

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

KARINNY GONÇALVES DA SILVA

IDEOLOGIA E O SUJEITO: CONTRIBUIÇÕES DE FREUD A LACAN

Goiânia
2022

Processo: 23070.018264/2022-13 Documento: 2835875



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): KARINNY GONÇALVES DA SILVA

Título do trabalho: **IDEOLOGIA E O SUJEITO: CONTRIBUIÇÕES DE FREUD A LACAN**

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 14/04/2022, às 16:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **KARINNY GONCALVES DA SILVA, Discente**, em 19/04/2022, às 14:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2835875** e o código CRC **06DCA693**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

KARINNY GONÇALVES DA SILVA

IDEOLOGIA E O SUJEITO: CONTRIBUIÇÕES DE FREUD A LACAN

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado como requisito parcial para obtenção de grau de Bacharel em Psicologia, pela Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.

Goiânia
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Karinny Gonçalves da
Ideologia e Sujeito: [manuscrito] : contribuições de Freud a Lacan /
Karinny Gonçalves da Silva. - 2022.
LXIV, 64 f.

Orientador: Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade
Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Psicologia, Goiânia,
2022.
Bibliografia.

1. Fantasia Ideológica. 2. Supereu. 3. Outro. I. Lima, Priscilla Melo
Ribeiro de, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 14 dias do mês de abril do ano de 2022 iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “**IDEOLOGIA E O SUJEITO: CONTRIBUIÇÕES DE FREUD A LACAN**”, de autoria de KARINNY GONÇALVES DA SILVA, do curso de Psicologia da Faculdade de Educação da UFG. Os trabalhos foram instalados pela profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima (orientadora - FE/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Profa. Dra. Leilyane Oliveira Araújo Masson (FE/UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição da estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0 , tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 14/04/2022, às 18:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leilyane Oliveira Araújo Masson, Professor do Magistério Superior**, em 27/04/2022, às 21:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2835867** e o código CRC **C217B1F0**.

AGRADECIMENTOS

A escrita de um trabalho acadêmico pode ser compreendida como uma obra solitária e individual, mas seria impossível realizá-la sem a o suporte e auxílio de inúmeras pessoas. Desta maneira, é indispensável deixar os agradecimentos a todos que me acompanharam neste processo:

Agradeço à minha família que sempre me apoiou em meus sonhos, acreditaram em mim e sempre fizeram de tudo para que eu tivesse condições de me dedicar à vida acadêmica.

Agradeço à minha noiva Gabrielle por sempre estar ao meu lado, mesmo neste momento tão desafiador, com todo seu suporte, amor, carinho e energias que me ajudaram tanto na finalização deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos de longa data por sempre compreenderem minhas dificuldades em um momento tão tumultuado e mesmo assim estarem sempre prontos a me ajudar e a me escutar.

Agradeço à professora Priscilla Lima por ter sido uma orientadora tão compreensiva, amiga e comprometida, buscando sempre me ajudar com dúvidas e direções.

Agradeço ao Frajola, por ter sido um companheiro em todos os meus dias, sempre os enchendo com carinho e afeto, até o seu último dia conosco.

RESUMO

O conceito de Ideologia tem suas raízes nas teorias sociais, tendo inúmeras interpretações ao longo da história sobre sua significação e presença na sociedade. A Psicanálise, mesmo se debruçando sobre processos subjetivos, descobriu a íntima ligação entre sujeito e sociedade na própria constituição do sujeito. Os conceitos psicanalíticos de Supereu e Outro perpassam essa tensão entre sujeito e cultura e fazem parte de nossa história filogenética e ontológica. Além disso, os desenvolvimentos sobre fantasia ideológica de Žižek apontam para articulações fecundas entre os conceitos psicanalíticos e o conceito de Ideologia. Assim, este projeto visa compreender o conceito de ideologia objetivando analisar as obras de Freud, Lacan e Žižek, para conceber esse conceito em seus textos. O procedimento metodológico utilizado nesta pesquisa conceitual foi o “procedimento de interpretação conceitual de texto” (PICT). Žižek considerou os conceitos da Psicanálise como profícuos para suas críticas sociais sobre a política e a cultura. Assim, Žižek constrói seu conceito de fantasia ideológica reafirmando as descobertas psicanalíticas: a fantasia é uma forma de lidar com o real, construindo uma realidade para o sujeito. Desta forma, foi preciso pensar a fantasia como um processo compartilhado na cultura, constituindo-se como ideologia – aquilo que nos permite e configura nossa apreensão da realidade social. Seguindo Lacan, os conceitos de Supereu, *objeto a* e discursos, fazem presença na teoria de Žižek, mostrando sua perspectiva: utilizar-se das consequências teóricas da Psicanálise para analisar movimentos sociais da cultura, propondo uma nova política que leve em conta a constituição do sujeito.

Palavras-chave: Fantasia Ideológica; Supereu; Outro.

ABSTRACT

The concept of Ideology has roots in social theories, having numerous interpretations throughout history about its meaning and presence in society. Psychoanalysis, even focusing on subjective processes, discovered a link between the subject and society in the subject's accounting. The psychoanalytic concepts of Superego and Other permeate this tension between our history and culture and are part of our phylogenetic and ontological history. Furthermore, Žižek's developments on ideological fantasy point to fruitful articulations between psychoanalytic concepts and the concept of ideology. Thus, this paper aims to understand the concept of ideology, analyzing the works of Freud, Lacan and Žižek, to conceive this concept in their texts. The methodological procedure used in this conceptual research was the “conceptual text interpretation procedure” (PICT). Žižek considered the concepts of Psychoanalysis for his social critiques of politics and culture. Thus, Žižek builds his concept of ideological fantasy affirming the psychoanalytic findings: fantasy is a way of dealing with the real, building a reality for the subject. In this way, it was necessary to think of fantasy as a process shared in culture, constituting itself as an ideology – that which allows us and configures our social reality. Following Lacan, the concepts of Superego, *object a* and discourses are present in the theory of Žižek: the use of psychoanalysis for social studies, proposing a new political perspective who take into account the constitution of the subject.

Keywords: Ideological Fantasy; Superego; Big Other.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Percurso metodológico	6
CAPÍTULO 1	9
FREUD E O CONCEITO DE SUPEREU	9
1.1 Filogênese: o parricídio, o incesto e a ambivalência	9
1.2 Religião: sentimento de culpa e desamparo infantil	12
1.3 A busca pela felicidade humana: o mal-estar e a sociedade.....	14
1.4 A constituição do sujeito: narcisismo, identificação e Supereu	17
1.5 Complexo de Édipo: querela familiar e sadomasoquismo	20
1.6 O supereu mais além: sociedade e sujeito	22
CAPÍTULO 2	28
O GRANDE OUTRO E SUAS FACES.....	28
2.1 O outro e a constituição do Eu.....	28
2.2 Outro como lugar do simbólico	30
2.3 Objeto pequeno a: desejo e gozo em causa	32
2.4 Mal-estar revisitado: os laços sociais	33
2.5 <i>Héteros</i> – o Outro gozo	37
2.6 Os outros de Lacan	38
CAPÍTULO 3	40
A IDEOLOGIA EM ŽIŽEK	40
3.1 A fantasia ideológica e o sujeito.....	42
3.2 A Lei incompreendida: Supereu e ideologia	46
3.3 O capitalismo – relação entre coisas e <i>objeto a</i>	48
3.4 Desconhecimento do Outro – alteridade em cena	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS	54

INTRODUÇÃO

O conceito de ideologia, cunhado pela primeira vez por Antoine-Louis-Claude Destutt Tracy (1754-1836), era entendido como uma ciência da gênese das ideias, concebendo-as como fenômenos que exprimiriam a relação do corpo humano enquanto organismo vivo, com o meio ambiente, enfatizando ainda o papel das palavras na constituição das ideias (TRACY, 1817). Entretanto, será a partir de Karl Marx (1818-1883) que a ideologia será vista como consciência falsa, alienada e equivocada da realidade (ENGELS; MARX, 1931).

Após a revolução francesa de 1789, Tracy construiu sua teoria sobre a ideologia. Para ele, as ideias seriam fenômenos naturais que contemplavam o querer (vontade), a razão, a percepção e a memória. Assim, para ele, tal objeto de estudo deveria ser investigado por meio da observação e do experimento. Caberia a esse campo de estudo, analisar os efeitos de nossas ações voluntárias, pois são elas que possibilitam saciar nossas necessidades materiais. Ainda, Tracy procurava entender quais eram as relações do indivíduo e os fenômenos de massa. Seu colega, Cabanis, por outro lado, buscava compreender as interferências do cérebro no corpo por um viés fisiológico (CHAUÍ, 2001).

Neste período, tais pensadores foram partidários de Napoleão Bonaparte (1769-1821), apoiando o golpe de 18 de Brumário porque imaginavam que o líder possuía ideias progressistas. Entretanto, decepcionaram-se com ele após perceberem sua disposição ao antigo regime. Napoleão teve importância na história da ideologia, pois, foi a partir de seu discurso negativo sobre os ideólogos que o termo ideologia ganhou um sentido pejorativo, sendo uma crítica infundada aos ideólogos, como se eles fossem metafísicos. Após este evento, Marx conservou o significado napoleônico do termo: a ideologia seria o que inverte as relações entre o ideal e o real (CHAUÍ, 2001).

Auguste Comte, posteriormente, aproximou-se aos antigos ideólogos ao considerar que a ideologia seria um conjunto de ideias de uma época que envolveria tanto as ideias ligadas à opinião pública, quanto à teorização acerca das ideias. Este filósofo entendia que o espírito humano passava por diferentes fases: fase teológica, metafísica e científica. Assim, cada uma delas cria um conjunto de ideias que explicam a totalidade de fenômenos naturais e humanos, sendo essas explicações a ideologia daquela época – sendo uma teoria e organização sistemática de todos os conhecimentos científicos. Essas ideias teriam papel de comando diante das práticas dos sujeitos que deveriam se submeter aos critérios das teorias. Nesta perspectiva, a ideologia era reduzida a apenas uma sistematização das ideias, lidando apenas com fatos, sem buscar as explicações e tendo uma relação autoritária entre teoria e

prática: a prática seria apenas um simples instrumento, havendo uma harmonia entre os dois lados (CHAUÍ, 2001).

Outro pesquisador que lidou com esta questão foi Emile Durkheim (1858-1917). Em seu texto “*As regras do método sociológico*”, ele considera que, no fazer científico, faz-se necessário a separação entre sujeito e objeto de pesquisa por meio de uma neutralidade do pesquisador. Para ele, quando não se respeita estes dois princípios, as ideias produzidas são ideológicas. Assim, ele considerava que ideias antigas, pré-científicas e preconceitos subjetivos que poderiam interferir na pesquisa seriam ideológicos. Deste modo, a ciência seria substituída apenas pela invenção pessoal e por seus caprichos. Entretanto, com pesquisas posteriores, verificou-se que esta posição de neutralidade já se constitui como um positivismo ideológico (CHAUÍ, 2001).

Foi posteriormente que Marx, em seu texto sobre a ideologia alemã, no capítulo “Ideologia em geral”, concebeu que não se separa a produção das ideias das condições sociais e históricas nas quais são produzidas. Para ele, é a separação destes dois mundos – produção das ideias e condições concretas – que caracterizariam a ideologia. Ele ainda categorizou os ideólogos por suas nacionalidades: ingleses, franceses e alemães. Os primeiros estariam no campo da economia, os segundos na política e os últimos na filosofia. Mesmo que muitos filósofos contemporâneos de Marx vinham realizando uma crítica a Hegel, considerado um idealista, Marx criticou-os por fazerem uma crítica fraca a ele, com uma pretensão de demolilo. Assim, tais críticos se baseariam em apenas um aspecto da realidade humana, convertendo-a em um aspecto universal e passam a deduzir o real a partir desta única ideia abstrata (CHAUÍ, 2001).

Hegel teve uma grande influência em Marx. Em seu sistema filosófico, ele buscava compreender a origem e o sentido da realidade como cultura. Assim, em sua obra, ele considerava a cultura com o Espírito, desenvolvendo qual seria seu movimento no decorrer do tempo por interiorizações e exteriorizações. Desta forma, o real seria a história. Esta perspectiva revolucionou o conceito de história, pois considerava que ela é dotada de uma força interna, criadora de acontecimentos e não mais como apenas uma sucessão de fatos. Nesta teoria, um de seus conceitos basilares é o de contradição. Nele, os elementos só podem ser tomados juntos, pois são criados e transformados por sua relação. Tais elementos não seriam naturais, mas temporais, produzidas historicamente. A produção e superação das contradições são o movimento da história e revelam que o real se realiza como luta (CHAUÍ, 2001).

Hegel ainda dividiu o Espírito em ‘espírito em si’ (as obras culturais) e ‘espírito para si’ (compreensão de sua obra como realização sua). A alienação consistiria no espírito não se reconhecer em sua própria produção. Seria a partir da contradição entre imediato, abstrato e aparência com o mediato, concreto e o Ser que seria possível o Conceito. Sendo assim, o idealismo hegeliano afirma que a história é o movimento de posição, negação e conservação das ideias, sendo o sujeito e o objeto da história, que é o espírito. Por outro lado, na concepção marxista de dialética, ocorre uma inversão: a contradição não se daria no campo das ideias, mas entre homens reais em condições históricas e sociais reais, chamada de luta de classes (CHAUÍ, 2001).

Assim, Marx criticou o conceito de alienação de Hegel e de Feuerbach, pois para ele não se trataria de uma alienação do espírito e não existiria uma essência humana. A alienação religiosa descrita por Feuerbach seria apenas efeito da alienação já existente no trabalho. O trabalhador não se reconhece em seu produto. É aqui que se origina o fetichismo da mercadoria, sendo o trabalho humano concentrado e não-pago; uma coisa por si só; separada das determinações sociais e tendo poder sobre seus crentes (como no fetichismo religioso). Desta maneira, as atividades humanas começam a realizar-se como se fossem autônomas (CHAUÍ, 2001).

Em sua concepção de sociedade, Marx ainda defendia que os homens produzem as condições de sua própria existência. A divisão social do trabalho engendra e é engendrada pela desigualdade social ou pela própria forma de propriedade de cada tempo. Destarte, já observamos na história a propriedade tribal, comunal, feudal e capitalista. Em cada tipo de propriedade temos um modo de produção que consiste em uma forma social criada pelas ações políticas e econômicas dos agentes sociais. Para ele, não há uma dissociação entre consciência e as condições materiais de existência, mas as ideias nasceriam das atividades materiais. Além disso, na história há um processo de naturalização da sociedade, sendo ela vista como natural e não como resultado da práxis humana (CHAUÍ, 2001).

No pensamento freudiano, diversas questões sobre a cultura foram discutidas, como a guerra, a massa e a religião, a partir de seus textos ditos culturais (1913/2006l; 1921/2006j; 1930/2006c; 1930/2006h; 1939/2006d). Tais textos buscam compreender a inter-relação entre sujeito e sociedade. Sendo assim, a partir da contribuição do que há de subjetivo nos sujeitos, Freud pode se aproximar daquilo que nos une como coletividade e cultura. Em sua obra “O futuro de uma ilusão” (1930/2006h), Freud traça pensamentos sobre qual seria a origem da religião, destacando o papel do desejo como propulsor destes ideais que criamos e que logo após não vemos como nossas criações, mas como forças que regulam a nossa vida – Deus

(FREUD, 1927/1996). Já em “Mal-estar na cultura” (1930/2006c), Freud traz à tona a tensão entre sujeito e cultura e como a partir da supressão da pulsão dos sujeitos, instaurou-se a cultura e a sociedade.

Por sua vez, em “Totem e Tabu” (1913/2006l), Freud discorre sobre o surgimento da lei, por meio da narrativa mítica da horda primitiva e do assassinato do Pai que instaura a lei entre seus filhos (FREUD, 1913/1996l). E por fim, nas obras “O Eu e o ID” (1923/2006g) e “Sobre o Narcisismo” (1914/2006k), este autor discorre sobre a instância do Supereu e sobre os ideais que o constituem, como não sendo apenas individuais, mas também ideias de uma família, de uma classe ou nação. Além disso, temos o conceito de fantasia em Freud, correlato da noção de realidade psíquica e designando a vida imaginária do sujeito, a maneira como ele representa a si mesmo, sua história e suas origens (ROUDINESCO, 1997). Outra contribuição freudiana está na obra “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921/2006j), em que ele busca descobrir os mecanismos psíquicos envolvidos no surgimento e controle das massas e multidões em nossa sociedade. (FREUD, 1921/1996j). Observamos, neste caso, construções sobre ideias coletivas que poderiam ser aproximadas do conceito de ideologia, apesar de não ter sido explicitado no texto por Freud.

Além disso, a partir das contribuições de Jacques Lacan (1901-1981) sobre psicanálise e linguagem, as possibilidades de estudo sobre a cultura por meio da psicanálise se diversificaram ainda mais. Em sua concepção de banda Möebius, Lacan (1957/1998c) já buscava quebrar dicotomias, defendendo uma continuidade entre o sujeito e o campo do Outro – sendo esse o campo da cultura (CASTRO, 2009). Desta forma, o conceito de Outro, criado por Lacan mostra-se frutífero para o estudo da relação entre sujeito e ideologia. O Outro ainda representaria um lugar simbólico, o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente ou ainda Deus, determinando o sujeito, ora externamente a ele, ora de maneira intrasubjetiva em sua relação com o desejo (ROUDINESCO, 1997).

Por meio de uma busca na literatura recente sobre ideologia e psicanálise, podemos encontrar discussões que perpassam fantasia e ideologia em Žižek (RECH, 2013); ideologia e inconsciente por meio de Lukács (MAGALHÃES; MARIANI, 2010); e ideologia e cinismo em Benjamin (LAURIANO, 2015). Uma das abordagens mais desenvolvidas sobre ideologia e psicanálise atualmente, trata-se da teoria da análise do discurso de Michel Pecheux (1938-1983), que tem por base três teorias: a teoria das formações sociais e suas transformações; a teoria não subjetivista da enunciação; e a teoria materialista dos processos semânticos discursivos. Todos eles são atravessados pela concepção de sujeito lacaniana. Dessa forma, faz-se uma interface entre análise do discurso, psicanálise e materialismo histórico. Assim,

Michel se ampara na concepção de ideologia de Marx e Lukács e de inconsciente em Freud e em Lacan. Sendo assim, ele busca compreender as determinações do sujeito pela ideologia e pelo inconsciente (MAGALHÃES; MARIANNI, 2010).

Em outro viés, temos a abordagem do tema feita por Slavoj Žižek (1949-) com sua concepção de fantasia ideológica. Para ele, a ideologia seria uma aparição espectral que apreende o buraco no real. Ela seria a liga que conecta todos os elementos sensíveis da realidade em uma inteligibilidade, preenchendo lacunas do real. A fantasia ideológica ainda possuiria duas faces: a imaginária e a simbólica. A dimensão imaginária buscaria encobrir o furo do real e a simbólica seria constituinte do sujeito a partir de sua inserção no campo da linguagem (NETO, 2006). A fantasia ideológica ainda seria um estio fundamental de compreensão e de modo de agir na sociedade, a partir de uma postura cínica (GONDIM, 2017). Também seguindo uma interpretação da ideologia e psicanálise a partir da sociedade capitalista, Laureano (2015) investiga este conceito baseando-se numa concepção de sociedade cínica que possui um imperativo de gozo atuante.

Compreendendo que a ideologia é uma questão que perpassa os sujeitos e a cultura humana e que tomou delineamentos específicos no sistema capitalista, tal conceito é de suma importância para a compreensão dos diversos processos culturais que são atuais em nossa sociedade. Ademais, é dever de uma teoria comprometida com a crítica à ideologia, preencher as lacunas do pensamento ideológico, pois dessa maneira a lógica ideológica se desfaria, deixando ver o que estava escondido e que assegurava a exploração econômica, a desigualdade social, a dominação política e a exclusão. Além disso, verificamos a inexistência deste conceito dentro da própria psicanálise, sendo de grande importância a pesquisa sobre tal problema. Diante do exposto, este projeto visa compreender o conceito de ideologia nessa perspectiva, objetivando-se a analisar as obras de Freud, Lacan e Žižek, para conceber esse conceito em seus textos.

Na psicanálise, especificamente, desde Freud, sempre houve uma preocupação com sua cientificidade. Em sua construção do conhecimento psicanalítico, Freud propõe o princípio metodológico da simultaneidade entre tratamento e investigação, estabelecendo a necessária vinculação entre estes dois lugares para a produção do conhecimento teórico. Assim, ele concebeu que o ensino na universidade possui certa impossibilidade de sua transmissão integral, indicando a necessidade de uma renovação constante e de acesso a material clínico (MEZENCIO, 2004).

Percurso metodológico

Durante sua caminhada construindo este campo teórico, Freud teve opositores dentro da ciência oficial e dos próprios praticantes da psicanálise, o que o levou à criação da International Psychoanalysis Association (IPA). Ele temia que as aplicações da psicanálise retirassem da teoria o que ela possui de essencial. Assim, questiona-se posteriormente se os novos trabalhos estão de acordo com Freud e seus preceitos científicos. Donald Woods Winnicott (1896-1971), por exemplo, concebe que a psicanálise poderia levar a um além do objeto científico, podendo ser direcionada por um anseio de curar, prestígio e reconhecimento e exegese e ortodoxia. Entretanto, nenhuma delas seria totalmente apropriada à psicanálise. Ele propõe que o objetivo da psicanálise deveria ser o compromisso com a verdade e com a ciência (MEZENCIO, 2004).

Lacan, por outro lado, construiu sua teoria a partir da lógica do não todo: o que estaria em jogo na psicanálise é o saber construído pelo sujeito entorno do real. Sendo assim, não haveria uma verdade absoluta, mas uma verdade meio dita. Desta forma, na psicanálise não se buscaria uma cura, mas um saber. Saber este que se encontra fragmentado. Ele ainda criticaria a ciência como um saber foracluído do sujeito, pois exclui o singular de cada sujeito em sua produção. Isto que diz do sujeito consistiria no inconsciente, estrutura indemonstrável, não-quantificável e apenas suposto. Sendo assim, o saber inconsciente deveria ser inventado e não conhecido. As construções teóricas seriam então, o resultado desse esforço de transmissão e invenção do saber em jogo na psicanálise, não se buscando toda a verdade, mas um bem-dizer: um saber adequado ao inconsciente particular de cada analisando, podendo se dividir entre pesquisas teóricas e pesquisa clínica (MEZENCIO, 2004).

Em uma pesquisa teórica em Psicologia, necessita-se primeiro pensar o que seria uma teoria psicológica. Laurentino e Lopes (2016) a define como um conjunto de enunciados verbais a respeito de um campo psicológico. Assim, uma pesquisa conceitual seria uma interpretação da teoria ou do texto psicológico. Uma das formas de se realizar esta pesquisa é situar o momento histórico do conceito, observando as inter-relações entre o texto e seus pressupostos filosóficos e contextos históricos. Desta forma, a pesquisa conceitual possui um compromisso em esclarecer os conceitos que compõem o texto por meio da interpretação.

A interpretação, por sua vez, já foi muito discutida entre linhas que defendem uma busca por descobrir a intenção real do autor e outra que defende a invenção e criação de novos significados por meio da obra. Os autores, por outro lado, defendem um meio-termo em que é possível a criação de novos significados na inter-relação entre autor, leitor e texto. Assim, o

texto pode ser aberto a uma pluralidade de interpretações, mas não a qualquer interpretação. Desta forma, a validação de uma interpretação seria respaldada pela consistência lógico-filosófica da mesma, a natureza de suas fontes, o apoio textual e a apreciação crítica da comunidade acadêmica (LAURENTINO; LOPES, 2016).

O procedimento que utilizamos nesta pesquisa conceitual foi o “procedimento de interpretação conceitual de texto” (PICT). Nele, realizamos uma análise do conceito explorado ou da rede conceitual de um texto, além de auxiliar na definição de suas afinidades e perspectivas filosóficas. A primeira etapa consistiu no levantamento dos principais conceitos do texto, identificando-os e buscando suas definições; a segunda etapa engloba a caracterização das teses do texto, anotando as teses tradicionais (TT), críticas (C) e teses alternativas (TA) propostas pelo autor, explicitando o posicionamento do autor. Na terceira etapa, elaboram-se esquemas a partir das TTs, Cs e TAs. Por fim, criou-se uma síntese das relações conceituais construídas ao longo das etapas anteriores. Tendo em mãos a PICT de cada texto, procurou-se então investigar todas as PICTs para responder à pergunta da pesquisa. Desta maneira, foram analisados os textos freudianos de “mal-estar na cultura”; “O futuro de uma ilusão”; “O eu e o Id”; “Totem e Tabu”, “Sobre o narcisismo” e “Psicologia das Massas e Análise do Eu”. Na obra lacaniana, foram analisados alguns capítulos dos seminários 7, 12, 14, 15, 16, 18 e 19 e do livro “Os Escritos”. Em Žižek, consultou-se o seu livro “Um mapa da Ideologia”.

No primeiro capítulo percorremos o conceito de Supereu. Iniciando por Freud, seguimos sua construção da filogênese à ontogênese. Por meio da obra Totem e Tabu, vislumbramos como o parricídio, o incesto e ambivalência estão ligados à instauração da Lei e do Supereu. Em seguida, investigamos as reverberações destes elementos na religião: o que antes era direcionado à imagem de um pai *primevo* agora é visto em uma figura mística: Deus. Nestes parâmetros, o sujeito se utiliza da religião como uma forma de lida com o desespero e com o sentimento de culpa. Entretanto, estas relações não dizem apenas do campo espiritualista humano, mas de toda a sua relação de sujeito e sociedade: é isto que vemos nos escritos de Freud sobre o mal-estar na cultura. Não obstante, o Supereu não diz só destas dinâmicas sociais e coletivas, mas se encontra no âmago de cada sujeito em sua constituição. Assim, analisamos os processos de narcisismo, identificação e Complexo de Édipo para compreendermos melhor o Supereu. Por fim, observamos como o Supereu está implicado em processos de massa e como Lacan fez sua leitura sobre este conceito.

No segundo capítulo, direcionamo-nos para o conceito de Outro, também de suma importância nessa tensão entre sujeito e cultura. Primeiramente, consideramos como o Outro

chega aos sujeitos ainda em sua infância por meio dos pequenos outros e de suas primeiras identificações. Em seguida, avaliamos como o Outro nos constitui por ser o campo da linguagem que nos insere no mundo humano. Além disso, observamos o objeto pequeno a, o Outro em sua faceta real. Por fim, verificamos reverberações do Outro, desenvolvidas por Lacan: os laços sociais e *Héteros*. Diante das interpretações dos capítulos um e dois, o capítulo três busca se utilizar destes conceitos, Supereu e Outro, para analisar o conceito de Ideologia em Žižek. Primeiramente, busca-se compreender o que este autor compreende por fantasia ideológica. Em seguida, usamos os conceitos já trabalhados para nos debruçarmos sobre a Lei incompreendida, o capitalismo e a alteridade como dinâmicas importantes em nossa sociedade e que nos auxiliam a pensar sobre os desdobramentos da fantasia ideológica.

CAPÍTULO 1

FREUD E O CONCEITO DE SUPEREU

Para analisarmos o conceito de Supereu e de suas reverberações nas temáticas sociais, especialmente a Ideologia, um caminho que podemos percorrer são as obras freudianas que versam sobre processos culturais e filogenéticos e que também constroem esse conceito no encontro do individual com o social. Seus primeiros traços se iniciam muito antes, em 1912, quando Freud inicia sua elaboração sobre as proibições do incesto e do parricídio, ao discorrer sobre o totem e o tabu. Além disso, pensando sobre o papel que tal conceito ganha nos processos de massificação e de trazer consigo os ideais advindos das gerações anteriores (FREUD, 1933/2006f), novas possibilidades são criadas para a elucidação de processos culturais ao nos debruçarmos sobre o Supereu. Sendo assim, esperamos que este aprofundamento possa criar pontes entre a psicologia individual e o conceito de Ideologia. Por isso, abordaremos também as obras Totem e Tabu (1913/2006l); Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921/2006j) O futuro de uma ilusão (1930/2006h); Mal-estar na civilização (1930/2006c) e Moisés e o Monoteísmo (1939/2006d).

1.1 Filogênese: o parricídio, o incesto e a ambivalência

Em Totem e Tabu (1913/2006l) Freud ainda se justifica de que, por mais que estes fenômenos pareçam não nos dizer nada, eles não estão muito longe de nós, pertencendo ao cerne de nossas proibições morais e sendo provavelmente um dos primeiros sistemas penais humanos. Podemos entender o conceito de totem como um animal ou vegetal que mantém uma relação peculiar com todo o clã. Sendo assim, é visto como um antepassado, um espírito guardião. A relação com o totem é mais forte que outras filiações tribais, definindo leis contra matar o totem e demanar relações sexuais entre pessoas do mesmo totem. As violações são severamente punidas, sendo proibido completamente o incesto. Entretanto, como os graus de parentesco não são individuais como os nossos, o incesto ocorreria em relacionamentos sociais e não necessariamente consanguíneos (FREUD, 1913/2006l).

O tabu, por outro lado, é percebido como algo sagrado e, ao mesmo tempo, proibido e perigoso. Ele se impõe por conta própria e sua origem é desconhecida e é visto como o código de leis não escrito mais antigo do homem, podendo ser “inerente”, “indireto” ou “intermediário”. Os tabus teriam como objetivos a proteção de pessoas importantes; salvaguarda dos fracos; preocupações contra perigos; guarda dos principais atos de vida; e

proteção contra a cólera dos deuses. As penalidades encontradas são “automáticas”, de “deuses” ou da “sociedade” (FREUD, 1913/2006l).

Deste modo, o autor busca compreender o fenômeno do tabu, aproximando-o da neurose obsessiva. As semelhanças entre estes dois casos se mostram pelas proibições destituídas de motivo; um medo irresistível; serem incompreensíveis; possuírem uma certeza interna; e a presença de uma compulsão que equivale à expiação. Ora, pelo que já foi descoberto pela psicanálise, sabe-se que existe uma ambivalência nos sujeitos neuróticos que levam a essa sintomatologia: dado um desejo proibido, o neurótico se utiliza dos atos obsessivos como um deslocamento para compensar este desejo e expiá-lo. A partir disso, como poderíamos pensar o tabu? Os tabus já foram proibições externas e depois de varias gerações, tornaram-se proibições internas que geram uma ambivalência de desejo e temor (FREUD, 1913/2006l).

Mas se as proibições dizem de um desejo, o que poderíamos desprender disso? Freud frisa que os desejos mais antigos são matar o totem e ter relações incestuosas. Deste modo, podemos entender que o tabu é uma ação proibida que contém uma forte inclinação inconsciente para realizá-la. E qual seria a diferença entre estes dois fenômenos? O texto os diferencia demonstrando que, no obsessivo, ele projeta a punição em um ente querido que ele possui impulsos hostis e no tabu a punição recai sobre o próprio sujeito. Ademais, a neurose é uma estrutura com meios particulares e origem sexual, enquanto o tabu é uma instituição social e um esforço coletivo, com exigências de autopreservação. Podemos também pensar a neurose como uma fuga da realidade para a fantasia, enquanto no tabu, esses movimentos constituem uma instituição social (FREUD, 1913/2006l).

Um segundo ponto importante de comparação que o pai da psicanálise nos apresenta é a onipotência dos pensamentos. Nos “primitivos” há uma crença no animismo, ou seja, que todas as coisas são animadas por espíritos. Portanto, é um sistema de pensamento que permite apreender todo o universo e controlá-lo por meio da magia e da feitiçaria. Neste cenário, as leis da natureza são substituídas por leis psicológicas, em um processo de supervalorização dos processos mentais e uma conseqüente onipotência dos pensamentos. Nos obsessivos ocorre um processo semelhante, em que o sujeito acredita que seus pensamentos e desejos têm efeitos no mundo. Igualmente, na infância, a criança também possui essa crença em seu período narcísico. A partir disso, compreende-se que o animismo corresponderia a um período narcísico e de onipotência da história humana, posteriormente na religião à onipotência é dada aos deuses influenciáveis (equivalente ao momento de escolha objetal) e, por último, a ciência

seria a resignação à pequenez e ainda fé na mente humana (período de maturidade). Dessa forma, conclui-se que a primeira imagem que o humano formou do mundo, o animismo, foi psicológico(FREUD, 1913/2006l).

Foi por meio das teorias de Charles Darwin e Robert Smith que Freud se baseou para explicar o totemismo. Darwin defende a hipótese de um estado social dos homens primatas pelos hábitos dos símios superiores: o chefe da horda tem varias esposas e ciúme delas. Os símios jovens ou matam o chefe ou vagueiam buscando sua própria horda. Desta forma, tornar-se-ia lei a exogamia. Robert Smith estudou a questão da refeição totêmica e os sacrifícios no altar, que são os mais antigos rituais das religiões. Ele mostra que os sacrifícios eram um ato de companheirismo entre a divindade e seus seguidores. Os sacrifícios mudaram ao longo do tempo, passando da carne do animal para a fumaça de cocção, sangue e finalmente o vinho. Nestes rituais o comer e o beber juntos eram símbolo e confirmação do companheirismo e das obrigações mútuas (FREUD, 1913/2006l).

Desse modo, Robert Smith expõe que o animal sacrificado era tratado como um membro do clã e como o próprio deus. A vida dele sendo distribuída entre todos os participantes cria uma identidade de substância que precisa ser renovada de tempos em tempos. Um ponto importante destes rituais é que o animal só pode ser morto se todos os membros partilharem da mesma culpa na presença do deus. Desta maneira, há uma responsabilidade compartilhada, luto e prantos pelo animal e um regozijo festivo: trata-se de um festival do excesso permitido, sendo percebida a grande ambivalência do ritual. Por meio destas duas teorias, Freud elabora sua concepção de origem do totemismo. Para ele, os irmãos expulsos da horda *primeva* se juntaram e mataram o pai, devorando-o e se identificando com ele, em um movimento de amor e ódio. Contudo, como nenhum deles teve forças para substituir o pai, caíram em remorso diante do fracasso de suas ações, tendo uma reação moral. Dessa maneira, o pai morto é ainda mais forte que o pai vivo e é estipulada a proibição do incesto e da morte do totem representativo do morto (FREUD, 1913/2006l).

Consequentemente, Freud aponta que o totemismo é uma tentativa de reconciliação, buscando mitigar esse sentimento e apaziguar o pai com sua obediência tardia. Desta maneira, há uma lembrança ambivalente do ato nestes rituais, sendo o laço de sangue santificado e por extensão, a proibição do fratricídio. Tais traços totêmicos ainda estão presentes nas religiões, como o sacrifício totêmico e a relação de filho/pai e suas diversas aproximações como as representações divinas por animais. Dessa maneira, a figura divina agora antropomorfizada novamente, aponta para uma saudade do pai que idealiza o poder do mesmo

e se submete a ele. O pai assassinado é elevado à condição de deus, de quem o clã descende, uma tentativa de expiação ainda maior. Com o tempo, o animal perde as características sagradas e se torna uma oferenda. Deus é tão distanciado dos sujeitos que é necessário um sacerdote e agora é o próprio deus que regulamenta e exige o sacrifício, diminuindo a culpa dos sujeitos. Todo este âmbito ainda pode ser vislumbrado nas relações ambivalentes dos humanos com reis, deuses, na história de Cristo e na tragédia grega (FREUD, 1913/2006l).

Perpassando todas essas elaborações, o autor defende que o nosso núcleo cultural se faz pelo complexo de Édipo, como podemos ver no totem e tabu e em suas relações com a proibição do incesto e do parricídio, sendo esta ambivalência a raiz de muitas instituições. Porém, uma pergunta fica: de onde se deu esse fenômeno fundamental de nossa vida emocional que se perdera entre as eras? Freud se questiona se é necessário supor uma mente coletiva para afirmar que esse sentimento de culpa perpassa durante as gerações até os nossos dias. Como esta transmissão poderia ser feita?(FREUD, 1913/2006l).Destarte, desprendemos desta obra a importância dos conceitos de narcisismo, ideal e complexo de Édipo como centrais na noção de sentimento de culpa. Também, essa questão não resolvida de como o sentimento de culpa é transmitido pelas gerações terá novos contornos a partir do conceito de Supereu. Mas já se desprende daqui que tal instância não se relaciona apenas com a ontogênese de cada um, mas faz parte da história humana desde os primeiros delineamentos do humano em sociedade.

1.2 Religião: sentimento de culpa e desamparo infantil

Em 1930, vemos um trabalho freudiano que se aprofunda ainda mais em não só analisar a religião em sua constituição social, mas se aproximar das raízes mais profundas da subjetividade. Diante do fato de até hoje não termos encontrado nenhum povo originalmente ateu, o que muitos consideram ser a prova viva da religião, é vista pelos olhos de Freud de outra forma: esta seria a prova de que as religiões foram e são produzidas pelos homens por uma necessidade psíquica diante da vida. Dessa forma, em sua crítica, ele vai mais além: apesar da inquestionável importância histórica da religião, ainda precisamos dela? (FREUD, 1930/2006h).

O psicanalista argumenta que a civilização humana é constituída por dois pontos principais: as conquistas frente à natureza e a regulamentação das relações entre as pessoas. Ressalta-se neste último que tais relações são influenciadas pela quantidade de satisfação pulsional que é possível com a riqueza existente; que o homem pode se relacionar como outro

pelo trabalho ou como objeto; e que todo indivíduo é inimigo da civilização. Mas porque haveria tal inimizade? Diante da coerção e renúncia à pulsão impostas pela sociedade, haveria uma reação de tendência destrutiva e antissocial. Mas, apenas os regulamentos não seriam suficientes para manter o estado de renúncia da sociedade, devendo haver vantagens psíquicas da civilização: o grande trunfo que satisfaz isso é a constituição de uma coerção que se interioriza - o Supereu. Só a partir desse momento é que o indivíduo se torna um ser moral e social, passando de opositor, a vínculo da civilização. Em sociedades que oprimem uma grande massa da população em prol do privilégio de uma minoria, gera-se um contínuo descontentamento que pode conduzir a perigosas revoltas pelo excesso de privação (FREUD, 1930/2006h).

Por sua vez, o texto nos recorda que a vida em sociedade não deixa de ser árdua: o indivíduo precisa lidar com as privações da cultura, o sofrimento causado pelos outros e as intempéries do destino ou da natureza. Diante destas pressões, o indivíduo cria certo grau de resistência às regulamentações e nutre sua hostilidade a este sistema. Tais ideias sobre a religião não entram em contradição com o totemismo anteriormente explicitado, pois estas posições tratam as especificidades das ideias religiosas e não de sua origem. Destarte, a concepção de horda *primeva* permanece e a religião se mostra como um recurso contra o desamparo na fase adulta (FREUD, 1930/2006h).

A religião, para Freud, caracteriza-se por ser uma ilusão que realiza os mais antigos e fortes desejos da humanidade, protegendo o adulto desamparado pela figura de Deus. Como efeito, a angústia é atenuada, exige-se o cumprimento da justiça e a vida após a morte realiza seus desejos. A própria psique consegue desse jeito um alívio para os conflitos infantis do complexo paterno com uma solução aceita por todos. Dessa maneira, uma crença é uma ilusão quando sua motivação é a realização de desejos desconsiderando a realidade. Ele defende que podemos verificar a ilusão da religião por, estranhamente, ela ditar que o mundo é exatamente como queríamos que fosse e que nossos ancestrais já tinham respostas para os maiores enigmas da vida. Outro argumento é o de que, com a religião, não somos nem mais morais e nem mais felizes. Sendo assim, a religião seria dispensável, mantendo apenas o fundamento social das proibições. Isso diminuiria a desconfiança das pessoas (do caráter divino ou não das proibições) e os humanos poderiam compreender que as leis não são para dominá-los, mas para servi-los (FREUD, 1930/2006h).

Ainda assim, o autor diz que a força da religião tem sua fonte: ela foi construída em um âmbito emocional, a partir do assassinato do pai *primevo*. Assim como ocorre na criança

que recorre à repressão, a religião seria, por analogia, uma neurose obsessiva universal – apesar de nenhuma estrutura se encaixar perfeitamente para explicitá-la. Mas a adoção de uma neurose geral dispensa o sujeito de uma neurose individual. Diante de tudo, assevera-se que já é chegada a hora de substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto, defendendo a mudança dos homens em uma educação de fato direcionada pela realidade. Frente à dúvida se o intelecto teria força suficiente para com esta ilusão de base emocional, Freud mostra sua convicção assim como a tem no processo analítico: apesar da enorme força de tais repressões o trabalho pela palavra aos poucos cria seis efeitos, levando-nos à mudança (FREUD, 1930/2006h).

Em 1939 temos um complemento na explicação psicanalítica sobre a religião de como ocorre a transição do mito do pai *primevo* para um tempo de religiões politeístas e seu ressurgimento com Moisés e a criação do judaísmo. A antiga cena do assassinato do pai foi esquecida, mas se mantinha de alguma forma em nossa herança, sendo primitiva e infantil. A partir deste resquício é que Moisés consegue o retorno do grande deus paterno. Com isso, o sentimento hostil para com essa figura também retorna, levando a um sentimento de culpa e a um severo rigor ético. O cristianismo repete essa cena novamente, mas dessa vez instaurando uma religião filial, em que um dos filhos se tornou deus, mas ainda necessita livrar-se do pai (FREUD, 1939/2006d).

1.3 A busca pela felicidade humana: o mal-estar e a sociedade

Em outra frente de investigação sobre a relação indivíduo e sociedade, Freud analisa o mal-estar sentido pelos sujeitos no seio da cultura, em que se discute sobre todos os impasses e dinâmicas dessa situação. Primeiramente, ele analisa o “sentimento oceânico” de seu amigo, que defende que este seria o núcleo da religiosidade: sentir-se uno com o mundo. Buscando esclarecer este sentimento, o autor mostra suas dúvidas já que o Eu é muito distinto do mundo exterior. Há poucas situações em que esses limites se confundem, como no enamoramento ou em algumas patologias (FREUD, 1930/2006c).

Contudo, o autor salienta que essa limitação não existe desde sempre, mas é construída durante a infância. No caso do bebê, a primeira divisão que realiza é que sensações prazerosas pertencem ao Eu e o desprazer pertence ao exterior. Entretanto, de início, tudo pertence ao Eu eo sentimento que temos na fase adulta de Eu é só uma pequena parte do que já sentimos. Portanto, este sentimento oceânico poderia se referir a este período de Eu sem limites, que busca um narcisismo ilimitado novamente. Perpassando a existência humana, o autor também

discute em sua obra sobre as principais dificuldades do viver. Diante do desamparo infantil que nos acompanha durante nossa caminhada, é difícil suportar a vida (FREUD, 1930/2006c).

Posto isto, o texto cita que algumas pessoas usam paliativos, como atividades, gratificações substitutivas e substâncias inebriantes. Para mais, sobre a função da vida, nada sabemos e apenas uma instituição diz ter essa resposta: a religião. Não obstante, podemos responder à questão “o que os homens buscam”? Facilmente podemos dizer que buscam a felicidade e permanecer felizes. Dessa forma, buscamos aumentar o prazer e evitar o desprazer. Infelizmente, estes momentos de felicidade são apenas momentâneos porque nunca sentimos o estado, mas apenas seus contrastes. Para dificultar ainda mais, não é difícil sofrer: ele pode vir de nosso corpo, do mundo externo e de nossas relações (FREUD, 1930/2006c).

Diante desta situação, Freud diz que muitos sujeitos já buscaram alternativas, como apenas evitar o desprazer; a perigosa satisfação irrestrita; isolamento; trabalhar juntos para a felicidade de todos; intoxicação; e sublimação. Esta última, especialmente realiza um ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Apesar disso, essa é mais atenuada; não serve a todos; e falha diante de um corpo que causa sofrimento. Ainda há pessoas que buscam uma saída pelo rompimento de laços (eremita); pela religião (fantasia coletiva); pelo amor; e pela beleza. Mesmo diante de um princípio de prazer impossível de se realizar na realidade, não somos capazes de não tentar e cada um descobre seu caminho de uma felicidade parcial. Porém, um destes caminhos é muito estudado pela psicanálise: a fuga para uma doença neurótica ou para a psicose. A religião também realiza uma fixação infantil e insere um delírio de massa, rebaixando o valor da vida, mas poupando o sujeito de uma neurose individual (FREUD, 1930/2006c).

Mas como se deu o início da relação indivíduo e sociedade? Como chegamos neste estado? O autor comenta que no início das relações grupais, o humano provavelmente percebeu que o outro poderia trabalhar com ele ou contra ele e que seria útil a convivência, dando origem aos membros da família. A partir do momento que se tornou ereto e o olfato deu lugar à visão, o homem pode ter decidido conservar seus objetos sexuais e a mulher desejar defender seus rebentos. Como nossas primeiras sensações de prazer advêm da satisfação sexual, ela se tornou um parâmetro de felicidade e algumas pessoas conseguem encontrar a felicidade no amor (FREUD, 1930/2006c).

Ele também expõe sobre um tipo mais elevado do amor seria um sentimento afetuoso para todos: um amor à humanidade. O amor é a forma mais efetiva de ligar pessoas dando

origem a família, amizades e grupos cada vez maiores. Nestas relações, utiliza-se a energia psíquica inibida na meta. No entanto, a sociedade estipula inúmeras restrições, repudia a sexualidade infantil e impõe normas à satisfação sexual, diminuindo ainda mais as possibilidades humanas. Além de termos visto que as uniões até hoje permitidas não satisfizeram a civilização, temos ainda uma tendência à agressão presente em todos os humanos. Essa hostilidade primária ameaça sempre a sociedade de sua desintegração. Por mais que algumas propostas defendem que a eliminação de uma variável resolva a hostilidade, como o comunismo com a abolição da propriedade privada, Freud assevera que ainda haveria diferenças de poder e de influência que a agressividade poderia utilizar (FREUD, 1930/2006c).

O texto argumenta que ao ligarmos uma grande número de pessoas pelo amor, a agressividade precisa ser direcionada para algum lugar, exteriorizando-se como ódio a outros grupos. Tal agressividade advinda da pulsão de morte é o maior impedimento à civilização. Não obstante, a civilização possui um agente ao seu lado: essa agressividade pode ser introjetada de volta ao Eu como Supereu, satisfazendo-se contra o Eu e não contra os outros. Dessa forma, a civilização consegue dominar essa agressividade estabelecendo um agente interno para controlá-lo. A tensão estabelecida entre Eu e Supereu é o sentimento de culpa que se estabelece mesmo que tenha ocorrido apenas a intenção de fazer algo e não o ato, pois o Supereu exige punição dos desejos proibidos que observa na própria psique e não no mundo externo. Por sua vez, essa tensão cria uma permanente infelicidade interna (FREUD, 1930/2006c).

Por outro lado, Freud reconhece que há dois elementos que fortalecem a sociedade: os ideais e a arte. Os ideais se baseiam nas primeiras realizações e elevadas a diante ao nível de ideal. Por meio deles, há uma satisfação narcísica pelo orgulho da realização e ao se comparar com outras culturas. A vista disto, a sociedade é vitoriosa no combate à hostilidade interna, direcionando-a para fora. Do quesito econômico, as classes oprimidas podem se identificar às classes dominantes em nível de nação e também podem ver em seus senhores os ideais tão admirados (FREUD2, 1930/2006c).

A arte por sua vez, constitui-se como uma satisfação narcísica, conciliando o homem com os sacrifícios que fez, elevando seus sentimentos de identificação e resultando numa satisfação narcísica. Outra possibilidade seria o estado de natureza. Mas, compreende-se, que este estado é ainda pior de suportar: o preço da satisfação é a morte pela natureza. A cultura

nos protege contra ela, apesar de que nunca a dominaremos completamente (FREUD, 1930/2006c).

1.4 A constituição do sujeito: narcisismo, identificação e Supereu

Partindo dos textos filogenéticos de Freud nos deparamos com a constante elaboração de princípios da ontogênese de cada indivíduo, demonstrando para nós a intrínseca relação entre as duas na teoria psicanalítica. Nesse caso, será válido investigarmos mais de perto as suas obras que nos apresentam os pormenores da ontogênese. Um dos principais conceitos nessa perspectiva é o de narcisismo. No texto freudiano *Sobre o narcisismo* (1914/2006k), destaca-se como um importante marco no conjunto da obra por, além de ser uma resposta às teorias alternativas de Adler e Jung sobre o teor da pulsão, introduz os conceitos de Ideal de Eu e de agenteauto-observador, que foram peças-chaves na construção do conceito de Supereu em 1923. Neste momento, o autor ainda vê como saída o entendimento da libido como dividida entre libido do Eu e libido objetal, sendo a primeira relacionada à autopreservação e a segunda a objetos (FREUD, 1914/2006k).

Freud relata que suas construções sobre o narcisismo tiveram grande ajuda dos estudos com esquizofrênicos. Nestes casos, há a presença da megalomania e de um abandono do interesse no mundo externo. Diferente dos neuróticos que não desfazem suas relações eróticas, mantendo-as na fantasia, na esquizofrenia as pulsões de fato retornam para o Eu como estes sintomas. Além disso, também é possível exemplificar o narcisismo a partir das crianças e dos “primitivos”. Nos primeiros, temos o desenvolvimento de um narcisismo primário, seguido de um período de latência das pulsões e um narcisismo secundário a partir da puberdade (FREUD, 1914/2006k).

Mas por que seria necessário sair do narcisismo e ligar a libido a objetos? O autor afirma que se faz necessário quando se excede certa quantidade de catexia no Eu. Para aprofundar neste tema, ele investiga a vida erótica humana. Dado que nossas primeiras satisfações sexuais são realizadas por meio das necessidades de autopreservação do Eu pela mãe, haveria um tipo de amor baseado nessa relação, chamado de anaclítico. Por outro lado, haveria um tipo de amor baseado no próprio sujeito, o narcísico. Ambos estão abertos para cada um, apesar de provavelmente existirem preferências. A existência destas duas escolhas objetais se justificam porque originalmente temos dois objetos sexuais: nós mesmos e quem cuida de nós. O tipo anaclítico pode se referir à pessoa que cuida da criança ou quem a

protege. De outro modo, o tipo narcísico pode se basear no que ela é, no que foi, o que ela gostaria de ser ou alguém que foi uma vez parte dela (FREUD, 1914/2006k).

O texto demonstra que é a partir do narcisismo que se constitui o ideal que é fator condicionante da repressão. Este ideal é alvo do amor de si mesmo, baseando-se neste momento do Eu ideal narcísico que foi experimentado. Ademais, o narcisismo primário encontra o seu fim a partir do complexo de castração. Com ele, ocorre a repressão do incesto e do parricídio edípicos. A supervalorização de um objeto já na maturidade é um tipo de idealização, figurando-se na busca de retornar a este estado ideal infantil (FREUD, 1914/2006k).

Diante destas observações, é possível se perguntar se poderia existir um agente auto-observador que compare o sujeito a este ideal do Eu durante sua vida. A partir das evidências de casos delirantes de pacientes que se sentem vigiados e a possibilidade de uma auto-observação do pensamento filosófico, defende-se essa possibilidade. Este agente ainda seria influenciado por pais, educadores e pela opinião pública. Este ideal também tem seu aspecto social sendo o ideal comum de uma família, de uma classe ou de uma nação (FREUD, 1914/2006k). Contudo, finalizamos este texto – mesmo que mais próximos do conceito de Supereu como essa instância auto-observadora com a mesma questão: como estes ideais são passados da cultura para o indivíduo e dos indivíduos para as próximas gerações?

Em seguida, em sua obra *O Eu e o Id (1923/2006g)*, demarca-se a existência de três instâncias psíquicas: o Eu, o Id e o Supereu, sendo que este último ainda não é visto como diferenciado do Ideal de Eu. No entanto, nesta obra, trilha-se um longo caminho na construção da segunda tópica. Antes mesmo de conceituar as estruturas envolvidas, o autor demarca suas construções sobre consciente, pré-consciente e inconsciente. Tal movimento é importante ao longo do texto porque as instâncias do Eu, Supereu e Id se inserem neste âmbito. Primeiramente, temos o Eu como instância advinda do Id, mas modificada pelas experiências no mundo externo. Além disso, nele encontramos percepções, sensações, sentimentos e pensamento. O Eu é triplamente servil, por ter que levar em consideração as exigências do Id, Supereu e do mundo externo, fracassando, na maioria das vezes, ao buscar uma harmonia entre os três (FREUD, 1923/2006g).

Freud elabora que o Eu ainda realiza uma organização dos processos psíquicos; domina a motilidade, tem sua participação em processos parciais, efetua censura nos sonhos e também repressões. Mas as definições se complexificam ao percebemos que uma parte do Eu é inconsciente e que até o inconsciente tem uma parte reprimida e outra que sempre foi

inconsciente. O pré-consciente apresenta representações verbais que podem ser acessadas e o inconsciente não possui representação, mas apenas traços mnemônicos (FREUD, 1923/2006g).

Sendo senhor de nossas percepções internas e externas o Eu ainda se constitui como corporal. Por outro lado, o texto levanta a questão de que a consciência moral pode ser inconsciente. Ora, se a resistência empregada por ela e o sentimento de culpa, na maioria das vezes é inconsciente, então a consciência moral é menos consciente quanto imaginávamos. Pensando a constituição do Supereu, reconstruímos sua origem nas primeiras identificações do sujeito que, após precisar abandonar um objeto, introjeta-os por meio da identificação, assumindo os traços do objeto. Isto posto, o próprio Eu se coloca como novo *objeto* ao Id, transformando a libido objetal em narcísica (FREUD, 1923/2006g).

O autor insere aqui o conceito de Ideal de Eu, fundamental no entendimento do Supereu: tendo o sujeito experienciado o narcisismo primário em sua infância, estado de perfeição único, ele busca recuperá-lo quando adulto por meio de seu Ideal de Eu. Este ideal projetado é o substituto do narcisismo perdido em sua infância. O Supereu está relacionado às primeiras identificações que o sujeito realiza com seus pais, além das consequências do complexo do Édipo. Neste momento, após o investimento nos pais, é necessário o abandono destes objetos para a dissolução do complexo e o sujeito renuncia à pulsão por medo de agressão por parte da autoridade externa. Deste modo, o Supereu é construído dado esta renúncia pulsional que o cria e posteriormente, esta instância pedirá mais renúncias pulsionais. Uma reviravolta na compreensão da agressividade envolvida é que ela não vem da autoridade, mas da própria criança frente a ela. Como uma forma de lidar com essa perda, o Eu introjeta traços destes objetos perdidos, buscando se oferecer como objeto de amor para o Id (FREUD, 1921/2006, 1923/2006g).

Todavia, o psicanalista argumenta que ao transformar esta libido objetal em narcísica, há um abandono das metas sexuais. Desta maneira, há uma disjunção das pulsões de vida e de morte, abrindo caminho para a emergência de um Supereu cruel, exigente e destrutivo. Neste sentido, o Supereu herdará do complexo de Édipo, os ideais do Supereu dos pais, mas também os restos das pulsões incestuosas e de parricídio presentes neste complexo. Tal situação faz com que os sentimentos de culpa e de agressividade estejam presentes nesta instância. Com isto, temos uma perda da felicidade interna pelo sentimento de culpa, criando um mal-estar (FREUD, 1921/2006j, 1923/2006g).

1.5 Complexo de Édipo: querela familiar e sadomasoquismo

Freud explicita que a identificação primordial que temos é pelo pai da horda pré-histórica, mas este processo se repete na constituição da criança no Complexo de Édipo. Se o que dá origem ao Supereu é o fim do complexo de Édipo, podemos nos perguntar o porquê e como esse processo ocorre. É exatamente isso que Freud tenta responder em seu texto *A dissolução do complexo de Édipo (1924/2006a)*. O Édipo é o fenômeno central do período sexual da primeira infância: chegando à fase fálica, as crianças se deparam com a ameaça de castração (menino) ou castração como fato consumado (menina). No menino, ao manipular seu órgão sexual, ele seria repreendido pelos pais, sendo ameaçado de perdê-lo (FREUD, 1924/2006a).

Além disso, o texto apresenta que a situação edípica se desenrola neste momento e a criança pode desejar a mãe, rivalizando com o pai, ou desejar substituir a mãe e ser desejada pelo pai. Apesar das repreensões, a criança ignora a castração até vislumbrar a mãe castrada. Essa visão coloca fim nas duas possibilidades de satisfação, seja como pressuposto (desejar o pai) ou como castigo (desejar a mãe). Diante desse conflito entre interesse narcísico e investimento libidinal, comumente o Eu da criança vence e se afasta do complexo de Édipo. Isto posto, diferente de uma ideal destruição completa do Édipo, o menino introjeta a autoridade do pai, formando o âmago do Supereu, perpetuando a proibição do incesto. As tendências libidinais ou serão dessexualizadas e sublimadas ou inibidas na meta, transformando-se em ternura (FREUD, 1924/2006a).

Dessa forma se salva o genital, mas o paralisa: é o início do período de latência. É interessante aqui os resquícios e cuidados que Freud tem ao falar do Édipo da menina. Se a castração é fato consumando pela menina, o que a faria se submeter à autoridade e desenvolvimento de seu Supereu? Freud diz que a menina ainda reluta: tem a esperança que seu pênis ainda cresça ou tenta compensá-lo gerando um filho de seu pai. Mas não há um forte motivo para a construção desta instância, sendo muito mais consequência da educação e intimidação externa que ameaça com ausência de amor (FREUD, 1924/2006a).

Destarte, o autor considera que o que resulta do Édipo é o Eu e o Supereu que conserva o caráter do pai, sendo o advogado do mundo interior, criando uma oposição entre o real (Eu) e o psíquico (Supereu). Freud ainda introduz sua nova teoria pulsional de Eros e Tânatos, asseverando que na dissolução do complexo de Édipo, o Eu dessexualiza ou sublima a libido do Id e busca ser seu objeto pelas identificações que realizou. Todavia, isso acarreta uma disjunção pulsional: tendo a dessexualização de Eros, o que permanecerá no núcleo do

Supereu é Tântatos, instaurando um Supereu agressivo e sádico para com o Eu masoquista (FREUD, 1923/2006g).

Freud percebeu estas dinâmicas ao perceber que muitos pacientes tinham uma reação negativa ao tratamento, não aceitando elogios ou melhoras. Por seu sentimento de culpa, agiam com se devessem sofrer e que não mereciam melhora. Nas estruturas, inclusive, vemos que tais proibições são ainda mais fortes na neurose obsessiva. O Supereu sabia mais sobre o Id do que o Eu e agora o pune por conhecer os desejos mais profundos do sujeito no complexo de Édipo. Diante dos impulsos agressivos do Id, constitui-se um Supereu punitivo que pune o Eu de seus impulsos (FREUD, 1923/2006g). Na melancolia, caso de forte ação do Supereu, o sujeito se identifica com o objeto, reconhece-o como culpado e se submete ao castigo. A histeria se mantém distante do material que remete ao sentimento da culpa

Não obstante, em seu texto *O problema econômico do masoquismo* (1933/2006i), apresenta-se a especificidade deste modo em que, no masoquismo moral, o que importa é o sofrimento mesmo: diante de um sentimento de culpa e da necessidade de punição, uma pulsão de destruição advinda de um Supereu sádico, opera sobre o Eu masoquista (FREUD, 1933/2006i). Mas como é possível existir o masoquismo, se o Id se regula pelo princípio do prazer? O princípio do prazer trabalha a favor da pulsão de morte, por buscar a diminuição das tensões até um nível de estabilidade inorgânica. Entretanto, as pulsões de vida conseguiram apoderar-se de uma cota de regulação da vida, criando ligações libidinais modificadas pelo princípio de realidade. Além disso, estas duas pulsões toleram-se mutuamente, coexistindo (FREUD, 1924/2006i).

À luz deste esclarecimento, o texto elenca três tipos de masoquismo: erógeno, feminino e moral. O feminino consistiria em conteúdos de ser amarrado, espancado, etc. como se fosse uma criança travessa. Ele é denominado dessa forma por frequentemente envolver situações femininas como ser copulado, castrado e dar à luz a um bebê. Sobre sua dinâmica, explicita-se que a libido desvia a pulsão de morte para o exterior como pulsão destrutiva e uma parte é colocada a serviço da função sexual. Entretanto, outra parte ainda fica libidinalmente presa no Eu, constituindo-se no masoquismo primário. Até o sadismo exteriorizado pode voltar novamente como masoquismo secundário. Nas fases de desenvolvimento, ainda podemos vê-lo como medo de ser devorado (fase oral), desejo de ser espancado (anal-sádica) e castrado (fálica) (FREUD, 1924/2006i).

Por sua vez, temos o masoquismo moral que vai além. Freud argumenta que, para ele, o próprio sofrimento que importa, independente de onde vem: ele sempre está disposto a se

submeter ao sofrimento. Nele também encontramos o sentimento de culpa como necessidade de punição. Tal processo se origina da tensão entre Eu e Supereu. O Supereu, por sua vez, é um agente duplo: representa o Id e contém resíduos da pulsão destrutiva e também representa o mundo externo pelas figuras que se baseou em sua constituição. Portanto, ele é fonte de nosso próprio senso ético. Com o passar do tempo e o desligamento dos pais, estas figuras perdem um pouco do seu espaço e o Supereu ainda recebe influências de autoridades, professores, heróis e da força do Destino (FREUD, 1924/2006i).

1.6O Supereu mais além: sociedade e sujeito

Diante do exposto sobre a dinâmica do Supereu no sujeito e na cultura, podemos investigar sua participação em situações que vivemos todos os dias, por meio do texto *Psicologia das massas e Análise do Eu* (1921/2006j) que continua alguns desenvolvimentos escritos em *Totem e Tabu* (1913/2006l) e *Sobre o Narcisismo* (1914k). Ele foi considerável por buscar compreender processos culturais de massa por meio da psicologia individual e por desenvolver ainda mais sua teoria sobre as instâncias psíquicas, sendo mais explicitadas posteriormente em seu trabalho *O Eu e o Id* (1923/2006g). Ressaltam-se na obra, novas considerações freudianas sobre a identificação. Este processo seria a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa, sendo muito importante no Complexo de Édipo. Além deste período, a identificação também poderia ocorrer substituindo um objeto de amor ou como sintoma, no desejo de estar naquela mesma situação. Tais circunstâncias dizem de uma dinâmica psíquica em que o sujeito se coloca diante de um objeto ora como “querer ser” (identificação), ora como “querer ter” (escolha objeto) (FREUD, 1921/2006j).

Utilizando estes constructos teóricos, Freud formula que, em grupos primários com um líder, o que ocorre é uma ligação entre os participantes que colocam um único objeto no lugar de seu Ideal de Eu, identificando-se uns com os outros. Por conseguinte, o sujeito abandona seu Ideal de Eu pelo Ideal do grupo corporificado na figura do líder. É válido se atentar que o autor teoriza a possibilidade do Ideal de Eu e o Eu poderem estar mais próximos, podendo até se fundirem ou estarem distantes. Deste modo, numa fusão entre os dois, o sujeito entraria num estado de mania, triunfo e autossatisfação por não ser perturbado por nenhuma autocrítica e pela abolição de suas inibições. A melancolia, por seu turno, seria a expressão de um agudo conflito entre Eu e seu ideal, em que o Ideal de Eu incessantemente condena o Eu. Na neurose ocorre um conflito entre Eu e Id e na psicose entre Eu e mundo externo. Estas construções necessitam ser analisadas para nossa compreensão, pois

mudanças substancialmente com a construção do conceito de Supereu. Tendo erigido o conceito de Supereu em 1923, Freud retifica o texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2006j), defendendo que, o que é colocado em um mesmo lugar nos sujeitos não seria o Ideal de Eu, mas o Supereu, criando uma identificação entre os integrantes da massa. (FREUD, 1921/2006j, 1934/2006e; 1933/2006f).

Para analisar os fenômenos de massa, o autor se utiliza de sua teoria da libido. Seria essa energia, as pulsões sexuais ou de amor, que constituem a essência da alma coletiva, por ser aquilo que liga as pessoas e o que nos faz ter uma necessidade de estar em acordo com os outros pelo amor. Para exemplificar, o texto cita duas massas artificiais: a igreja e o exército. Ressalta-se ainda que elas são massas com líder, o que as diferencia das multidões. Apesar de haver uma coerção externa para evitar sua dissolução e mudança, existe nessas massas a crença em um chefe supremo que ama a todos de forma igual, sendo o substituto paterno. Destarte, os indivíduos se ligam entre si por sua ligação com o líder. A partir destas duas ligações, os indivíduos passam por uma mudança e tem sua personalidade limitada. Enfatiza-se ainda que tais grupos possuam uma ligação de amor entre os seus e de crueldade para os que estão de fora (FREUD, 1921/2006j).

Freud enfatiza que a identificação é a mais antiga ligação afetiva a outra pessoa. O menino, em sua infância, frequentemente, identifica-se com o pai e investe sua libido na mãe. A identificação possui dois lados: ao mesmo tempo em que cria um sentimento de ternura, também cria um sentimento hostil que busca a eliminação para substituir. Sendo o tipo de ligação mais antigo, uma escolha objetal pode regredir para uma identificação. Desta maneira, teríamos três ocasiões de identificação: como forma original de laço, regressiva ou pela percepção de qualidade comum compartilhada. Este terceiro caso é o que vemos tanto em *Totem e Tabu* (1913/2006l) e na massa: a qualidade em comum compartilhada é o líder, sendo que ele é colocado no lugar de ideal de Eu (FREUD, 1921/2006j).

Retomando seus estudos sobre a horda primeva, o psicanalista defende que a massa regredir a uma atividade primitiva da horda. O homem *primevo* estaria virtualmente conservado em cada indivíduo, sendo possível esse retorno. O líder corresponderia ao chefe da horda, desinibido e narcísico que submete seus filhos. Por uma idealização, os integrantes da massa se sentem amados pelo pai – frente à hostilidade do chefe. Tanto hipnotizador quanto líder despertam uma porção arcaica desta herança, assim como na relação infantil com os pais. Portanto, o líder é o ideal da massa que domina o Eu no lugar do ideal do Eu. O autor ressalta algumas complicações, visto que cada sujeito é componente de muitos grupos, possui

múltiplos laços por identificação e construiu seu ideal de Eu segundo diversos modelos, além de poder existir certo nível de independência e originalidade em alguns indivíduos. Mas, em geral, só é necessário ao líder possuir de forma acentuada os atributos típicos desses indivíduos e dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal. A partir da própria necessidade de um forte chefe, a própria massa dota-o de um poder que ele não poderia reivindicar. Por conseguinte, ocorrem duas formas de ligação: uma por identificação e outra por colocar o objeto no lugar de ideal de Eu. (FREUD, 1921/2006j).

Em alguns momentos, ainda temos certas declarações freudianas que nos levam mais além em nossa visão sobre o Supereu na cultura. Uma delas é que ele teria origem nas figuras notáveis de um povo, com suas exigências ideais e sua norma ética. Ele ainda frisa que há grandes possibilidades para quem investiga o papel desempenhado pela Supereu na Cultura, mas não podemos esquecer que se trata de uma analogia da psicologia individual. Ademais, nas *Novas Conferências Introdutórias (1933/2006f)*, há a retificação de algumas ideias freudianas. Estando já no final de sua obra, o autor entende que as novas identificações que ocorrem ao longo da vida do sujeito modificam apenas seu Eu e não o Ideal de Eu, como pensava em suas obras do ano de 1921. Desta maneira, ele compreende que o passado e a tradição da raça e do povo prosseguem vivendo nas ideologias do Supereu e apenas muito lentamente cedem às influências do presente, desempenhando um grande papel na vida dos humanos, independentemente das condições econômicas. Destarte, Freud critica as teorias materialistas por acreditarem que a ideologia é composta apenas pelas superestruturas e suas relações com a economia. Há uma verdade nisso, mas não toda (FREUD, 1930/2006c, 1933/2006f).

No primeiro capítulo do *Esboço de psicanálise (1940/2006b)* temos a oportunidade de ver Freud retomando ainda seus conceitos sobre o aparelho psíquico, já no fim de sua obra. Entretanto, há algo de muito importante apresentado sobre o Supereu: que ele é influenciado não apenas por pais e autoridades, mas também por tradições transmitidas pela família e pelas exigências do *milieu* social que representam (FREUD, 1940/2006b). A partir dessas articulações freudianas, compreendemos que o Supereu remete-nos tanto à nossa origem filogenética quanto à sua atualização na história individual de cada um no complexo de Édipo. Como Freud nos relata, o Supereu está intimamente relacionado com o vínculo que cada sujeito cria com a sociedade, sendo uma instância que instaura o social dentro do individual. Entretanto, o Supereu possui suas ambivalências: representa o Id e contém resíduos da pulsão

de morte e representa o mundo externo pelas figuras edípicas que se baseou para sua constituição (FREUD, 1913/2006l; 1924/2006i; 1930/2006h).

Durante o Édipo vislumbramos um processo de identificação com um dos genitores devido à renúncia de objeto libidinal que é colocado à criança pelas proibições do incesto e parricídio. Sendo assim, há a introjeção de traços do objeto de amor no próprio Eu, tornando-se ele mesmo objeto de amor do Isso. Desta forma, o sujeito busca recuperar o narcisismo primário perdido, instaurando o Ideal do Eu. Entretanto, esta saída possui suas consequências: a perda da composição sexual do investimento libidinal renunciado e sua direção ao Eu ocasiona a predominância da pulsão de morte em cena e o Eu como alvo dessa agressividade. Desta maneira, erige-se um Supereu cruel que conhece profundamente os desejos incestuosos e parricidas do sujeito, buscando culpá-lo e puni-lo por isso (FREUD, 1914/2006k; 1921/2006j; 1923/2006g; 1924/2006a).

Um ponto interessante é a importância dada ao Amor na economia pulsional. Mesmo considerando que a saída do Édipo seja a escolha pelo interesse narcísico em detrimento do investimento libidinal, não seria também uma forma de conservar este amor, mesmo que inibido na meta? Não é o que Freud afirma diante das dificuldades de explicar o Supereu na menina? Ele ainda nos confirma isso ao dizer que o Amor é a forma mais efetiva de ligar as pessoas e a agressividade – seu duplo – é direcionada para outros objetos. Na constituição do Supereu vemos um mesmo processo: há a instauração do vínculo com a sociedade com Eros e o Eu masoquista sofre a hostilidade advinda pelo Supereu. Mas estas divisões nunca são perfeitas: ambivalência permanece e o sujeito ainda mantém certa agressividade para com a sociedade por suas repreensões e Amor ao Eu pela busca do narcisismo primário por meio do Ideal do Eu (FREUD, 1923/2006g; 1924/2006a; 1930/2006c; 1933/2006f).

Investigando os fenômenos sociais, vemos novamente a importância do par Amor/Ódio – ou pulsão de vida e pulsão de morte - e da identificação ao se tratar do Supereu: os sujeitos se identificam com o líder, acreditando que ele os ama (por projeção de sua ambivalência Amor/Ódio) e o viés agressivo, por sua vez, é direcionado para pessoas fora do grupo. Freud entende que os sujeitos se identificam e se ligam entre si por realizarem um mesmo processo: colocar o líder na posição de Supereu. Investigando ainda as assertivas do autor, vemos que ele parece divergir várias vezes ao pensar se o Supereu pode ser influenciável ao longo da vida por autoridades e idealizações individuais e coletivas. Superficialmente, ele afirma que as ideologias do Supereu prosseguem vivendo e só mudam lentamente e que apesar de alguns autores partirem de uma perspectiva social da Ideologia,

poderíamos investigar o componente psicológico que também faz parte deste processo (FREUD, 1924/2006e; 1930/2006c; 1933/2006f; 1939/2006d; 1940/2006b).

Já em Lacan vemos uma distinção: o Supereu seria uma instância independente do Ideal do Eu. Mesmo que eles possam se articular e retroalimentar, eles possuem um funcionamento próprio. Assim, o Supereu se define como o imperativo do gozo, daquilo que ultrapassa o princípio de prazer. Sua gula é insaciável e estrutural. Sua imposição retoma as articulações freudianas da horda *primeva*: é a imposição do pai original pelo gozo, pela não castração. Há sempre uma ordem impossível, que endivida o sujeito, culpa-o, pune e constrange (PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020). O Supereu seria um enunciado colocado em primeiro plano por um evento traumático reduzindo a lei a uma ponte com caráter inadmissível e não integrável, sendo uma instância cega e repetitiva. Assim, o Supereu é a parte incompreendida da lei que não pode ser simbolizada e que permanece no real. Ele constrói sintomas neste ponto que a lei não é compreendida pelo sujeito, mas que ele desempenha (LACAN, 1985). Estas são as falhas do pai com o qual o sujeito estaria condenado a reproduzir em sua vida nos imperativos do gozo. (PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020).

Além disso, o Supereu se constitui como *objeto a*, muito antes desse objeto ser objeto causa de desejo. Ele aparece primeiro como objeto *Voz*, a partir da intromissão do Outro na criança antes dela se constituir como sujeito, incorporando-se como Supereu. Esta instância *Voz* é pulsional, primitiva e implacável, sendo uma das roupagens do *objeto a* durante a constituição do sujeito. Sendo um resto do Real, o Supereu não é assimilado, mas apenas incorporado. É um externo que se internaliza sem assimilação, para sempre externo no sujeito: uma *extimidade*. Assim, é suporte para a função de vazio do Outro como tal. Ele escapa da simbolização desde sempre, por ser aquilo do Real que a linguagem não consegue recobrir. (PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020).

Sobre sua ligação com a Lei, Lacan considera o Supereu uma lei desprovida de sentido. É uma lei insensata: a um só tempo Lei e sua destruição. Ele cinde o mundo simbólico do sujeito em dois: uma parte reconhecida e uma parte inacessível (LACAN, 1979). É até possível que ele sirva de apoio à consciência moral, mas ela não teria relação com suas imposições mais obrigatórias de gozo (LACAN, 1997). ŽIŽEK (2010), ainda nos remete à Ética nesta instância, apresentando a distinção entre Eu Ideal, Ideal de Eu e Supereu feita por Lacan: o Eu ideal é a autoimagem idealizada do sujeito, o Ideal do Eu é a agência que tentamos impressionar; o Outro; o ideal buscado; e o Supereu seria esse revés do Ideal do Eu, em seu teor vingativo e punitivo, sendo respectivamente instâncias do imaginário, simbólico e

real, reafirmando o caráter não simbolizado e de gozo do Supereu. Em sua dinâmica, vemos que o Supereu é intratável. Na análise não é possível fazer negociações com ele, mas apenas a busca pela transposição do gozo, um saber fazer com ele para possibilitar o encontro do sujeito com seu desejo. Ademais o Supereu pode se utilizar de tudo em busca do gozo, desde o Ideal do Eu aos romances familiares, da cultura, dos modos de gozo que capturam o sujeito, tudo em nome de um excesso cada vez maior (PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020).

Por fim, podemos compreender algumas diferenças do pensamento freudiano para o lacaniano que nos levam a novas áreas de investigação. Diferente de Freud que considera o Supereu uma marca de ligação do sujeito com a sociedade, Lacan demarca-o como imposição do Pai original não castrado e a serviço do gozo e não da sociedade. Sua origem demarcada por Freud pelo fim do Édipo também é reinterpretada por Lacan no nível linguístico como aquilo que é incorporado do real que a linguagem não conseguiu recobrir. Ademais, a ambivalência do Supereu vista nas construções do pai da psicanálise é compreendido pelo segundo autor como uma confusão entre Ideal de Eu e Supereu. Desta maneira, a identificação nos processos de massa se daria no nível do Ideal do Eu, do Outro, assim como as mencionadas ideologias que também fariam parte desta instância. Entretanto, se o Supereu não tem a ver com estas idealizações ou ideologias, nós sabemos que ele pode se articular com o ideal de Eu, inclusive com o Édipo, a cultura e a sociedade em sua busca implacável e imperativa de gozo. Frente a isso podemos nos beneficiar de uma investigação desta instância lacaniana, o Outro, para destacar sua relação com o Supereu e suas reverberações na ideologia em nossa realidade social, sendo o tema de nosso segundo capítulo.

CAPÍTULO 2

O GRANDE OUTRO E SUAS FACES

O conceito de Outro, construído ao longo do ensino de Lacan, possuiu diversos desenvolvimentos por meio de suas investigações sobre os registros simbólico, imaginário e real. Destarte, encontramos as faces do Outro no pequeno outro, construção imaginária do Eu; o Outro como tesouro dos significantes e do inconsciente, no campo simbólico; o objeto pequeno *a* e os laços sociais no real; e o *Héteros*, o Outro gozo do feminino (RAVASIO, 2016). Assim, o autor compreende que estes três registros são indissociáveis, sendo os três responsáveis pela constituição do sujeito. Mesmo que no espelho haja uma constituição da matriz imaginária do Eu, o sujeito como falante possui uma falta original que é preenchida pelo simbólico. Tal falta originária diz da diferença entre demanda e necessidade que se origina na entrada do sujeito na linguagem e no mundo dos homens – tornando-se um *fallasser* (RAVASIO, 2016).

Assim, a realidade seria a montagem do simbólico e do imaginário frente ao real. Tal conceito aproxima-se da noção de realidade psíquica de Freud, mas realiza um corte ainda mais profundo: o real não é uma realidade material apenas ignorada ou recusada, mas algo que é impossível de ser concebido pelo sujeito, não fazendo parte de sua realidade (JORGE, 2000). Dessarte, o discurso concreto é o campo da realidade transindividual do sujeito, sendo o simbólico, o imaginário e real os registros da realidade humana. Em seu texto *De Uma Questão Preliminar A Todo O Tratamento Possível Da Psicose*, Lacan (1966/1998) ressalta que o campo do Outro é constituído por cadeias significantes que determinam a realidade, condicionando o *perceptum* do sujeito. Em seu esquema R, particularmente, ele define a realidade como encobridora do real, tendo uma estrutura imaginária e apoiada no simbólico (SCIUTTO, 2020).

2.1 O outro e a constituição do Eu

Uma das primeiras construções de Lacan (1949/1998) sobre o Outro, remonta ao seu texto *O estágio do Espelho como formador da função do Eu*. Desse modo, na constituição do sujeito, sua primeira relação com a realidade enquanto *infans* é com sua mãe, este outro imaginário e semelhante. Isso é o que possibilita uma primeira simbolização: o par presença/ausência. Desta maneira, a introdução à realidade é produzida no humano em seu

contato com o significante, principalmente através da palavra e da voz do outro (Sciutto, 2020). Apropriando-se da experiência do estádio do espelho descrita por Henri Paul Hyacinthe Wallon (1879-1962), em que descreve como a criança, entre seus seis e dezoito meses, identifica sua imagem em um espelho, Lacan propõe que este momento é fundamental na formação do Eu. Neste estádio, há uma imagem cristalizada do Eu do sujeito, que vai se constituir como possibilidade de organização do imaginário. Além disso, permite a ele se localizar na realidade, iniciando suas primeiras identificações no campo do simbólico. É este momento que o corpo, antes visto como fragmentado, é reconhecido como uma totalidade. Lacan ainda assevera que a predominância do Eu como sistema percepção-consciência se apaga ao percebermos sua constituição alienante pela imagem do outro, tratando-se de uma função de desconhecimento (LACAN, 1949/1998).

Entretanto, neste processo de identificação espacial, o Eu erige uma identidade alienada, pois é construída a partir deste outro que o nomeia e confirma sua identificação como Eu, que marca com sua estrutura rígida todos seus desenvolvimentos posteriores. Assim, é neste momento que o saber humano se constitui como atravessado pelo desejo do Outro que diz ao sujeito quem ele é e quais ideais ele deve seguir. Desta maneira, tudo aquilo que venha a tentar comparecer como pulsão, o saberpulsional para sempre perdido diante do atravessamento do sujeito pelos significantes, sempre será visto pelo Eu como um perigo e alvo de censura (LACAN, 1949/1998). Deste modo, temos a formulação do Eu ideal, núcleo do narcisismo primário e modelo de construção do Ideal de Eu, por meio da inserção do sujeito no campo da linguagem (RAVASIO, 2016).

Podemos verificar este movimento no mito de Narciso: o enamoramento e o júbilo diante de sua própria imagem refletida, mas que não se reconhece – ele é visto como um outro. No estádio do espelho vemos esse mesmo amor a si mesmo através desta imagem do outro que constitui o Eu. Assim, o mundo visual se instaura no sujeito como narcísico: o mundo é o espelho em que o Eu se vê. O outro é o espelho onde a criança se vê e se acalma por ajustar sua imagem enquanto Eu ideal às reações que vem do Outro que são originárias do Ideal do Eu. Consequentemente, a partir desta experiência podemos compreender o gozo escópico que faz com que o olhar seja um dos objetos que encarnam o *objeto a* (QUINET, 2012).

Portanto, o imaginário seria o registro de nossa consciência, o que dá sentido às coisas a partir de uma assunção ilusória de Eu indivisível através da identificação com o outro. Há uma satisfação narcísica ao se descobrir como um Eu corporal, sendo sua base imaginária e de suas identificações especulares. Consequentemente, a consciência é uma instancia enganosa

porque vê o mundo como um espelho que reflete seu próprio ponto de vista: vê o outro como reflexo de si. Desta forma, o conhecimento produzido pelo Eu se configura como desconhecimento, por sua origem da projeção da imagem de si no mundo: há uma projeção da consciência sobre os objetos. Assim, Lacan considera ser o Eu uma instância do desconhecer (QUINET, 2012).

Tal imagem alienada do Eu é vista pelo sujeito como um outro, um intruso, que rivaliza pela posição imaginária: o Eu é um outro para o sujeito. Destarte, o Eu lida com os outros desconhecendo o Outro do inconsciente que o determina como sujeito. O pequeno outro se torna seu Eu ideal, mas por se constituir pelos significantes do Outro, constitui-se como Ideal do Outro I(A). Será ainda o Supereu que permanentemente irá comparar essa instância ao Eu ideal, por meio de sua vigilância (olhar) e crítica (voz), salientando a aproximação ou distanciamento dos significantes do Ideal do Eu imaginários pelo Eu ideal i(a) (QUINET, 2012).

2.2 Outro como lugar do simbólico

Lacan iniciou seus estudos a partir de suas críticas aos pensadores e psicanalistas pós-freudianos de seu tempo, considerando a necessidade de se retornar aos conceitos de Freud. Entretanto, ele retorna aos textos freudianos fazendo uso de seus estudos no campo da linguística e da matemática. Assim, ele defende a importância da linguagem para a Psicanálise e para a constituição do sujeito. Para Lacan, é a linguagem que funda o sujeito enquanto ser humano e é por meio dela que é possível desenvolver o trabalho de análise através da fala (LACAN, 1953/1998). Destarte, Lacan é categórico na defesa da importância da linguagem. A Psicanálise seria o campo das incidências da ordem simbólica sobre a natureza do humano. É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas. Assim, remontando às estruturas freudianas de lida com a castração, Lacan considera que tais estruturas se fundam de acordo com a relação do sujeito com o Nome-do-Pai, um significante primordial que organiza a estruturação da realidade do sujeito em sua interação com o Outro, resultando (com sua presença ou ausência) nas estruturas neuróticas, psicóticas e perversas (LACAN, 1953/1998).

Desse modo, o Outro no campo simbólico representa o tesouro dos significantes, o lugar da linguagem para o sujeito, habitando sua verdade. É nesta alteridade com o Outro que encontramos o estranho que nos constitui, *êxtimo*, que marca o traço da cultura no sujeito que se modifica na relação com os significantes e seus deslizamentos (RAVASIO, 2016). O Outro é o discurso do inconsciente, a alteridade do eu

consciente, o lugar que se coloca em questão para o sujeito sua existência, seu sexo e sua história. Desta maneira, o sujeito é constituído por este Outro da linguagem ao adentrar no mundo dos falantes, sendo determinado pelos significantes do Outro. Ele não é definido pelos significantes, mas apenas representado por um significante para outro significante. É possível que alguns destes significantes se coloquem como uma obrigação, a partir da alienação aos significantes do Outro, situação que a análise busca destituir, possibilitando novos deslizamentos (QUINET, 2012).

O inconsciente ser o discurso do Outro não apenas indica que ele é estruturado como uma linguagem, mas que o lugar do Outro se faz como lugar do código pessoal dos significantes do sujeito. Ele é o conjunto de significantes que marcaram o sujeito em sua história, desejos e ideais. O sujeito não se coloca como autônomo, mas determinado pelo Outro do inconsciente que se estabelece como uma *heteromania* radical. Tal constituição pode ser observada no Complexo de Édipo. Durante este complexo, o primeiro a encarnar o Outro para a criança é a mãe. Na relação mãe/bebê, a criança se torna objeto de gozo desse Outro. É apenas a partir do desejo dessa mãe apontando para a falta e insuficiência do *infans* como objeto de satisfação, que o bebê pode se constituir como sujeito (QUINET, 2012).

Para isso, é necessário que o Nome-do-Pai opere, fazendo um corte nessa relação alienante. O Nome-do-Pai se refere a uma metáfora paterna. Ele é o pai simbólico, o pai morto do mito de Freud, que confere autoridade à Lei, instaurando uma articulação numa certa ordem significante, possibilitando uma autenticação da mensagem do sujeito que é reconhecido pelos outros e pelo Outro. É esse processo que possibilita uma estruturação moral, a relação do sujeito com a realidade e legitima sua assunção do sexo. Tal operação substitui o significante do desejo da mãe, pelo significante Nome-do-Pai (LACAN, 1957-58/1999). A inclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro dá acesso à significação fálica para que o sujeito se coloque como homem ou mulher na partilha dos sexos. Há também uma perda de gozo neste processo e a instauração da lei simbólica. Entretanto, esta lei que se institui não é absoluta: não há um significante no Outro que o garanta como verdade, mas apenas o significante- \varnothing que representa esta falta primordial na relação do sujeito com a linguagem. Desta maneira, é possível a desalienação do Outro simbólico, porque não há nenhum tipo de garantia neste lugar (QUINET, 2012).

Deste modo, o Outro se apresenta ao *infans* por meio de seus semelhantes, outros, que o cuidam e o alimentam. É nestas interações que o bebê começa a ter seus primeiros contatos com o mundo humano constituído pela linguagem. A voz e o olhar serão marcados como objetos de suma importância para o sujeito, principalmente no funcionamento do Supereu.

Ademais, é este contato que faz o bebê se tornar sujeito de desejo ao se defrontar com o desejo do Outro. Além disso, é com o Nome-do-Pai que esta operação ocorre, instituindo a Lei, a falta e o desejo, sendo este significante primeiro que inicia a esteira de deslizamentos significantes que representam o sujeito e sua história (QUINET, 2012).

2.3 Objeto pequeno a: desejo e gozo em causa

Uma terceira faceta do Outro é o objeto pequeno *a* que Lacan considera ser causa de desejo. Entretanto, porque este objeto causaria desejo? Podemos perceber com seus textos que o *a* representa o objeto para sempre perdido, que é extraído na operação do Nome-do-Pai sob o sujeito. Ele é da ordem do real, condensador de gozo e, por isso, buscado nas repetições do sujeito em busca desse objeto. É por isso que ele também aparece na imagem narcísica *i(a)* e na fantasia ($s \langle \rangle a$), por representar este momento mítico do Eu ideal que será buscado posteriormente como Ideal de Eu que restabeleceria o narcisismo perdido (QUINET, 2012). Sendo assim, o *objeto a* em questão jamais vai se ser encontrado, mas objetos que causem desejo no sujeito podem fazer essa função. Na articulação dos registros, ele se coloca como furo no simbólico, aquilo que é impossível de se falar. Assim, a realidade é constituída pelo simbólico e pelo imaginário, mas o real é causante, mesmo que velado (QUINET, 2012).

Outro ponto que podemos avaliar são os objetos substitutivos que ocupam esse lugar: objeto oral, anal, olhar e voz – substâncias episódicas do Outro. No objeto oral e anal temos uma demanda ao Outro (ser amamentado) e demanda do Outro (fazer suas fezes). No objeto olhar, ele se constitui como objeto de desejo ao Outro e pelo Outro: quer fazer-se ver pelo Outro. No objeto voz o sujeito entra em contato com o desejo do Outro pelos significantes que chegam do outro, pela voz da mãe. Já no caso da psicose, dada a ausência do Nome-do-Pai, o *objeto a* não é extraído, estando presente ainda no Outro sob forma de voz e olhar (QUINET, 2012). É interessante perceber que nas escolhas objetais sempre possuímos um componente narcísico e pulsional. Narcísico por sua constituição na imagem ideal refletida no espelho e pulsional por portar o *objeto a* – *i(a)*. Assim, no objeto desejado sempre encontramos um real de gozo em seu olhar e voz. Considerando o campo do gozo que o *objeto a* se insere, não poderíamos deixar de investigar sua relação com o conceito de pulsão de morte. Tal pulsão se refere ao gozo, levando o sujeito para a destruição, pois o âmbito do prazer sempre é uma satisfação parcial. A satisfação completa, o nível zero de excitação do corpo, o gozo total, é o lugar do morto. O objeto visado pela pulsão representa o irrepresentável do sexual, sendo objeto condensador de gozo, *objeto a* (QUINET, 2012).

Na fantasia, ainda vemos nestas relações objetais em que se é colocado na posição de sujeito ou de objeto de desejo do Outro. O *a* é o objeto da fantasia na qual apreendemos a realidade. Entretanto, quando o sujeito se coloca como objeto do Outro, ele identifica-se como *objeto a*, posição que pode levar à angústia no sujeito. Ademais, o *a* também é um dos nomes do Supereu enquanto objeto olhar que vigia e voz que critica ao comparar o sujeito em sua posição de objeto com o Ideal do Eu (QUINET, 2012). Lacan ainda reitera a função *mais-de-gozar* como um efeito do próprio discurso, já como uma renúncia ao gozo. Mesmo que o sujeito busque esse gozo perdido, na sua repetição, o *mais-de-gozar* já trás em si a marca da perda, da linguagem. Tal construto lacaniano é construído a partir da leitura do autor do conceito de mais-valia de Marx. Para ele, neste conceito já estamos nos deparando com o *objeto a*. Quando o mercado o define, o objeto resultado do trabalho humano, ele já carrega algo da mais-valia (LACAN, 1968/2008).

Assim, o Outro seria esse suposto lugar que daria consistência ao sujeito, entretanto, ele é barrado, não tendo um conhecimento absoluto. Além disso, o Outro tem em si uma falha, por não se saber o que ele contém, sendo assim, o lugar da verdade é vazado, sendo o *a* aquele que designa este furo no nível do Outro. O que realmente produz uma consistência e ingênua confiança de uma síntese do Eu, como verdadeiro suporte, é sua fabricação como *objeto a*. Considerando a possibilidade de nos aproximarmos do conceito de *objeto a*, Lacan demarca ainda que o próprio analista é um sintoma de uma certa incidência da história que diz de uma nova relação de saber, em que o sujeito se encontra em relação com o gozo. Assim, a Psicanálise surge a partir destas transformações do saber que concentraram a função do *objeto a* para que fosse possível pensarmos sobre ele (LACAN, 1968/2008).

2.4 Mal-estar revisitado: os laços sociais

Como mais uma forma que o Outro nos defronta, os laços sociais ou discursos, retomaremos alguns desenvolvimentos propostos por Lacan sobre as renúncias feitas pelo sujeito ao adentrar na civilização e na linguagem. Para ele, os discursos são modalidades determinadas na sociedade que regulam as relações entre dois sujeitos, em que um toma a posição de agente e o outro a posição de dominado. Estas modalidades são transmitidas de geração em geração, fazendo a manutenção da sociedade (RAVASIO, 2016). Destarte, os laços sociais são aparelhos do gozo, pois, provocam seu esvaziamento ao delimitar formas de convivências, enquadrando o gozo em formas determinadas para os sujeitos. Por se darem pela linguagem, Lacan os denomina de discursos. Entretanto, por mais que se trate de discursos,

eles estão além do campo da fala, existindo como um discurso sem palavras, como demarca o autor sobre seus efeitos: “não há necessidade de enunciações para que nossa conduta, nossos atos se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 111). Sem tais organizações, nossas inclinações seriam tratar o outro como objeto de gozo e saciar nossas pulsões eróticas e de morte. Para ilustrar seu pensamento, Lacan estruturou os discursos em quatro posições, delimitadas por duas frações, como na Equação 1 (RAVASIO, 2016).

$$\uparrow \frac{\textit{agente}}{\textit{verdade}} \rightarrow \frac{\textit{outro}}{\textit{produção}} \downarrow$$

Equação 1 – Posições dos laços sociais

Neles, revela-se a “verdade”, a partir da qual os agentes se autorizam a agir, ditando o que é esperado que o outro produza. Os quatro elementos que se permutam nestes lugares são o S1 (poder, mestre, significante), S2 (saber), □ (sujeito barrado) e *a* (objeto *a*). A partir da rotação destes elementos, construímos os quatro discursos: discurso do mestre, da histérica, do analista, do universitário e do capitalista – o discurso capitalista é apenas uma atualização do discurso do mestre. Tais discursos se referem aos atos impossíveis, reconhecidos por Freud: governar, educar e psicanalisar e dois outros salientados por Lacan: fazer desejar e fazer comprar. Nestas investigações, o psicanalista se utilizou das noções de reconhecimento de Hegel, fazendo uso das categorias de senhor e de escravo hegelianas (QUINET, 2012).

O elemento S1 é o significante, a função significante que se apoia a essência do senhor. O saber é aquilo que faz limite em direção ao gozo. O discurso toca no gozo sem cessar, posto que é dele que se origina. O S2 é o saber-fazer do escravo, mesmo que seja articulado. A filosofia mesma, por exemplo, é uma extração do saber do escravo, instaurando-o como saber do senhor. O □ é o sujeito já atravessado pela linguagem e marcado pela castração. E o *a*, como vimos, é o objeto causa de desejo, representante daquilo que é irrepresentável do real (LACAN, 1969-70/1992).

Analisando tais discursos, compreendemos que o discurso do mestre se caracteriza por ter o mestre na posição de senhor: ele depende do escravo, mas não reconhece essa dependência. Nele, S1 é o agente, sendo este um discurso de comando, assim como o universitário que utilizam a propriedade de comando do próprio significante (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016). O sujeito □ é um significante pulado na cadeia, não tendo uma identidade própria, mas sendo efeito da articulação significante. No discurso

do mestre podemos ver a identificação desse sujeito com o S1. O a aparece aqui como um objeto precioso e algamático. O agente é um semblante, pois, apoiado em sua verdade, o mestre se coloca como senhor, mesmo que o saber seja feito por um outro. O outro no mestre é o escravo, e o S1 se coloca como ditador de uma *eucracia* e o que Lacan chamava de “a dominante” o que estrutura os discursos, mostra-se como a lei no discurso do mestre (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016). Na Figura 1 podemos visualizar o discurso do mestre.

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Figura 1 - Discurso do Mestre

O discurso capitalista, por outro lado, é uma atualização do discurso do mestre, com uma modificação no lugar do saber. O S2 é um saber que não se sabe, é sempre outro significante que não se revela pelo Outro. Com o cruzamento dos elementos, não há uma possibilidade de laço social do sujeito com o outro. A relação do sujeito é com um objeto (a) fabricado pelo saber (S2). Desta maneira, o sujeito se reduz a um consumidor e seu objeto de desejo é um *gadget*, o outro do discurso capitalista. O saber é o da ciência/ tecnologia e o S1, o significante mestre, é o poder do capital. Pelo curto-circuito entre \square e a , o objeto de consumo é curto e rápido (Lacan, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016).

Estando em relação com uma coisa e não com um sujeito, o discurso capitalista promove um autismo e um empuxo ao onanismo, estruturando a economia do desejo do Outro e instaurando uma ilusão de completude com um parceiro-coisa que pode ser descartado e trocado a qualquer momento. Ele se mantém pela fabricação da falta de gozo, produzindo sujeitos insaciáveis. Esta mais-valia como causa do desejo faz com que o sujeito busque sempre mais, considerando que a obtenção deste gozo pode ser feita a qualquer custo do outro, inclusive de sua destruição: vale tudo para consumir cada vez mais (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012). Ocorre então uma transmutação da *falta-serem falta-ser-rico* e a *falta-de-gozo* em *falta-a-ter-dinheiro*. Configura-se assim uma sociedade de sujeitos inadimplentes, não sendo um discurso regulador, mas segregador, criando a proliferação de grupos marginalizados por não possuírem os objetos que o capital produz. Instaura-se a *capitalcracia*. Na Figura 2 é apresentado o discurso capitalista.

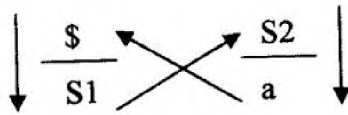


Figura 2 - Discurso do Capitalista

No discurso do universitário, impõe-se o saber, tendo como produção um aluno subversivo. O saber é o agente, reduzindo o outro a um objeto. É o Eu que predomina, considerando que o aluno não sabe. O discurso universitário também se coloca por um agente de dominação. O sujeito, por sua vez, revolta-se contra o S2, como aluno revoltado. A dominante deste discurso parte do saber e o outro deste saber é o *objeto a*, que é visto como coisa (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012). Na Figura 3, podemos verificar o discurso do universitário:

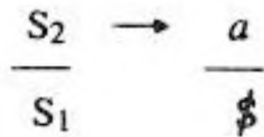


Figura 3 - Discurso do Capitalista

O discurso da histórica, por outro modo, inaugura os discursos que não se colocam pela dominação. Nele, produz-se a verdade do inconsciente, convoca-se o desejo, colocando o outro da posição de mestre para se produzir uma verdade sobre sua verdade sexual. A dominante deste discurso se colocar como sintoma é ocasionada pela contínua insatisfação da histórica com o \square . O *objeto a* sustenta a verdade da provocação do sujeito ao mestre. A histórica dá ao outro um lugar dominante, hysterizando seu discurso, solicitando que ele abandone qualquer referencia e produza significantes. Este discurso ainda se presentifica como o avesso do discurso universitário, pois coloca o sintoma como agente e faz obstáculo a continuar a obedecer ao burocrata (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016). Na Figura 4 verificamos o discurso da histórica:



Figura 4 - Discurso da Histórica

Por fim, o discurso do analista se configura como o avesso do mestre, partindo de uma posição de não saber e sendo o único que considera o outro como sujeito. Sua dominante é o mais-de-gozar, sendo o \square o sujeito da fala e o a objeto causa de desejo. Nele, desvela-se a inconsistência do S1 encarnado, mostrando que o mestre é apenas um significante. Há uma libertação do sujeito do poder mortífero das palavras que o determinam, por um processo de desalienação (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016). O discurso do analista é a histerização do discurso: é uma introdução estrutural, a partir de condições artificiais, do discurso da histérica. No discurso do analista ocorre uma *a-cracia*, o impossível de governar, sendo uma saída ao discurso capitalista pelo esvaziamento dos imperativos de gozo (QUINET, 2012). Na Figura 5 é apresentado o discurso do analista.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Figura 5 - Discurso do Analista

2.5 Héteros – o Outro gozo

Como última modalidade do Outro, Lacan escreve sobre o gozo feminino. No jogo fálico entre os sujeitos, cada um deles busca ilusoriamente uma unidade com seu objeto. Entretanto, a mulher não se encaixa completamente nesse jogo. Ela está não toda na lógica fálica, não se sujeitando inteiramente à castração. No caso dos homens, há o pai *primevo* que estabelece ao menos o Um mítico que escaparia da castração. Entretanto, essa exceção que foge à regra e dá consistência para o conjunto dos homens não existe no conjunto feminino. Dessa forma, o conjunto das mulheres não é fechado, o que não possibilita uma lei comum às mulheres (RAVASIO, 2016).

Assim, a mulher se inscreve como não toda na função fálica, tal como colocado pelo significante. O gozo feminino é um gozo Outro que é impossível, sem limite. Desta maneira, ela não se sujeita completamente ao Complexo de Édipo, não havendo um significante que represente sua posição. Consequentemente, a completude entre os sexos é impossível, não existindo a relação sexual porque há diferença nas formas de gozo. Tal lógica do gozo Outro indica as declinações de *Héteros*. Para Lacan, *Héteros* demarcaria aquele que ama as mulheres, independente do sexo dos sujeitos na oração, mas indicando aquele que ama o

Outro em sua diferença. O *Héteros* opõe-se ao poder instituído por estar fora da lógica do Um da lógica fálica. Sua importância se mostra pelo reconhecimento da diferença, possibilitando novos laços sociais. A rejeição do gozo Outro é o fundamento das práticas de segregação, de silenciamentos e de exclusão. Assim, demarca-se o *Héteros* como possibilidade de existir uma alteridade, não pelo que se vê no outro como externo, mas no reconhecimento deste próprio Outro que nos constituiu (RAVASIO, 2016).

Em suas construções sobre a sexualização, Lacan diferencia a partilha entre os sexos na diferença de gozo existente entre eles: nos homens, o gozo fálico; nas mulheres, o Outro gozo – suplementar. Sendo assim, não há complementariedade e, por isso, Lacan sustenta que não existe a relação sexual. A mulher, por mais que ainda se inscreva até certo ponto no gozo fálico, tem sua possibilidade para o além do fálico – sendo não toda fálica. Também entrariam neste campo os místicos por experienciarem este Outro gozo. Considerando que a mulher não tem um elemento que dê consistência ao conjunto fechado no gozo feminino, compreende-se que não se é possível falar de “A” mulher, mas apenas de mulheres (LACAN, 1972-73/1985).

Destarte, no caso dos homens, existe uma exceção que confere a regra, o Um, o pai *primevo* não castrado que impõe a castração aos outros do conjunto ($\exists_x \overline{\Phi_x}$) e, assim, todos os homens estão inscritos na função fálica. O homem se constituindo como castrado não pode se sentir ameaçado de perder o que já não tem, mas ele toma substitutos deste objeto. Desta forma, perder estes substitutos significaria a castração. A mulher, por sua vez, tem seu gozo dividido entre gozo fálico e não todo fálico $\forall x \Phi_x$. O primeiro remete-se ao gozo sexual, a falta no Outro, propriamente dita, enquanto o Outro gozo demarca um campo enigmático, místico e do êxtase. É um gozo para fora do significante, impossível de representar (LACAN, 1972-73/1985).

2.6 Os outros de Lacan

A partir da apresentação dos diversos significados que o Outro assume em Lacan, compreendemos como esta instância está intimamente ligada à constituição do Eu. Já nos primeiros passos da criança, ela se defronta com aqueles que a cuidam e a protegem, que desde o início lhe endereçam mensagens ainda incompreensíveis. Durante o processo do Estádio do Espelho, estes endereçamentos tomam forma e o outro diz para a criança quem ela é. Assim, instaura-se um Eu ideal, imaginário e narcísico que foi constituído pelas palavras refletidas no espelho: o Eu é um Outro. Tal processo só é possível pelo campo simbólico da linguagem. As identificações que ocorrem neste momento só são possíveis por se embasarem

no simbólico, o Outro, tesouro dos significantes. Sem ele, não haveria a inserção da criança no mundo humano, na cultura. Tal processo se realiza no Complexo de Édipo, por meio da operação executada pelo Nome-do-Pai. É este significante que demarca uma certa articulação significativa para o sujeito, determinando sua realidade. Sendo assim, o Outro é o estranho mais íntimo de nós: aparece-nos como distinto, mas nos constitui inclusive como discurso do inconsciente que se estrutura a partir do Outro (LACAN 1949/1998; 1953/1998; 1957-58/1999; RAVASIO, 2016; QUINET, 2012).

Não obstante, ainda seria impossível compreender a constituição do sujeito sem a incidência real do Outro. Neste registro descobrimos o *objeto a* que demarca um furo no simbólico: ele é irrepresentável pela linguagem: suas reverberações são inúmeras, seja como objeto causa de desejo, como objeto do Eu ideal, objeto da fantasia, Supereu ou por seus substitutos. Mesmo que seja irrepresentável e velado, ele é um objeto causante que diz tanto do desejo do sujeito quando de seu gozo repetitivo e mortífero. Por meio destas três facetas do Outro, Lacan se utiliza deste conceito para investigar as relações entre Eu e o Outro em seu nível coletivo e de alteridade. Assim, observamos que na sociedade alguns discursos são escritos numa maneira de enquadrar o gozo, delimitando as possibilidades do sujeito, assim como Freud (1930) imaginava em seu *Mal-estar na Civilização*. O jogo entre o sujeito castrado, o significante, o saber e o *objeto a*, define formas de ação em sociedade que ocorrem até mesmo como um discurso sem palavras – os laços sociais ocorrem em ato (LACAN, 1968/2008; 1969-70/1992; RAVASIO, 2016; QUINET, 2012).

Por outro lado, ainda podemos pensar na relação Eu e Outro na diferenciação entre os sexos. O gozo feminino, por não se enquadrar totalmente na lógica fálica, abre espaço para que um Outro gozo aconteça. Assim, constitui-se o *Héteros*, um Outro que demarca a diferença entre os sujeitos, funcionando fora da lógica fálica. Com ele é possível o questionamento da lei fálica que se ampara no Um, exigindo o reconhecimento do Outro, sendo um dos caminhos profícuos para a alteridade, desconstruindo discursos de segregação, de silenciamentos e de exclusão (LACAN, 1972-73/1985; RAVASIO, 2016; QUINET, 2012).

CAPÍTULO 3

A IDEOLOGIA EM ŽIŽEK

Slavoj Žižek, filósofo esloveno, tornou-se um dos grandes nomes da atualidade dentro do pensamento político de esquerda. Ele também mostrou sua importância nos estudos culturais norte-americanos por sua investigação da cultura em contraponto às abordagens relativistas predominantes. Žižek realiza um retorno a Hegel, por meio de Lacan, semelhante aos trabalhos da Escola de Frankfurt ao aproximar a Psicanálise da história das ideias para realizar uma análise social. O que é sua marca não se configura apenas como o uso de diversas perspectivas conceituais, mas sua busca em retornar o projeto racionalista moderno com objetivos de emancipação, reconhecimento e crítica da alienação (SAFATLE, 2011).

Diante de um tempo político multicultural relativista e de desconstrução da razão moderna, Žižek se utiliza de antigos conceitos do universalismo frente a este cenário teórico. Entretanto, ele não busca fornecer uma teoria normativa, mas apenas caminhos para uma ação de modernização política, sem regras normalizadoras. Sendo assim, sua teoria não busca consequências na realidade jurídica ou princípios universais, mas a ação que exatamente foge desse campo. Desta maneira, através de Lacan, Žižek compreende que a concepção de sujeito na Psicanálise tem consequências políticas e norteadoras para a práxis social em nosso tempo. Já em Lacan e mesmo em Freud, temos uma concepção que desloca a consciência do centro da razão – focada ainda no sujeito – mas fazendo uma crítica à transparência da razão e a coerência da comunicação (SAFATLE, 2011).

Neste cenário, o filósofo se questiona se seria ainda possível hoje uma crítica da ideologia. Diante de uma realidade em que o fim do mundo parece mais palatável do que o fim do capitalismo, Žižek aponta para a força da ideologia como reguladora das relações entre visível e invisível, imaginável e inimaginável, assim como as mudanças nessa relação. Um exemplo disso seria certas formações em que os sujeitos veem um acontecimento novo como algo antigo ou um acontecimento antigo como uma novidade. Portanto, quando estamos diante de uma posição ideológica, seu inverso também o é. Podemos visualizar isto quando há uma atribuição de culpa pessoal, desconsiderando-se as questões contextuais envolvidas, mas uma atribuição completa ao contexto, desconsiderando a implicação subjetiva do evento também seria ideológico. Na literatura há inúmeras noções de ideologia, indicando várias situações históricas, entretanto, apesar de adequada, esta posição pode nos levar a um relativismo historicista, transformando a ideologia em apenas expressão das condições sociais (ŽIŽEK, 1999).

Na crítica pós-moderna da ideologia, diversos pensadores buscaram apontar na ordem social os antagonismos do sistema social que são ocultados. Entretanto, o autor salienta que devemos observar não os conteúdos em si, mas como eles estão relacionados com a postura subjetiva dos sujeitos no próprio processo de enunciação. Na contemporaneidade, mais do que uma verdade ocultada, há um cinismo em que, mesmo sabendo destes antagonismos, as pessoas permanecessem na mesma posição subjetiva. Sendo assim, Žižek apresenta as diferentes abordagens existentes da ideologia e como ele as concebe. Em uma abordagem sincrônica, o autor divide o conceito em Ideologia em: em si, para si e em si e para si (ŽIŽEK, 1999).

A primeira trata-se da ideologia como um complexo de ideias que se colocam como verdade, mas ocultam interesses particulares de poder por detrás. Como crítica, os autores desta perspectiva realizaram uma leitura *sintomal* – investigaram as intenções não reconhecidas por meio de suas rupturas, assim como fez Jürgen Habermas. Desta maneira, estes autores buscaram um acesso à realidade que não fosse distorcida por nenhum discurso ideológico. Ainda nesta perspectiva, temos Roland Barthes (1915-1980) que concebeu a ideologia como a naturalização da ordem simbólica; Oswald Ducrot (1930-) que salienta a linha tênue entre descrição e argumentos naturalizados; Michel Pêcheux (1938-1983) que apresentou os mecanismos discursivos que criam uma evidência de sentido; e Ernesto Laclau (1935-2014) que afirmou que o sentido não é natural dos elementos, mas eles funcionam como significantes soltos que possuem seu significado fixado pela articulação hegemônica (ŽIŽEK, 1999).

A segunda crítica à ideologia é em sua versão em si e para si. Nesta perspectiva, considera-se a existência material da ideologia. Na religião, por exemplo, podemos verificar sua manutenção não só pela fé interna dos crentes, mas por seus próprios mecanismos que a geram. Michel Foucault (1926-1984) foi um dos autores que demonstrou como processos disciplinares funcionavam no nível do micropoder e suas consequências à ideologia. Assim, Žižek entende que, na obra foucaultiana permanece uma distância entre os microprocessos e o poder, que poderia ser compreendida pela ideologia. Louis Althusser (1918-1990) também foi outro pensador que salientou a existência material da ideologia a partir dos aparelhos ideológicos do Estado, além de Wolfgang Fritz Haug (1936-) que enfatiza que nem os próprios promotores da ideologia a levam a sério – ela é puramente instrumental e se apoia fortemente na coerção interna (ŽIŽEK, 1999).

Por fim, temos a ideologia para si, refletida em si mesma. Nesse momento, a ideologia não é mais vista como homogênea e garantidora da reprodução social, mas se configura como

processos frouxamente interligados e heterogêneos, com alcance localizado, confiando na coerção e nas normas legais do Estado. Diante de todas essas críticas à ideologia, o conceito foi progressivamente abandonado por começar a abarcar tudo e Žižek se pergunta se chegamos ao momento em que a análise do discurso mostrará que qualquer coisa da ordem do discurso é ideológica. Neste lugar, consideraríamos que tudo que vivemos são ficções simbólicas e nunca a realidade. Para ele, esta é a solução pós-moderna e a ideologia por excelência. Como alternativa, o filósofo nos propõe permanecer em uma posição impossível de tensão em que mantemos a crítica à ideologia, mas a partir de um lugar vazio. Desta forma, poderíamos reconhecer a realidade em seu caráter de ficção: é o real enquanto espectro, aquilo que não foi possível simbolizar. A ideologia consistiria, portanto, em uma aparição espectral que busca tamponar o buraco do real (ŽIŽEK, 1999).

3.1 A fantasia ideológica e o sujeito

Investigando as ideias da psicanálise e do marxismo, Žižek destaca diversos pontos destes autores para construir seu conceito de fantasia ideológica. Em Freud, ele ressalta que no sonho não nos importa tanto o seu conteúdo oculto, mas porque ele teve aquela determinada forma. Em Marx, teríamos um movimento comum: o que importa não é o cerne oculto da mercadoria, mas porque o trabalho assume a forma de valor de mercadoria. Assim, esta última se reduz a uma entidade abstrata que independe de sua natureza, possuindo um mesmo valor que outra mercadoria no processo de troca. Também vemos em Marx que o fetiche ocupa a rede positiva das relações sociais enquanto para Freud o fetiche oculta o conflito interno da qual se articula a rede simbólica. Além disso, no marxismo a ideologia é vista como um olhar parcial que deixa escapar a totalidade das relações sociais, eternizando e universalizando situações que dependem de uma conjuntura histórica e concreta. Em Lacan já temos outra posição: a ideologia é a totalidade empenhada em pagar os vestígios de sua própria impossibilidade: a historicização ultrarrápida. Se a universalização nos cega pra suas determinações sociológicas, simbólicas e históricas, a historicização oculta o verdadeiro núcleo que sempre retorna através das diversas historicizações. Destarte, existe um real da nossa civilização que retorna como o mesmo núcleo traumático em todos os sistemas sociais (ŽIŽEK, 1999).

Entretanto, para desenvolver seu conceito de fantasia ideológica, Žižek se apoia na noção de que a fantasia se instala no sujeito em seu enlace com o Outro através do objeto pequeno *a*, causa do desejo: ocorre um ocultamento no Outro que é questionado com a

pergunta “*Che vuoi?*”. Desta maneira, a realidade é uma construção fantasiosa, alicerçada no simbólico que mascara o real de nosso desejo. Destarte, vemos aqui o enlace feito por Žižek entre a constituição subjetiva e o social, principalmente pela categoria de Outro. Recordando Lacan, compreendemos que é enquanto ainda bebê que o sujeito tem sua primeira relação com a realidade, em suas trocas com a mãe, um outro imaginário. Por meio do contato com os significantes ainda incompreensíveis vindos da palavra e da voz do outro e da experiência de presença e ausência da mãe, a realidade começa a ser introduzida no sujeito. Em seus próximos meses, na experiência do espelho, já vemos a formalização de uma imagem do Eu que constitui a possibilidade de organização do imaginário. Sua apreensão como Eu permite que se localize no mundo e que se coloque diante dele por meio de suas primeiras identificações no campo simbólico (LACAN, 1949/1998; QUINET, 2012; ŽIŽEK, 1999).

Entretanto, sua constituição feita pela imagem organizada pelo Outro faz com que o Eu seja uma instância alienada e de desconhecimento. O conhecimento humano é atravessado pelo desejo do Outro que diz a ele quem ele é e o que deve seguir. Sendo assim, a consciência se forma como uma instância enganosa por ver o mundo como um reflexo de seu próprio ponto de vista. As imagens vindas do Outro se tornam o núcleo do Eu ideal e modelo do Ideal do Eu em sua inserção no campo da linguagem. Nesta construção, vemos ainda a entrada em cena do Supereu como instância de vigilância e crítica, sempre salientando aproximações e distanciamentos do Ideal de Eu fantasiados pelo Eu ideal (LACAN, 1949/1998; RAVASIO, 2016; QUINET, 2012).

Lacan é incisivo quando interpreta estes movimentos subjetivos como a evidência de que a forma como os sujeitos adentram na linguagem por meio do Estádio do Espelho (Eu ideal) e por meio do Complexo de Édipo (lida com a castração e relação com o Nome-do-Pai) estruturam a realidade do sujeito em sua relação com o Outro (LACAN, 1949/1998). Ademais, todos os significantes que constituem o que o sujeito considera representá-lo não são privativos: a linguagem sempre vem do Outro, o tesouro dos significantes. Inclusive, a própria fantasia que se configura como a saída neurótica diante da operação do Nome-do-Pai de extração do *objeto a* não é a única: diferentes posturas subjetivas no contato com a linguagem e com a castração podem delimitar outros tipos de realidade, como sabemos existir na psicose e na perversão (LACAN, 1949/1998; QUINET, 2012).

Na constituição de uma destas estruturas, o sujeito paga por sua inclusão no mundo humano – o *objeto a* é extraído pelo Nome-do-Pai (no caso neurótico), representante do real e não simbolizável pela linguagem. Ficando de fora, ele condensa o gozo e funciona como

causa de desejo dos sujeitos. Ele é um furo no simbólico que, por isso mesmo, inicia o movimento significante a partir do desejo de reencontrar este objeto mítico para a satisfação completa. Sendo assim, a fantasia se estrutura em uma busca por este objeto causador de desejo, estruturando sua realidade por um véu imaginário e simbólico frente ao vazio do real. (LACAN, 1968/2008).

Partindo destas construções lacanianas, observamos que a fantasia ideológica de Žižek(1999) segue este mesmo movimento: ela não nos oferece uma forma de fugir de nossa realidade, mas oferece-nos a própria realidade social como fuga do real traumático. Deste modo, romper com esse sonho ideológico é confrontar o real de nosso desejo que é anunciado nesse sonho. Por esta via, podemos pensar que a ideologia é uma forma de fantasia a nível social que se constrói em nosso contato com a cultura, demarcando a forma como nos identificamos e compreendemos o mundo. Apesar de enganosa e encobridora, constitui-se como nossa forma de apreensão da realidade diante de um real não compreendido por nenhum integrante da comunidade humana. Estaríamos sempre em busca deste objeto perdido, causador de desejo, ao mesmo tempo em que fugimos de sua realidade traumática: elegemos substitutos para ele como forma de satisfação pela fantasia (LACAN, 1949/1998; LACAN, 1968/2008; QUINET, 2012; ŽIŽEK, 1999).

Assim, a fantasia seria uma defesa contra a angústia, possibilitando que o sujeito invista sua pulsão em objetos e que eles adquiram valor e significação. Partindo destes pontos, Žižek apenas ampliou tal conceito para uma noção de fantasia social que determina o valor e significação da realidade socialmente compartilhada. Tal fantasia produz uma objetividade fantasmática – a ideologia. Considerando esta perspectiva, a ideologia passa a ser concebida com aquilo que bloqueia o acesso ao real da economia política em que poderíamos nos deparar com a totalidade das engrenagens de produção do sentido e de reprodução da realidade social. Portanto a fantasia não é uma ilusão que vela uma realidade psíquica positiva e recalcada, mas uma defesa contra a angústia da inadequação entre o desejo e os objetos empíricos (SAFATLE, 2011).

Um exemplo desta busca e substituição do *objeto a* pode ser vislumbrado em uma das teses de Žižek sobre o século XX. O autor defende que, durante este século, houve uma paixão pelo real, pela extrema violência como forma de destruir as ilusões da realidade social. Tal paixão também explicaria o marxismo, como ciência do real, e as vanguardas europeias em busca da Coisa em si. Assim, constituindo-se uma paixão estético-política pela ruptura, pelo niilismo e pela transgressão como representação de uma nova ordem. Não obstante, esta paixão não se concretizou nesse encontro mítico com o real, mas apenas num efeito fantasioso

e espetacular de destruição: configurou-se apenas como imagem teatral de aniquilação, uma emoção diante dos efeitos digitais que mimetizavam o real. Desta maneira, esta falsa paixão pelo real é a estratégia última para não saber dele(SAFLATE, 2011).

Vemos assim que a ideologia não é apenas uma elisão da realidade, mas a realidade mesma já deve ser concebida como ideológica. Sua existência implica um não conhecimento de sua essência pelos participantes. Ela não é uma falsa consciência do ser social, mas esse próprio ser, na medida em que ele se sustenta pela ideologia. Sendo assim, a fantasia estrutura uma validade consistente, em que nenhum antagonismo real ou inadequação tem lugar, tornando-se tudo uma positividade harmônica de um gozo sem falhas, ressalta Safatle (2011).O antissemitismo seria um exemplo de que o judeu nada tem a ver com isso, a imagem ideológica construída do judeu é apenas uma maneira de censurar a incoerência do nosso sistema ideológico. Percebemos assim que uma ideologia terá o mais alto êxito quando até fatos que a contradizem funcionam o seu favor (SAFATLE, 2011).

Em contraponto, Žižek ainda defende que é possível realizar uma crítica à ideologia, assumindo um lugar de distanciamento com a ideologia, um lugar que precisa se manter vazio - a partir do momento que o preenchemos com alguma positividade, ele se torna ideológico. Deste modo, uma verdadeira política do real seria aquela que apresenta a irreduzibilidade dos antagonismos que fundam a experiência política. É necessário um ato capaz de suportar as reverberações desse antagonismo que não cessam – uma tarefa ainda em seus primeiros passos. É possível que estes passos possam ser pensados partindo do que Lacan considera a aposta na análise: em seu termo, ela pode permitir que o sujeito resgate alguns destes elementos que participaram de sua gênese, deslocando-os de sua instância suprema. O objetivo da análise é destituir os entrelaçamentos simbólicos e imaginários mais primordiais, tirando-lhe seus sentidos fixados, fornecendo ao sujeito algum acesso ao real que estava oculto nestes eventos (JORGE, 2010; SAFATLE, 2011). Sendo assim, seria possível pensar estas destituições em nossa experiência política e social?

Considerando nossa constituição subjetiva, ainda podemos pensar em formas de lidar com a ideologia pelo entendimento que de que não há uma positividade no inconsciente – nele, estamos de frente àquilo que resiste e persiste no sujeito, afastando-se continuamente dos processos de autorreflexão. Desta forma, Žižeksegue os passos de Lacan ao dizer que o sujeito do inconsciente não possui uma identidade, uma essência, constitui-se como *façasse*, ressalta Safatle (2011). Destarte, Safatle também destaca que Žižekcompreende o sujeito como político, detendo um mínimo de liberdade por sua situação aberta nos deslizamentos significantes e em sua característica negativa. A partir disso, o autor critica a liberdade de

escolha colocada no capitalismo, pois, o desejo não se satisfaz em identidades, por não possuir um objeto fixo. Tais lugares que os sujeitos ocupam nestas identidades acabam fazendo parte do jogo do Capital ao se tornarem públicos-alvo de consumo e venda de mercadorias. O sujeito mesmo persiste em sua inadequação entre o sexual e as representações de gozo (SAFATLE, 2011).

Desta forma, a pretensa tolerância com a multiplicidade vela a intolerância diante do não simbolizável do sexual. A negação por outro lado, surge como alternativa porque possibilita um universal não substancial, uma política da universalidade da inadequação. Sendo assim, o primeiro passo é possibilitar essa liberdade negativa dos sujeitos, permitindo uma inscrição no campo do reconhecimento político. Deste modo, o pensamento do filósofo não consiste apenas em uma reivindicação da falta e da incompletude, mas uma proposta em que todo o conjunto simbólico possa ser questionado, não sendo apenas uma escolha dentro das alternativas oferecidas, mas de escolha até do próprio sistema que apresenta as alternativas (SAFATLE, 2011).

Considerando este lugar vazio defendido por Žižek e sua política da universalidade da inadequação, podemos retomar o discurso do analista para tecer elaborações sobre essa posição. O lugar do analista, assim como seu discurso, diz de uma posição vazia de não saber, avessa ao discurso do mestre, considerando o outro como sujeito. Seu movimento desvela a inconsistência de posições fixas identificatórias, libertando o sujeito de palavras que o determinam, desalienando-o. Tal posição faz frente também ao discurso capitalista por seu esvaziamento dos imperativos do gozo, questionando não só alternativas dentro do sistema, mas o próprio sistema capitalista, por ser um discurso que não realiza nenhum laço social (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016).

3.2 A Lei incompreendida: Supereu e ideologia

Dentro dos aspectos nucleares da fantasia, temos a relação dos sujeitos com a Lei. Uma de suas facetas é a crença que se constitui como radicalmente externa, mas que é incorporada nos procedimentos práticos das pessoas. A crença sustenta a fantasia que regula a realidade social. Assim, a obediência externa à Lei não é uma forma de submissão à força bruta, mas uma obediência ao *Mandamento* na medida em que ele é incompreensível, conservando um caráter traumático e não integrado da Lei, que é uma condição positiva dele (ŽIŽEK, 1999). Tal posição nos leva ao mesmo lugar subjetivo que pudemos ver nos processos de totemismo e tabu em Freud: os tabus não são respeitados por portarem uma

verdade, mas exatamente por seu elemento incompreensível e traumático, por estarem conectados ao acontecimento mítico do parricídio que os sujeitos compartilham enquanto grupo, tornando-os inquestionáveis(FREUD, 1913/2006l).

Tal lei incompreendida é o que constitui o cerne do conceito de Supereu: uma injunção vivenciada como traumática, que não pode ser simbolizada no universo simbólico do sujeito. Desta forma, a dependência da lei em relação ao seu processo de enunciação é recalcado no inconsciente pela experiência do sentido da Lei em sua fundamentação na Justiça e na Verdade. Assim, o que verdadeiramente se realça na Lei é que ela não precisa ser verdadeira, mas apenas necessária: sua autoridade não se baseia em nenhuma verdade absoluta. Podemos pensar este processo de crença das pessoas como um tipo de transferência em que ocorre um círculo vicioso da crença – as razões para acreditar só funcionam naqueles que já acreditam (ŽIŽEK, 1999).

Em Freud vemos que este conceito se aproxima e muitas vezes se confunde com o conceito de Ideal de Eu. Assim, o Supereu se mostra como uma conexão entre nossa história filogenética e nossa história individual por uma reatualização no Complexo de Édipo. Ele está relacionado ao vínculo do sujeito com a sociedade, estabelecendo a marca da cultura em cada sujeito. Entretanto, por ser herdeiro do Complexo de Édipo, o Supereu se constitui tanto pelos resíduos da pulsão de morte quanto pelas representações do mundo externo por meio das figuras edípicas: a um mesmo tempo impõe que o sujeito goze, o pune e o critica por fazê-lo ou não. Freud ainda vacila diversas vezes considerando que o Supereu pode ser influenciável ao longo da vida por processos individuais e coletivos. No fim de sua obra, ele já parece desacreditar que grandes mudanças ocorram, afirmando que só muito lentamente poderíamos ver mudanças nas ideologias do Supereu, apesar de afirmar que ele pode ser influenciado pelos pais, familiares e pelas exigências do *milieu* social (FREUD, 1924/2006e; 1930/2006c; 1933/2006f; 1939/2006d; 1940/2006b).

Já em Lacan, temos uma distinção clara entre Supereu e Ideal de Eu e muitas destas características da relação do Supereu como conexão entre sujeito e sociedade se tornam parte dos processos do Ideal do Eu que ocorrem no Outro. O Supereu em Lacan está muito mais associado a um imperativo do gozo, o que ultrapassa o limite do prazer. Sua imposição representa o Pai da horda, gozador e sem limites. Sendo assim, sua ordem é do nível do impossível e sua lei não é integrável ao simbólico. O sujeito constrói então sintomas neste ponto em que a lei não é compreendida, mas que ele desempenha (LACAN, 1979; 1997; PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020).

Entretanto, não é difícil percebermos o porquê de seu caráter inacessível: o próprio Supereu se constitui como uma das faces do *objeto a*, antes mesmo deste objeto ser causa de desejo. Ele aparece primeiro como objeto Voz e posteriormente como objeto Olhar, na intrusão do Outro na criança, antes mesmo de sua constituição como sujeito, o que faz com que seus enunciados sejam marcados por essa incompreensão e intrusão. Sendo apenas um resto do real, o Supereu não é assimilado, mas apenas incorporado – tornando-se para sempre uma *extimidade* constituinte do sujeito. Desta maneira, podemos entender sua característica de lei desprovida de sentido: o Supereu nada tem a ver com ideais da sociedade, mas se constitui em um só tempo como Lei e sua destruição. Mesmo que ele possa se apoiar em intenções morais, suas imposições obrigatórias dizem do gozo e de seu caráter não simbolizável. Diferente do Ideal de Eu que se coloca como instância simbólica, o Supereu representa o real (LACAN, 1979; 1997; PENA; MOREIRA; ANDRÉA, 2020).

3.3 O capitalismo – relação entre coisas e *objeto a*

Dentro de sua crítica à ideologia, Žižek analisa a lógica capitalista e estuda como diferentes autores interpretam a realidade social do sistema. Assim, para realiza-la, ele parte da noção de que todo universal ideológico é falso, considerando-se que sempre inclui um caso particular que rompe sua consistência, expondo sua falsidade. É o que vemos na crítica de Marx a Hegel: ao conceber a sociedade como uma totalidade racional, incluímos nela um elemento paradoxal que funciona como seu sintoma – subvertendo-a. Para Marx essa irracionalidade na sociedade é a existência do proletariado. Lacan considera que Marx descobre o sintoma ao investigar a passagem do feudalismo para o capitalismo. Neste âmbito temos o fetichismo da mercadoria em que a relação entre homens é vista como uma relação entre as coisas (ŽIŽEK, 1999).

Na sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalcadas: parecemos que as relações são dadas entre sujeitos livres – mas a verdade retorna como sintoma que subverte os pretensos ideais de liberdade e igualdade. Esses sintomas são as relações sociais entre as coisas, como sintoma histórico de conversão. Um exemplo é o verdadeiro Mal que pode se presentificar em nome do Bem supremo. Assim, como o Mal pode ser visto como uma postura ética, por não ser norteado por interesses egoístas. Nas sociedades contemporâneas, o riso e ironia são parte de um jogo cínico. Em Marx a ideologia é vista como um desconhecimento da realidade social e nossa representação distorcida da mesma (ŽIŽEK, 1999).

De outro modo, para a escola de Frankfurt não basta ver e realidade como realmente é, mas perceber que a realidade não se reproduz sem a ideologia. Para Peter Sloterdijk (1947-), a ideologia é cínica, sendo inútil a crítica clássica da mesma: mesmo sabendo das incoerências da realidade social, os sujeitos mantêm suas máscaras. Mesmo sabendo da falsidade e dos interesses ocultos por trás da universalidade ideológica, o cínico não renuncia a ela. Existiriam ainda dois tipos de cinismo: o *kynicism* e o *cynicism*. O primeiro é uma rejeição da população à cultura oficial, utilizando-se do sarcasmo e da ironia. É um tipo de cinismo pragmático que subverte o enunciado oficial, confrontando-o com sua enunciação. O *cynism*, por sua vez, é a resposta da cultura frente à subversão popular. Ela leva em conta os interesses particulares por trás dos princípios ditos universais, mas ainda tem razões para manter as aparências (ŽIŽEK, 1999).

Por meio dessa posição, o cínico se utiliza dos meios mais legitimados da sociedade para suas ações particulares, construindo-se em uma negação da negação da ideologia oficial, percebendo que a forma mais fácil de estabelecer práticas ilícitas é o processo ilícito. Diante desta ideologia cínica, seria impossível realizar uma crítica tradicional da ideologia. Mesmo que os confrontássemos com suas lacunas e conteúdos reprimidos, a razão cínica já leva em conta a sua incoerência. Perpassando a fantasia ideológica, podemos verificar um movimento semelhante na relação dos sujeitos com o dinheiro: eles sabem das relações envolvidas na construção do valor, mas agem como se o dinheiro fosse a encarnação da riqueza. São feticistas na prática e não na teoria. Entretanto, o que eles não percebem é que, ao agirem assim, estão sendo guiados pela ilusão feticista em sua realidade social (ŽIŽEK, 1999).

No capitalismo, a contradição está contida em seu próprio conceito. É essa contradição interna que obriga o capitalismo a um desenvolvimento incessante de suas próprias condições de produção. O poder como a própria aparência de impotência— coincidência entre o limite e o excesso, entre falta e o excedente, é precisamente *o objeto a* lacaniano, do resto que encarna a falta constitutiva do sujeito. Para entendermos melhor como este sistema funciona, podemos partir do discurso do capitalista que explicitamos como categoria do Outro: ele se constitui como uma atualização do discurso do mestre, mas que, pelo cruzamento de seus elementos, impossibilita-se o laço social do sujeito com o Outro. A relação do sujeito se faz com um objeto fabricado pelo saber. O sujeito é apenas um consumidor de uma coisa que promete uma completude que nunca vem. Cada novo objeto é uma nova promessa de gozo que não se concretiza, mantendo uma falta permanente de gozo em sujeitos insaciáveis. Essa insaciabilidade faz com que os sujeitos busquem sempre mais, mesmo que isso signifique a destruição do outro – vale tudo por essa suposta satisfação. Um discurso com tal

configuração, ao invés de criar laços, propicia a segregação, marginalização e preconceito. O Outro como alteridade não existe neste discurso, promove-se um autismo generalizado (LACAN, 1969-70/1992; QUINET, 2012; RAVASIO, 2016).

3.4 Desconhecimento do Outro – alteridade em cena

Ao verificarmos o caráter de relações entre coisas do sistema capitalista, além da própria constituição do Eu a partir do espelho, que possibilidades nos restam para uma alteridade dentro da uma fantasia ideológica? Sabemos ainda pela análise de *Héteros* que, dentro da lógica fálica não há lugar para a diferença. O único elemento que se coloca como um Outro é o gozo feminino, demarcando assim a incompletude entre os sexos. Além de propiciar este reconhecimento do Outro, ele se opõe ao poder instituído por estar fora da lógica do Um. Deste modo, também sendo um caminho possível ao que Žižek considera ser a mudança das próprias coordenadas da fantasia ideológica. A rejeição deste Outro provoca a segregação, mas seus movimentos podem mostrar um caminho para esse reconhecimento da alteridade que se oculta na relação capitalista entre coisas: não apenas há um Outro externo, mas um Outro que nos constitui.

Na obra de Kafka, este Outro é representado pela máquina simbólica que é externa a nós e é ao mesmo tempo o lugar em que nossas crenças internas já são decididas, devido à nossa constituição na cultura. Assim, podemos ver o inconsciente como radicalmente externo, por vir desse Outro, com o caráter de uma letra morta. A crença é uma questão de obediência à letra morta e não compreendida: há um curto-circuito entre a cena íntima e a máquina externa. A internalização, por uma necessidade estrutural nunca tem pleno sucesso, sempre resta um resíduo e, longe de prejudicar essa submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela. É esse excedente traumático e sem sentido que confere à Lei sua autoridade incondicional na medida em que escapa do sentido ideológico – sustenta o que podemos chamar de gozo-no-sentido que é próprio da ideologia. Em Kafka temos o sujeito sem identificação com esse exterior, que não entende o sentido do chamamento do Outro. Antes de ser captado na identificação de reconhecimento e desconhecimento simbólico, o sujeito é captado pelo Outro através do *objeto a*, causa do desejo, mediante o segredo supostamente oculto no Outro: a fantasia (ŽIŽEK, 1999).

Visualizando esta posição de distanciamento deste Outro estranho e familiar, poderíamos sucumbir a um fatalismo da impossibilidade da alteridade. Entretanto, da mesma forma que os autores aqui trabalhados nos convocam para ocupar um espaço vazio para a crítica da ideologia, a alteridade pode emergir por mudanças na posição subjetiva dos sujeitos.

Tal mudança pode ser vista na análise, em que se busca o atravessamento da fantasia, ocasionando remanejamentos de defesas e uma modificação da relação do sujeito com o gozo. No sujeito, isso possibilita que ele não esteja mais encarcerado na fantasia e reconhecendo no outro apenas aquilo que diz de si mesmo, mas que esteja aberto a uma posição desejante em que pode escolher um Outro que lhe seja diferente, que lhe seja *Héteros*, em uma vida antes não previsível, não representável ou sequer possível (JORGE, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Psicanálise, desde Freud, tencionou as relações entre sujeito e cultura, mostrando como se constroem em conjunto e em suas determinações. A constituição do sujeito, momento subjetivo, mostra-se a todo o momento marcado pelo coletivo: a história filogenética humana, a horda *primeva*, o totem e o tabu. Em interação com o Outro, o pequeno filhote humano se torna sujeito de linguagem, a partir dos significantes que vem do Outro e o constituem. Neste processo, algo do real é perdido pelo sujeito, como preço por adentrar na linguagem: a necessidade cai e se erige um desejo para sempre marcado pelo o Outro. Ainda nesta constituição, é o Outro que dita ao sujeito sua imagem de Eu ideal e os modelos que serão buscados como Ideal do Eu, demarcando coordenadas do ser e do ter.

Além disso, o inconsciente se estrutura como discurso do Outro e o Supereu se constitui como a parte da Lei não compreendida, conhecedor dos desejos do sujeito, incessantemente lhe impondo seu imperativo do gozo por meio do olhar e da voz. Em nossa relação com a linguagem e a cultura, estes elementos se apresentam ao sujeito como o Outro. Já no Estádio do Espelho, mesmo que o sentido dos significantes não lhe seja de todo compreensíveis, já atravessam o sujeito em sua constituição imaginária e identificações. Como lugar da linguagem, o Outro se constitui como o inconsciente e a rede de significantes que representam o sujeito. Será por meio dele que deslizamentos significantes poderão ocorrer durante toda a vida do sujeito, possibilitando novas construções de sua história. Enquanto *objeto a*, o Outro se apresenta ao sujeito tanto enquanto causa de desejo, quanto representante do traumático do real. Sempre irrepresentável, mas o motor de todo o movimento simbólico e imaginário humano.

Por sua vez, o Outro ainda pode representar uma diferença radical, símbolo da alteridade e suplemento à lógica fálica: o *Héteros* representado no gozo feminino, um gozo sempre Outro. Por fim, a partir de seus conceitos nucleares, Lacan realiza uma análise das relações que ocorrem na cultura, por meio de seus quatro discursos, os laços sociais. Diante do gozo que se opõe ao processo civilizatório, os laços sociais propiciam um enquadramento de gozo possível para que nossos impulsos não sejam levados às últimas consequências de destruição do Outro. O discurso do mestre e do universitário são dominadores, desconsiderando o Outro como sujeito, fazendo surgir o resto traumático e um sujeito subversivo, respectivamente. Em contraposição, o discurso da histeria e do analista são o avesso dos outros dois: a histérica traz para a cena o desejo, um Saber; e o analista é o único que coloca o Outro em seu lugar de sujeito. Em adição aos quatro discursos, o discurso do

capitalista mal pode manter sua posição como discurso: ele não cria laços sociais, mas apenas relações entre coisas e não entre sujeitos. Todas estas modalidades do Outro, constitui-nos como sujeitos e determinam nossas relações em sociedade.

Percebendo a relação dialética entre sujeito e Outro em Lacan, Žižek considerou os conceitos da Psicanálise como profícuos para suas críticas sociais sobre a política e a cultura. Vale ressaltar a linha tênue que o uso de conceitos psicológicos para interpretações sociais: dentro da Psicologia, tal movimento criou perspectivas psicologizantes que desconsideravam os contextos determinantes da cultura. Até mesmo Freud salienta em inúmeras passagens, como vimos neste trabalho, sobre a possibilidade interessante de se pensar processos sociais a partir da Psicanálise, considerando seu lugar de teoria iminentemente clínica e que as transposições de seus conceitos para o social podem servir como analogias. Não obstante, Žižek não cai nesta armadilha: ele segue os passos de Freud e Lacan entendendo que não é necessário levar os conceitos psicanalíticos do sujeito para a sociedade: de início eles já se constituem juntos. Seria impossível fazer uma Psicanálise sem o Outro, ou do Outro sem sujeito. Se isso já era patente em Freud, Lacan deixou ainda mais explícito ao demarcar o lugar da linguagem no sujeito e Žižek leva tudo isso em conta.

Assim, Žižek constrói seu conceito de fantasia ideológica reafirmando as descobertas psicanalíticas: a fantasia é uma forma de lida com o real, construindo uma realidade para o sujeito. Desta forma, foi preciso pensar a fantasia como um processo compartilhado na cultura, constituindo-se como ideologia – aquilo que nos permite e configura nossa apreensão da realidade social. Seguindo Lacan, os conceitos de Supereu, *objeto a* e discursos, além de outros tão caros para a Psicanálise, fazem presença na teoria de Žižek, mostrando sua perspectiva: utilizar-se das consequências teóricas da Psicanálise para analisar movimentos sociais da cultura humana, propondo uma nova política que leve em conta a constituição do sujeito.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, J. E. *Psicanálise e Cultura Mental*, v.7, n.13, Barbacena, 2009.
- CHAUI, M. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- ENGELS, F.; MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FREUD, S. *A dissolução do complexo de Édipo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1924/2006a.
- _____. *Esboço de Psicanálise* In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1940/2006b.
- _____. *Mal-estar na civilização*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1930/2006c.
- _____. *Moisés e o Monoteísmo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1939/2006d.
- _____. *Neurose e Psicose*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1924/2006e.
- _____. *Novas conferências introdutórias*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1933/2006f.
- _____. *O Eu e o Id*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Editora Imago, Rio de Janeiro. v. XIX, 1923/2006g.
- _____. *O futuro de uma ilusão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1930/2006h.
- _____. *O problema econômico do masoquismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1924/2006i.
- _____. *Psicologia das massas e análise do ego*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1921/2006j, p. 89-179.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Editora Imago, Rio de Janeiro. v. XIV, 1914/2006k.
- _____. *Totem e Tabu*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1913/2006l, p. 11-125.
- GONDIM, H. C. G. Nova Leitura da Noção de Ideologia na Obra de Slavoj Žižek. *Rev. Controvérsia*, v.13, n.2, p. 118-128. 2017.
- JORGE, M.A.C. (2000). Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar.
- LACAN, J. (1949/1998a). O estágio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1953/1998b). Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise. In *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1953 – 54/1979) *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1954 – 55/1985) *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1957/1998c). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1957 – 68/1999) *O seminário, livro 5: As formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1959 – 60/1997) *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1968 – 69/2008) *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1959 – 70/1992) *O seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1972 – 73/1985) *O seminário, livro 20: Mais... Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LAURENTI, C.; LOPES, C. E. *Pesquisa Teórica em Psicologia*. Paraná: Hofrege, 2016.

MAGALHÃES, B.; MARIANI, B. Processos de subjetivação e identificação: ideologia e inconsciente. *Tubarão*, v. 10, n. 2, p. 391-408, 2010.

MEZÊNCIO, M. S. Metodologia e Pesquisa em Psicanálise: uma questão. *Psicologia em revista*, v. 10, n. 15, p. 104-113, 2004.

PENA, B. F., MOREIRA, J. O. , ANDRÉA, M. C. (2020). O Supereu em Freud e Lacan: da moralidade à amoralidade, uma gula estrutural. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2020 v. 23, n. 1, pp. 37-56.

QUINET, A. (2012) *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

RAVASIO, M. H. (2016). Alteridade e Psicanálise: As Modalidades de Outro em Lacan. *Educação & Realidade*, v. 38, n. 2, pp. 555-568.

RECH, H. L. Slavoj Žižek: real, fantasia, objetos sublimes da ideologia, ato político e educação. *Dialectus*, n.2 p.112-137.

SCIUTTO, C. R. (2020). Pontuações sobre a realidade na obra de Jacques Lacan. *O rei está nu*, 01, 141-45.

TRACY, A. L. C. D. *Éléments d'idéologie*. Paris: VyeCourcier, 1817. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=11235.

ŽIŽEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.