

O INCONSCIENTE CAPITALISTA A PARTIR DE LACAN, MARX E ZIZEK: CONSEQUÊNCIAS PARA O DEBATE SOBRE IDENTIDADE DE GÊNERO

CÂNDIDA BEATRIZ ALVES ; REGINA LÚCIA SUCUPIRA PEDROZA 

Cândida Beatriz Alves ^{1,2}

¹ Instituto Federal de Brasília, Brasília/DF, Brasil.

² Universidade de Brasília (UnB), Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Processo de Desenvolvimento Humano e Saúde, Brasília/DF, Brasil.

Regina Lúcia Sucupira Pedroza ³

³ Universidade de Brasília (UnB), Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento, Brasília/DF, Brasil.

RESUMO: Este estudo se fundamenta na psicanálise e no materialismo histórico-dialético, segundo o qual os seres humanos se constituem por processo histórico e social. Com base na apropriação por Lacan da obra de Marx, defendemos que o inconsciente é instância histórica e política, constituído em interação com o contexto onde se insere o sujeito. A partir daí, propomos que a divisão sexual do trabalho está inscrita no inconsciente e a identidade de gênero é constituída a partir desse conteúdo simbólico. A tomada de consciência dessa divisão desigual é impedida por uma fantasia ideológica.

Palavras-chave: inconsciente capitalista; identidade de gênero; fantasia ideológica.

Abstract: The capitalist unconscious based on Lacan, Marx and Zizek: consequences for the debate on gender identity. This work is based on psychoanalysis and historical-dialectical materialism, according to which human beings are constituted by a historical and social process. Based on Lacan's appropriation of Marx's work, we argue that the unconscious is a historical and political instance, constituted in interaction with the context in which the subject is inserted. We then propose that sexual division of labor is inscribed in the unconscious and gender identity is constituted based on this symbolic content. The awareness of this unequal division is hampered by an ideological fantasy.

Keywords: unconscious capitalist; gender identity; ideological fantasy.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-44142019002002>

Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde estiver identificado, está licenciado sob uma licença Creative Commons (cc by 4.0)

Neste artigo, buscamos estabelecer fundamentos teóricos que permitam propor uma articulação entre a psicanálise e o materialismo histórico-dialético, particularmente o inconsciente e o sistema capitalista. O primeiro é tido com frequência como exclusivamente intrapsíquico; o segundo, como eminentemente social, econômico. Existe alguma relação possível entre ambos? Ao buscar formular uma resposta, nos debruçaremos sobre contribuições dessa discussão para a compreensão da identidade de gênero, tendo como base a divisão sexual do trabalho do sistema capitalista.

Para acerrar essas questões, iremos inicialmente apresentar uma leitura psicanalítica sobre as noções de subjetividade e identidade, e aprofundaremos essa última a partir da articulação entre psíquico e social. Na sequência, abordaremos possíveis encontros entre materialismo histórico-dialético e psicanálise, mais especificamente entre as obras de Marx e Lacan, articulação que irá fundamentar nosso trabalho. Trataremos do inconsciente como uma instância política e, particularmente, do inconsciente capitalista, no qual – defendemos – está contida uma determinada divisão sexual do trabalho. Por fim, abordaremos o conceito de fantasia ideológica de Zizek, a fim de refletir sobre o que impede tais conteúdos de se tornarem conscientes.

SUBJETIVIDADE E IDENTIDADE: UMA LEITURA PSICANALÍTICA

A grande contribuição de Freud ao pensamento ocidental foi a noção, introduzida pela psicanálise, de um sujeito descentrado, cindido. A presença velada do inconsciente como a imensa base de um *iceberg* cuja ponta mal e mal se mantém na superfície levou a uma compreensão radicalmente nova da subjetividade humana. Lacan, querendo se contrapor a leituras duvidosas da psicanálise que defendiam um reforço do ego para fazer frente às demandas do inconsciente, propõe seu famoso retorno a Freud, que implicou também um retorno à primazia do sujeito do inconsciente. A noção freudiana de cisão forma a concepção de sujeito de Lacan (1966/1998), para quem essa cisão aparece como condição – ou antes impossibilidade – da subjetividade. O sujeito do inconsciente tem uma fissura constitutiva, como ex-cêntrico, fora de si mesmo.

Lacan (*idem*) defende que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e, baseando-se na linguística estruturalista de Saussure, porém invertendo-a, fala da primazia do significante – que compõe a cadeia inconsciente – sobre o significado. Um significante se sustenta como tal na medida em que entra em relação com outro significante, mais especificamente na medida em que pode se opor, se diferenciar, de outro significante. O significado, por outro lado, é a aceção que desliza sob os significantes em uma série.

O sentido de um significante emerge em função da diferença desse significante em relação a outros em um determinado contexto. Vejamos um exemplo com o termo “mulher”: se este aparece em meio a uma série como casada-mãe-lar, obtém-se um sentido distinto do que na situação em que mulher se encontra em meio à série solteira-mãe-desempregada. O significado ou a identidade de mulher adquire consistência como resultado de sua entrada em uma relação diferencial com outros significantes. Ela não reside, portanto, em uma noção abstrata do ser mulher independentemente do contexto: sua identidade está simultaneamente dentro e fora de si mesma (GLYNOS, 2000).

Como podemos entender a identidade em uma perspectiva psicanalítica? A ideia do sujeito como falta não pode ser separada das tentativas desse mesmo sujeito de cobrir essa falta constitutiva. Ressalte-se que preencher essa falta é impossível e o que resta ao sujeito é tentar escondê-la, disfarçá-la. É com esse fim que o sujeito busca afirmar uma identidade ou, quando esta falha, proceder com contínuos atos identificatórios que objetivam reconstituí-la. A subjetividade, na obra de Lacan (1961-1962/s/d), está ligada, portanto, não só à falta, mas também às tentativas de eliminar essa falta que, contudo, não para de reemergir. A incapacidade dos atos identificatórios para gerar uma identidade plena, que efetivamente esconda a cisão do sujeito, (re) produz a ex-centricidade radical deste. Em suma, a impossibilidade constitutiva de uma subjetividade coesa, positiva e autônoma é exatamente a condição de possibilidade para uma miríade de identificações imaginárias e simbólicas que caracterizam a complexidade da subjetividade.

A constituição de toda identidade ocorre por meio da identificação com traços social e culturalmente disponíveis. Esse processo é simultaneamente simbólico e imaginário, uma vez que os recursos disponíveis ao sujeito faltoso para tentar uma (re)constituição de sua identidade são desses dois tipos. A dimensão imaginária diz respeito à formação de uma imagem que traduz a ilusão de uma essência, suposto significado fixo que se cristaliza como identidade. Já a dimensão simbólica, ligada ao significante, torna essa identificação compreensível apenas na sua relação com outras identidades construídas em determinado meio cultural, já que o significante só adquire valor em uma série de diferenças. Há, no registro simbólico, porém, sempre uma falha, algo que falta no processo de identificação e é aí que surge o sujeito, como o que um significante representa para outro significante. O sujeito escapa à ordem simbólica, mas é, ao mesmo tempo, pressuposto por essa mesma ordem (LACAN, 1961-1962/s/d).

Quando um sujeito introjeta um significante, ele funciona como um mistério, um enigma que carrega, em

seu horizonte, a promessa de um significado. É assim que o significante se mostra: como um enigma que promete um significado mas o esconde, e, ao mesmo tempo, como um lugar onde ocorre uma luta hegemônica por significado.

Lacan associa a esse processo também o conceito de gozo¹. Este apenas pode ser obtido por um hipotético sujeito pleno, não faltoso. Como isso é impossível, o gozo se revela como sempre já perdido, possibilitando a emergência do sujeito como um sujeito de desejo. A proibição do gozo – ponto crucial do conflito edipiano – é o que permite a emergência do desejo, estruturado em torno da busca infindável pelo gozo perdido e impossível. Quando a subjetividade é concebida em termos da falta, essa falta só pode ser entendida como uma falta de gozo, o que não impede que haja um gozo também na perda.

O fato de que esse gozo é sempre já perdido, no entanto, não significa que ele não influencie processos de identificação. Ao contrário, é a promessa imaginária de recapturá-lo que provê o suporte para muitos de nossos papéis sociais, posicionamentos políticos, escolhas de consumo etc. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência?” (LACAN, 1955-1956/1985a, p. 103). Uma boa parte do discurso político, por exemplo, se concentra na promessa de uma vida plena ou de uma sociedade justa, ambas ficções imaginárias de um estado futuro no qual as atuais limitações que ameaçam nosso gozo serão superadas (GLYNOS; STAVRAKAKIS, 2008).

Contudo, mesmo quando se vivencia uma situação almejada, o gozo permanece parcial, já que o gozo obtido será sempre distinto do gozo esperado. Por ser incapaz de atender plenamente ao desejo, o gozo parcial alimenta a insatisfação. Ela reinscreve a falta na economia subjetiva, a falta de outro gozo, dessa forma reproduzindo a promessa fantasiosa – e o desejo – de sua recaptura. “Não é isso – aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado” (LACAN, 1955-1956/1985a, p. 152).

A promessa do gozo pleno que incita o desejo – porém sempre escapa às nossas tentativas de captura identificatória – está ligada ao que Lacan (1966/1998) chama de objeto *pequeno a*, o objeto-causa do desejo. O objeto *pequeno a*, ao sustentar a (im)possibilidade de satisfazer o desejo de preenchimento da falta – o desejo de gozo –, é outro elemento essencial para a compreensão do sujeito. Ele escapa a todas as tentativas identificatórias de capturar o gozo pleno hipotético que representa, mantendo assim o desejo do sujeito. Além disso, ele dá suporte às identificações do sujeito ao organizar seu gozo parcial.

Há outra noção que permeia os processos acima descritos, qual seja, a da fantasia: é ela quem configura a teia onde se enredam o desejo de gozo e o objeto *pequeno a*. Deixaremos para abordar esse conceito mais ao final desse texto, com o intuito de relacioná-lo com o conceito de ideologia conforme proposto por Marx e em sua releitura por Althusser e Žizek.

A IDENTIDADE ENTRE O PSÍQUICO E O SOCIAL

O entendimento da psicanálise sobre o sujeito introduz mudanças profundas também na compreensão da vida em sociedade. Em seu texto *Mal-estar na civilização* (1929/1996), Freud apresenta uma psique humana que dialeticamente forja os meandros conflituosos do convívio social e é por eles forjada. Lacan elabora as formas desse conflito em sua teoria dos discursos, que trata do vínculo social, conforme veremos adiante.

A ordem simbólica, para Lacan (1966/1998), não é um sistema completo, um universo de significados sem furos; ela é, antes, inconsistente e faltante. Essa compreensão é essencial para conceber a agência do sujeito. O caráter não totalitário da realidade simbólica implica que haja sempre um descompasso entre as demandas da sociedade, o chamado para que o sujeito se torne um indivíduo bem integrado socialmente e um sentimento de inadequação, como se o sujeito estivesse sempre fora do lugar.

Žizek (2013) afirma que o sujeito não só está sempre deslocado, mas é esse deslocamento. Assim, o sujeito tenta representar a si mesmo, essa representação falha, o sujeito é a falha de sua própria representação. Fracassa-se ao representar a si mesmo porque a substância social a partir da qual nos formamos e na qual confiamos é incompleta. A possibilidade de agência não vem da capacidade das pessoas de serem autônomas, mas do fato de que a cultura falha na tentativa de dar conta da totalidade da existência. O sujeito está na resistência à total alienação na cultura. É assim que emerge a possibilidade de o sujeito experienciar o novo.

Entre o sujeito e seu contexto, existe sempre um hiato irreduzível, pois o que define a subjetividade é justamente o fato de um sujeito nunca se encaixar perfeitamente em seu contexto, nunca estar totalmente absorvido nele. Por outro lado, o sujeito não pode ser nada mais do que as múltiplas identidades simbólicas

1 Reconhecemos que o conceito de gozo passa por variações na obra de Lacan; no entanto, diante da impossibilidade de aprofundar esse tema nos limites de um artigo, optamos por priorizar a concepção trazida por Lacan no Seminário XX, sem descartar outras formulações, como a de mais-gozar, que abordaremos adiante.

que assume ao longo da vida (ZIZEK, 2008).

Para este estudo, é essencial o entendimento de identidade como um construto que se configura, de forma imbricada, como histórico, social e cultural. Nesse sentido, não é possível entender a identidade de gênero sem compreender os lugares ocupados por homens e mulheres na divisão social do trabalho da forma como essa evoluiu historicamente e, particularmente, no sistema capitalista.

A identidade não é algo estanque; ela não é definitiva. Ela é sempre uma tentativa – consciente ou inconsciente – de tamponar uma falta fundamental. Compreender a identidade como algo estático é incompatível com a construção dialética do humano no encontro e no confronto com a realidade histórica e cultural. Entendemos que a identidade de gênero deve ser tomada dentro dessa dialética, na qual o sujeito se compõe justamente nas contradições e tensões do encontro entre individual e social. Para adentrarmos esse debate a partir da perspectiva epistemológica aqui proposta, iremos tratar agora das relações entre materialismo histórico-dialético e psicanálise, a fim de, posteriormente, analisarmos de que forma a constituição da identidade de gênero é guiada por um inconsciente político e é, em um contexto capitalista, afetada pela divisão sexual do trabalho.

APROXIMAÇÕES ENTRE MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E PSICANÁLISE: INCONSCIENTE CAPITALISTA

A complexa proposta de unir materialismo histórico-dialético e psicanálise já foi, ao longo do último século, experimentada a partir de diferentes abordagens. Essa não deixa de ser uma tarefa que frequentemente suscita fascínio e interesse, por um lado, e, por outro, estranhamento e críticas. A algumas dessas críticas fazemos coro, a outras nos opomos, já que vemos, nesse encontro teórico e metodológico, possibilidades de uma relação promissora para fins de compreensão e construção de fenômenos sociais e psíquicos.

No que concerne às críticas, algumas vozes da esquerda alegam que a psicanálise prospera apenas em um universo capitalista e que ela teria sido historicamente inventada para ser uma terapia de classe, servindo ao bem-estar da burguesia. Tais críticas encontram suporte teórico em autores como Foucault e Deleuze, que buscaram demonstrar como correntes psicanalíticas contribuíram ativamente para a normalização do desejo e, assim, reproduziram formas capitalistas de dominação, mantendo o desejo na ordem capitalista-patriarcal (TOMSIC, 2015).

Althusser (1985) deixa claro que os objetos do materialismo histórico-dialético e da psicanálise enquanto ciências são distintos: o do primeiro é a luta de classes e o do segundo é o inconsciente. O filósofo francês critica autores como Reich e Marcuse, que basearam a afinidade entre os dois em uma identidade de objeto, ao defender que os efeitos dos conteúdos reprimidos no inconsciente poderiam ser identificados aos efeitos da luta de classes, expressos na repressão capitalista burguesa. Para Reich e Marcuse, ambas teorias apontariam o caminho para a superação da luta de classes, por um lado, e, por outro, da repressão do inconsciente, por meio de um único processo – revolucionário – com efeitos nos níveis social e psíquico (ROBINSON, 1971).

A via pela qual Althusser (1985) aborda as semelhanças entre Marx e Freud é a de que o conceito de inconsciente da psicanálise – sem que Freud tivesse real consciência disso – é em si revolucionário. O autor afirma que as ciências burguesas se fundam na ideia de unidade da consciência, noção essencial para justificar a aceitação da sociedade capitalista como sendo uma escolha consciente. Assim, a própria existência do inconsciente representa uma ameaça teórica para as ciências burguesas, daí a tentativa de domesticar a psicanálise.

Neste trabalho, nos alinhamos com Althusser, ao nos apropriarmos do materialismo histórico-dialético e da psicanálise em sua proximidade lógica, estrutural. Nesse sentido, não se trata aqui de usar a psicanálise para atingir fins como o de uma revolução socialista – foge ao escopo deste estudo entrar nesse mérito –, mas, antes, de fazer uso de um ponto de vista crítico que se mostra privilegiado para a compreensão da produção da subjetividade capitalista, particularmente da identidade de gênero. Ao fazê-lo, estamos nos fundamentando em Freud, mas sobretudo na leitura de Lacan sobre a obra de Marx.

O psicanalista francês não é conhecido por ser um pensador de esquerda ou com afinidade com o pensamento revolucionário marxista. Lacan não pretendia apresentar uma saída para os conflitos humanos e sociais: “Não esperem portanto de meu discurso nada de mais subversivo do que não pretender a solução” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 66). De saída, chama a atenção o fato de que o psicanalista não endossa uma leitura da obra marxiana em termos de soluções para conflitos sociais.

Tomsic (2015) defende a tese de que Lacan empreendeu, a partir de 1968, um segundo retorno a Freud, no qual se baseou, prioritariamente, não mais na linguística de Saussure, mas em Marx. Essa virada ocorre com o marco do *Seminário XVI, De um Outro a outro* (LACAN, 1968-1969/2008), profundamente afetado pela convulsão política na França, simbolizada pelo movimento de maio de 68. Nesse seminário, Lacan defende que existe

uma homologia entre Marx e Freud, fundada na lógica que ambos utilizam para tecer suas análises. Ressalte-se que Lacan diz homologia e não analogia, ou seja, não se trata de uma semelhança, mas de uma equivalência.

Antes de procedermos com a análise dessa homologia, vale esclarecer que, no seminário de dois anos antes – o *Seminário XIV, A lógica do fantasma* (1966-1967/2005) –, Lacan já fizera uma observação que seria determinante para suas ideias futuras. O psicanalista francês afirmara, na ocasião, que o inconsciente é, em si, uma instância política. Ao fazer tal afirmação, insinua que o sujeito e o desejo estão inelutavelmente marcados pela política. Dessa forma, seria errado ver no inconsciente um recuo do social rumo a uma esfera de vida estritamente privada que não tem conexão com a realidade social. O inconsciente, em sua dimensão simbólica, articula subjetivo e social, privado e público, no sentido de que a existência e os mecanismos formais do inconsciente dependem das mesmas estruturas que determinam o funcionamento dos laços sociais.

Lacan não aprofunda essa tese, deixando a tarefa para psicanalistas que vieram depois dele. Entre aqueles que se debruçaram sobre o tema, talvez o mais notório seja Miller (2011a), que, ao se confrontar com a fórmula lacaniana “o inconsciente é a política”, explica que o inconsciente provém do laço social, ou seja, é transindividual.

A definição do inconsciente pela política tem raízes profundas no ensino de Lacan. “O inconsciente é a política” é um desenvolvimento de “O inconsciente é o discurso do Outro”. Essa relação com o Outro, intrínseca ao inconsciente, é o que anima desde o início o ensino de Lacan. (MILLER, 2011a, p. 6).

Tomsic (2015) leva adiante o raciocínio, ao afirmar que o inconsciente estudado por Freud e posteriormente Lacan é o próprio inconsciente capitalista. O autor afirma que o inconsciente não é uma instância universalmente equivalente, mas sim se estrutura de acordo com as condições sociais, históricas, culturais e econômicas nas quais se forma o sujeito. Nesse sentido, no modo de produção capitalista, o sujeito se estrutura profundamente de acordo com esse modo de produção, em uma homologia de estrutura.

No *Seminário XVI*, uma das principais teses propostas por Lacan se refere à homologia entre a estrutura do inconsciente e a estrutura de troca de mercadorias em uma sociedade capitalista, bem como entre o conceito de mais-valia e o de mais-gozar. Para entender isso melhor, é preciso discutir algumas noções da obra de Marx.

Em *O Capital*, Marx parte da proposta de analisar o capitalismo a partir da forma mais elementar assumida pelo mercado: a mercadoria. “A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas” (MARX, 1932/2008, p. 41). Por outro lado, Marx esclarece que, para que um objeto se torne mercadoria, não é suficiente que ele satisfaça necessidades humanas – seu valor de uso –, mas ele precisa ter potencial de circulação – seu valor de troca. Ao circular, o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso, tornando esse desimportante para o mercado.

Em uma cadeia de circulação de mercadoria, destaca-se uma mercadoria especial, o dinheiro, por sua característica de representar essa própria circulação. Vejamos o processo pelo qual o dinheiro se torna capital. O primeiro pode ser compreendido pela sequência $M - D - M$ (M para mercadoria e D , dinheiro), na qual há uma venda – a mercadoria vira dinheiro – e uma compra – o dinheiro vira mercadoria. O foco desse processo está na mercadoria e, conseqüentemente, no seu valor de uso. Por outro lado, o capital pode ser designado por $D - M - D$, em que há uma compra – o dinheiro vira mercadoria – e em seguida uma venda – a mercadoria vira dinheiro. O foco aqui passa a ser o dinheiro e a mercadoria tem lugar apenas enquanto valor de troca. Trata-se agora de acumular dinheiro, colocando-o para circular a fim de fazer mais dinheiro. Nesse caso, o dinheiro se torna capital (MARX, 1932/2008)

A homologia que Lacan propõe no *Seminário XVI*, se refere justamente à estrutura de circulação de mercadorias – na qual o que importa é o valor de troca e não o de uso – e a estrutura do inconsciente – em que o significante se sobrepõe ao significado. Da mesma forma que, no capitalismo, uma mercadoria só adquire valor na sua relação com outra mercadoria, também no inconsciente um significante só adquire valor na sua relação com outro significante, pouco importando o significado para que essa circulação se efetive (LACAN, 1968-1969/2008).

Logo, no entanto, Marx (1932/2008) se coloca a questão: na circulação de capital, que simbolizamos acima por $D - M - D$, o que faz com que D_2 seja maior que D_1 ? É necessário que haja alguma coisa em M que gere essa diferença. Ora, só há uma mercadoria capaz de gerar valor: a força de trabalho. Contudo, não foi pelo próprio trabalho que o empresário enriqueceu, mas, antes, pela exploração do trabalho alheio, ou seja, pela extração de mais-valia. O trabalhador, ao produzir uma mercadoria a partir da matéria-prima, gera valor. No momento em que essa mercadoria entra em circulação, o que passa a importar não é mais o seu valor de uso e sim de troca. O valor de troca de uma mercadoria é estabelecido a partir do tempo socialmente necessário para a sua produção e é a partir desse critério que o operário é remunerado: o custo necessário para sua (re)produção.

Assim, o salário do trabalhador tem por base o necessário para a sua sobrevivência, ao passo que as horas de trabalho por ele investidas na produção geram um valor de troca necessariamente superior. Em outras palavras,

O inconsciente capitalista a partir de Lacan, Marx e Zizek: consequências para o debate sobre identidade de gênero

enquanto sua remuneração corresponde ao tempo mínimo de trabalho para a manutenção de sua vida, sua jornada é estendida para um número de horas sempre superior a esse mínimo. Isso significa que, em sua jornada de trabalho, haverá um número de horas excedente, em que o operário trabalha de graça para o dono dos meios de produção. Essa diferença, extraída pelo capitalista, é precisamente a mais-valia (MARX, 1932/2008).

A transferência de parte da jornada de trabalho para o empresário implica que o trabalhador renuncia a um gozo, pois perde a possibilidade de desfrutar dos produtos do seu trabalho, ao menos em parte. “O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 74). Há perda de gozo na medida em que o operário passa parte considerável de sua jornada trabalhando sem ser remunerado: ao sacrificar horas preciosas de sua vida ao capitalista, é roubado em sua existência. Essa perda de gozo é encoberta, pois, para todos os efeitos, o trabalhador recebe, por sua jornada, um preço justo.

Lacan (1968-1969/2008) cria então o conceito de mais-gozar (ou mais-de-gozar), para se referir ao gozo que é retirado do trabalhador e apropriado pelo capitalista. Esse gozo é sempre já perdido, e é justamente a sua perda pelo trabalhador que o engendra. Ao vender como mercadoria sua força de trabalho, o trabalhador recebe algo em troca, cujo valor será sempre insuficiente, pois algo jamais será pago. Esse “algo” pertence agora ao mercado e o trabalhador não poderá mais gozar disso. A rigor, ele nunca desfrutou desse gozo, mas, justamente por tê-lo perdido, ele o acossa.

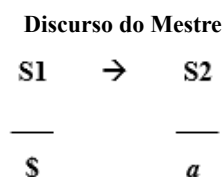
De acordo com Zizek (1999), a leitura que Lacan faz de Marx nos permite entender que o filósofo alemão insere na lógica burguesa uma fissura, seu sintoma. Marx rompe com a possibilidade de entendimento de que o fato de a sociedade capitalista realizar de forma imperfeita seus princípios universais – como a liberdade, a igualdade e a fraternidade – seja uma mácula passível de ser corrigida pelo desenvolvimento da sociedade capitalista. Trata-se, antes, explica o filósofo, de uma condição constitutiva do capitalismo: a desigualdade, a alienação e a exploração do ser humano pelo próprio ser humano.

É nesse sentido que Lacan (1966/1998) afirma que foi Marx quem inventou o sintoma, mesmo não tendo utilizado o termo. Para o psicanalista, o autor alemão faz uma leitura do capitalismo a partir do seu sintoma, qual seja, a exploração da classe trabalhadora. A análise a partir de sintomas é um ponto que aproxima Marx de Freud, pois este também construiu sua teoria sobre o funcionamento do aparelho psíquico a partir de algo que ali não funcionava, os sintomas histéricos. Ao fazê-lo, afirma Lacan (*idem*), Marx e Freud introduziram algo da ordem da verdade no saber científico. No caso de Marx, este demonstra que somente a verdade do sintoma proletário pode colocar em xeque a afirmação burguesa pseudocientífica de que o capitalismo é um modo de produção justo, que garante a todos igualdade de oportunidades (ZIZEK, 1999).

Em 1969, Lacan desenvolveu sua teoria dos quatro discursos como um modo de dar uma resposta aos eventos que mobilizaram o mundo ocidental em 1968. Trata-se de compreender as formas de laço social, da forma como eles se manifestam na clínica psicanalítica e no contexto histórico. A base dessa teoria é a já conhecida fórmula do sujeito (\$) que se faz representar por um significante (S1) para outro significante (S2), porém com uma perda, o objeto *a*. Inicialmente, o psicanalista propõe quatro discursos fundamentais, todos derivados do primeiro deles: o do mestre, o do universitário, o da histórica e o do analista. Posteriormente, o psicanalista fala de um outro discurso, o discurso do capitalista, em que o laço social não se estabelece, não se cria vínculo (LACAN, 1969-1970/2008). Tendo em vista o escopo deste artigo, não abordaremos em profundidade os discursos nem seus respectivos matemas, optando por priorizar alguns de seus elementos que se relacionam à lógica do capital apresentada por Marx.

Voltemos então à famosa frase – “um significante representa um sujeito junto a outro significante”. Ao falar do discurso do capitalista, Lacan (*idem*) a reelabora nos termos do materialismo histórico-dialético: um valor de uso (força de trabalho) representa um trabalhador junto ao mercado, de onde advém uma mais-valia. Ao representar o operário junto ao mercado, a força de trabalho, como valor de uso, recebe seu valor de troca. Porém, ao “trocar”, o trabalhador perde aquilo que tinha – ainda que efetivamente não possuísse –, e a única forma de o haver possuído é perdendo-o.

No discurso do mestre, na operação de representação de um sujeito junto ao Outro significante, sempre haverá uma perda, caracterizada pela produção do objeto *a*.



Discurso do capitalista

$\$$	S2	valor-de-uso (força de trabalho)	valor-de-troca mercado (preço)
S1	<i>a</i>	trabalhador	mais-valia

No matema referente ao discurso do capitalista, Lacan faz modificações significativas com relação ao discurso do mestre, invertendo os lugares de S1 e $\$$, bem como alterando a lógica interna das relações entre os termos. “Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história (...) a partir de um certo dia, o mais-de-gozar se conta, se totaliza. Eis quando começa o que chamamos a acumulação de capital” (LACAN, 1969-1970/2008, p. 169). Na condição de valor de uso – força de trabalho sendo vendida no mercado – o operário torna-se valor de troca, e seu trabalho útil é transformado em trabalho abstrato. No entanto, nessa transformação, há uma falha, há algo que não é pago, que não recebe um preço: falha do saber, de onde emerge a mais-valia. Para Marx, “a própria mais-valia decorre de um valor de uso da força de trabalho, ‘específico’ e que lhe pertence com exclusividade” (MARX, 1932/2008, p. 115). Existe algo no uso que não é redutível à troca. O valor-de-uso, representado pela força de trabalho, como $\$$ que representa um trabalhador para S2, que é o Mercado na condição de Saber (ou o Saber na condição de Mercado), jamais será plenamente transmutado em Saber. Sempre existirá um resto. Ao comercializar sua força de trabalho no mercado, o empregado vende algo que nunca será remunerado. “No funcionamento do sujeito capitalista, este trabalho não pago é a mais-valia. É o fruto dos meios de articulação que constitui o discurso capitalista da lógica capitalista” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37).

Retomemos a conclusão a que chega Tomsic (2015) ao propor a existência de um inconsciente capitalista, tomando por base Marx e Lacan. Uma vez que o inconsciente não se constitui como o domínio do privado, do a-histórico e do irracional, como frequentemente é retratado, devemos entendê-lo como uma dimensão em que o sistema econômico e político é refletido de forma estruturante do gozo e do desejo. Se as realidades psíquica e social são organizadas por estruturas homólogas, decorre disso que entendemos tacitamente o funcionamento da sociedade como harmonioso em relação ao nosso próprio funcionamento psíquico, como estruturas que se espelham de maneira necessária. Isso leva a uma naturalização e a um sentimento de inevitabilidade do sistema capitalista, como se fosse esse o sistema mais adequado à condição humana. Tal enraizamento do capitalismo no nível inconsciente tem a consequência última de dar a esse a aparência de ser o efeito, muito mais que a causa, dos nossos desejos. Por outro lado, defende Tomsic, o inconsciente é também um espaço onde são travadas batalhas, à semelhança dos conflitos sociais – como a luta de classes. Nos últimos séculos, essas batalhas têm sido vencidas pelo capitalismo, mas o inconsciente segue respondendo a mudanças políticas e sociais que ocorrem em um nível consciente.

O INCONSCIENTE CAPITALISTA: IMPLICAÇÕES PARA O PENSAMENTO SOBRE GÊNERO

Até este ponto, estivemos ocupados entendendo possíveis relações entre o materialismo histórico-dialético e a psicanálise. Neste momento, é nosso interesse levar adiante as possibilidades que esses campos do conhecimento, articulados, podem nos proporcionar para o entendimento das relações de gênero. Seguiremos a linha de raciocínio conduzida até aqui que nos diz que o inconsciente não é meramente psíquico, mas sim histórico, social, político e psíquico. O fato de estarmos submersos em um modo de produção capitalista impregna – ou antes constitui – nosso inconsciente, formando nossa subjetividade e nossas possibilidades identificatórias, o que não exclui, entretanto, a viabilidade de agência do sujeito.

O modo de produção capitalista, nos últimos séculos, tem envolvido uma divisão sexual do trabalho, que determina e hierarquiza o trabalho a ser realizado pelos gêneros masculino e feminino. Isso não quer dizer que a divisão sexual do trabalho ou mesmo o patriarcado tenham sido inventados pelo capitalismo, mas apenas que este os transformou de tal modo que aqueles passaram a estar inteiramente submetidos à lógica do capital (MITCHELL, 2006). Ressalte-se que não é nossa pretensão aqui dizer em que medida isso pode se alterar em um futuro próximo ou distante, mas entendemos que a divisão sexual do trabalho foi fundamental para a estruturação do capitalismo e segue sendo até o presente. Assim, ao gênero masculino cabe a produção social, tipicamente exercida no espaço público, enquanto ao feminino cabe a reprodução social, tipicamente exercida no espaço privado. Além disso, quando a mulher desempenha uma atividade produtiva remunerada, é comum que ela exerça ocupações ligadas à reprodução social – por exemplo, ligadas ao cuidado e à educação.

É possível que se diga que essa é uma análise ultrapassada, uma vez que, por um lado, a mulher adentrou o mercado de trabalho e, por outro, o homem agora divide com a mulher as tarefas domésticas. Em nossa opinião, essa é uma visão ingênua, pois não resiste a uma análise aprofundada, que mostra, entre outras coisas, que a mulher recebe salários mais baixos para desempenhar as mesmas funções que os homens e que estes, em casa, “ajudam” em algumas tarefas, mas nem de perto há uma divisão igualitária de responsabilidades nesse âmbito. Mesmo diante do esfacelamento da família nuclear, originária do início da era moderna, está claro que a divisão sexual do trabalho permanece, quando vemos, por exemplo, o número de famílias constituídas apenas por mães e seus filhos (GAMA, 2014).

Nossa defesa aqui é que, para os sujeitos embebidos na lógica capitalista, tal divisão sexual do trabalho encontra-se ancorada primordialmente não em uma dimensão consciente, mas, sobretudo, em uma dimensão inconsciente do sujeito, que constitui de forma profunda sua subjetividade e suas formações identitárias.

Na rede capitalista de significantes, a mulher trabalhadora é valorada de acordo com sua relação diferencial com o homem trabalhador, não importando quem essa mulher é, sua história, seus desejos, suas necessidades. O que importa é sua capacidade de desempenhar seu papel reprodutivo, assegurando ao empresário a mais-valia indireta que viabiliza ao ser a responsável pelo fato de que, todo dia ao acordar, o trabalhador está em condições para enfrentar um dia de trabalho.

Nesse contexto, podemos pensar na formulação de um discurso do homem, inspirando-nos no discurso capitalista de Lacan: o discurso do homem na divisão sexual do trabalho própria ao capitalismo. Um valor de uso (força de trabalho feminina) representa uma trabalhadora junto ao espaço doméstico. A grande diferença está na ausência imediata de um valor de troca, que irá aparecer indiretamente na figura daquele trabalhador que a trabalhadora, em seu trabalho reprodutivo, possibilita que sobreviva. Assim, a mais-valia está lá, a perda do mais-gozar também está lá, porém invisibilizada em um duplo grau.

Essa realidade social marcada pela divisão sexual do trabalho e que se ancora em um nível inconsciente leva a uma certa fixação da identidade da mulher em relação ao homem. Assim, dentro de um contexto capitalista, vem sendo construída, ao longo dos últimos séculos, uma disposição imaginária e simbólica da mulher como destinada a ser mãe, dócil e submissa ao homem. O próprio Freud teve dificuldade em adotar postura crítica diante dessa imagem de mulher, claramente associada a uma realidade histórica e social vivenciada pelo psicanalista vienense (KEHL, 1998).

Já Lacan mostra-se inovador ao desvincular a figura da mulher da mãe, ao afirmar que A mulher não existe e ao falar da não inserção plena da mulher na lógica fálica, o que lhe dá acesso a um gozo suplementar, por ser não-toda (SOLER, 2005). Nesse sentido, Lacan nos dá ferramentas teóricas para entender que mulher não pode ser entendida como um significante fixo, mas sim como portadora de um enigma, uma vez que será sua relação com outros significantes que permitirá emergir o sujeito.

A nossa visão, nesse contexto, é a de que a psicanálise deve ser encarada como um campo em construção, conforme propunha Freud, e nunca de forma rígida e dogmática. É nesse sentido que leituras contemporâneas têm tentado, sem abrir mão do domínio psicanalítico, rever o lugar da mulher, da diferença sexual e do Édipo dentro da obra não só de Freud, mas também de Lacan (BIRMAN, 2001; KEHL, 1998; ARÁN, 2009, entre outros).

FANTASIA IDEOLÓGICA

Deixamos para o final deste artigo um elo que falta em nossa explicação: aquele que une ideologia e fantasia. O primeiro termo é caro ao materialismo histórico-dialético, ao passo que o segundo o é para a psicanálise. Propomos aqui rapidamente traçar uma homologia, à semelhança de Lacan, entre ambos conceitos, com o intuito de compor um entendimento sobre o véu que encobre a condição da mulher trabalhadora, seja no espaço privado, responsável pelo trabalho reprodutivo, seja no espaço público, desempenhando uma função desvalorizada. Nossa intenção, ao trazer esses conceitos, é entender o que impede os conteúdos do inconsciente capitalista de se tornarem conscientes.

O termo ideologia foi primeiro utilizado pelo filósofo Destut de Tracy, em 1801, com o sentido de ciência (ou logos) de ideias; entretanto, ganha o *status* de conceito apenas com a obra de Marx e Engels *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 1933/2007). Nesta, os autores defendem que a organização social na qual o ser humano está inserido está na origem de suas ideias e representações. Contudo, essas não são a realidade e, como dizem os autores, formam uma falsa representação. A partir daí, o conceito de ideologia passa a ser definido como uma representação imaginária das relações dos seres humanos com as condições sociais de existência.

Althusser modifica sutilmente essa noção. Para ele, ideologia é não uma representação imaginária, mas a representação das relações imaginárias dos seres humanos com as condições sociais de existência. E acrescenta, aproximando-se de Freud: “a ideologia é eterna, exatamente como o inconsciente” (ALTHUSSER, 1991, p. 125).

Já Zizek (1989), para a compreensão da ideologia, menciona a frase de Marx em *O capital*: “Disso eles não sabem, mas o fazem” (MARX, 1932/2008, p. 312) e propõe invertê-la, no contexto capitalista: Eles sabem, mas mesmo assim o fazem. Com isso, o autor pretende enfatizar que a ideologia não está no saber, mas no fazer. Não se trata, portanto, de uma falsa consciência, de algo que esteja no plano das ideias, mas antes de uma prática concreta que se revela ideologizada. Em outras palavras, não devemos entendê-la como uma ilusão que esconde o estado real das coisas, como sugeriu Marx, mas antes como um fantasma – inconsciente – que organiza nossa realidade social. O sujeito apresenta-se cindido.

Zizek vê, então, uma aproximação entre os conceitos de ideologia para o materialismo histórico-dialético e de fantasia para a psicanálise. Na psicanálise lacaniana, a fantasia é uma teia significativa que opera como resposta à cisão do sujeito descentrado pela existência do inconsciente. Trata-se de um aparato simbólico construído pelo sujeito – ainda que inconscientemente – para tentar dar conta de sua falta constitutiva: é o suporte que dá consistência à realidade, de modo que sua construção dá condições de mascarar o real do desejo (LACAN, 1964/1992b).

E o que significa então afirmar que a fantasia ideológica estrutura, organiza a realidade? Zizek (1989) entende que a credibilidade e a importância de qualquer objeto de identificação reside na habilidade da fantasia de prover uma explicação convincente para a falta de gozo total. O autor defenderá que a ideologia tem o mesmo funcionamento. Não se trata de uma ilusão, algo como um sonho, que permite escapar da realidade. Ao contrário, a ideologia é uma construção que estrutura a própria realidade, dando suporte às nossas relações sociais efetivas.

Nesse sentido, podemos ver como a fantasia pode ser compreendida como um esquema que liga o sujeito à realidade sócio-política por meio de uma referência ao objeto-causa do desejo e ao gozo. A lógica da fantasia ocasiona a encenação de uma relação entre sujeito (como falta) e o objeto (como aquele que sempre escapa à captura sócio-simbólica), assim organizando a dimensão afetiva do sujeito, a forma como ele deseja e goza (GLYNOS; STAVRAKAKIS, 2008).

É verdade que a fantasia permite ao sujeito situar-se na realidade e interagir com o mundo sem estar imerso em uma constante angústia diante do Real. Da mesma forma, a ideologia opera na estruturação de uma realidade funcional, que harmoniza as relações entre atores antagônicos e propicia a construção de consensos que dão eficácia simbólica à paz social. Por outro lado, é essa mesma fantasia ideológica que, em um nível psíquico, limita as possibilidades subjetivas ao levar o sujeito à repetição, bem como, em um nível social, atua no sentido de conter, ocultar e dispersar as verdadeiras causas da opressão e dos conflitos sociais (ZIZEK, 1989).

Dentro desse quadro, podemos falar do mascaramento das relações desiguais de gênero como uma fantasia ideológica, que encobre o fato de que a condição da mulher é a condição humana e que, portanto, não está definida por nenhuma essência pré-estabelecida. A mulher não pode ser definida de forma estática, nem mesmo a partir da materialidade de seu corpo biológico. Ideologicamente, no entanto, existe um discurso dominante que fornece argumentos pseudocientíficos para uma realidade que é construída histórica e culturalmente. Essa ideologia se manifesta psiquicamente na forma da fantasia, que mascara a condição feminina em termos naturalizantes, e acaba por forjar uma realidade na qual a mulher é vista como destinada de maneira inata à realização de tarefas vinculadas à reprodução social. Inconscientemente, a mulher é marcada por essa fantasia, que pretende justificar sua falta de gozo e a perda do objeto *a*. E é essa fantasia, igualmente, que articula formações identitárias que fixam a mulher em um lugar subordinado e duplamente oprimido.

Recebido em: 17 de maio de 2017. **Aprovado em:** 13 de maio de 2018.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- ARÁN, M. A psicanálise e o dispositivo diferença sexual. *Estudos Feministas*, v. 17, n. 3, 2009, p. 653-673.
- BIRMAN, J. *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1929). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, 22).
- GAMA, A. S. *Trabalho, família e gênero*. São Paulo: Ed. Cortez, 2014.
- GLYNOS, J. Sexual identity, identification and difference: a psychoanalytic contribution to discourse theory. *Philosophy Social Criticism*, v. 26, n. 85, 2000, p. 85-108.
- GLYNOS, J.; STAVRAKAKIS, Y. Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis

- and political theory. *Subjectivity*, v. 24, n. 1, 2008, p. 256–274.
- KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- LACAN, J. *A lógica do fantasma* (1966-1967). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (O seminário, 14).
- LACAN, J. *As psicoses* (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985a. (O seminário, 3).
- LACAN, J. *De um Outro ao outro* (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (O seminário, 16).
- LACAN, J. *Escritos* (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. *Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b. (O seminário, 20).
- LACAN, J. *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (O seminário, 17).
- LACAN, J. *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (O seminário, 17).
- LACAN, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (O seminário, 11).
- LACAN, J. *The seminar of Jacques Lacan Book 9, Identification* (inédito). (1961-1962/s/d). Disponível em: http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Seminar-IX-Amended-Iby-MCL-7.NOV_20111.pdf. Acesso em 18 jun. 2016.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã* (1933). São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política* (1932). Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MITCHELL, J. Mulheres: a revolução mais longa. *Gênero*, v. 6, n. 2, 2006, p. 203-232.
- ROBINSON, P. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- TOMISIC, S. *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Londres: Verso, 2015.
- ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- ZIZEK, S. *Menos que nada*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ZIZEK, S. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1989.

Cândida Beatriz Alves

Professora de Licenciatura em Pedagogia, Instituto Federal de Brasília Brasília/DF, Brasil e Doutoranda pelo Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Processo de Desenvolvimento Humano e Saúde, Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil. candida.alves@gmail.com

Regina Lúcia Sucupira Pedroza

Professora do Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento, Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil. rpdroza@unb.br