

**Artigo para o XXII
Encontro Nacional de Economia Política
Unicamp – Campinas – SP
Maio/Junho 2017**

Por um sujeito da economia política: inconsciente político e subjetividade capitalista

Daniel Pereira da Silva¹

Resumo:

Ao instituir que o mais-de-gozar - sua maior contribuição à psicanálise - se concebe como homólogo à mais-valia, o psicanalista Jacques Lacan possibilita abordar uma questão lacunar na Economia Política de bases marxianas: como conceber o sujeito que suporta o laço social capitalista? Esse trabalho, então, explora a homologia sobrejacente, no que ela admite tratar a lógica das formas que sanciona a mais-valia também como uma lógica significante, a partir da qual se estabelece o campo de possibilidade de existência dos sujeitos no capital.

Com esse norte, resgatamos os fundamentos do indivíduo, enquanto noção de pessoa da economia política clássica, apresentando o lugar e o arcabouço teórico a partir do qual podemos questionar essa noção de pessoa e conceber uma alternativa crítica por parte da economia marxista. A partir de então, perscrutamos, em *O Capital*, o movimento de contenção e negação das formas, desde o valor de uso até a mais-valia, elaborando os fundamentos da subjetividade fetichista do sujeito capitalista, em caracteres como indiferença, liberdade, igualdade, anistoricidade, individualismo, estranhamento e reificação.

Introdução

O psicanalista Jacques Lacan (1901-1981) em seu seminário compreendido entre os anos de 1968 e 1969² estabelece uma homologia declaratória:

Recorrerei a Marx, cujo dito tive muita dificuldade de não introduzir mais cedo, importunado que sou por ele há muito tempo, num campo em que, no entanto, ele fica perfeitamente em seu lugar. É de um nível homológico calcado em Marx que partirei para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a*. (Lacan, 2008, p. 16)

1 Doutorando pelo Instituto de Economia da Unicamp – e-mail: danielpsilva@hotmail.com

2 Publicado como *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (Lacan, 2008).

Certo, a expressividade dessa homologia abre espaço para a abordagem de algo que tem sido desguarnecido pela economia política de bases marxianas: uma noção de pessoa analiticamente e politicamente alternativa ao indivíduo liberal. Isso porque o objeto *a* - também chamado por Lacan de *mais-de-gozar* - é, segundo o próprio psicanalista, sua maior contribuição à psicanálise. E, nesse ponto de seu ensino, Lacan se apropria da lógica da *mais-valia* e superpõe nela a ideia de *mais-de-gozar*. Segundo ele, *mais-valia* e *mais-de-gozar* são homólogos, não análogos. “Trata-se, com efeito, da mesma coisa” (Lacan, 2008, p. 44).

Os rumos tomados pelo dito seminário e pelo seminário seguinte³ estão profundamente marcados pelos eventos políticos que circundam as manifestações de maio de 1968, na França. Nesse ínterim, Lacan elaborava e começava a divulgar sua teoria dos discursos: laços sociais que, como estrutura, engendram determinadas formas de sujeição, ou seja, que produzem, mesmo, os sujeitos como um efeito discursivo.

Nesse contexto, a consubstancialização lógica entre dois elementos paradigmáticos, a *mais-valia* e o *mais-de-gozar*, aponta na direção de estabelecer as bases para a compreensão da formação subjetiva dos sujeitos que são efeitos do laço social capitalista. Faz-se patente, portanto, introduzirmo o que concerne o objeto *a*, de modo a vislumbrarmos a potencial importância da extensão dessa homologia para a economia política.

Para Lacan, o inconsciente se estrutura como linguagem e compõem o espaço denominado de Simbólico: “um sistema linguístico que estrutura o campo da experiência” (Safatle, 2007, p. 43). O Simbólico, então, é o arcabouço articulado que, inconscientemente, sentencia a conduta e os processos de produção de sentido. Ele é “o sistema de regras, normas e leis que determinam a forma geral do pensável” (Safatle, 2007, p. 45), organizando identidades, oposições e distinções entre significantes.

Do ponto de vista lógico, há algo não incurso na estrutura simbólica. Um objeto que falta para que encerremos a definição de tudo, inclusive da própria existência. Não obstante, essa falta é fundamental, pois ela implica em um moto, um desejo constante que submete o sujeito, ou seja, que o constitui pela repetida sujeição. Por isso o sujeito para Lacan é um falta-a-ser, ele é um sujeito do desejo. É exatamente a esse objeto faltante, de função lógica, que Lacan dá o nome de objeto *a* ou *mais-de-gozar*.

É importante dizer, ainda, que a falta implicada pelo *mais-de-gozar* impõem uma organização específica das cadeias de significação inconsciente, isso é, uma *ordem simbólica*⁴. Essa ordem

3 O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (Lacan, 1992)

4 “Que é uma ordem simbólica? É mais do que apenas uma lei, é também uma acumulação, ainda por cima numerada. É

simbólica, então, é condicionada pelo lugar do objeto *a* no discursos dos laço social, determinando o campo possível de produção de sentido:

Para demarcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro [o Simbólico] existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura *ordinal*, ou até *cardinal*. (Lacan, 2008, p. 17 e 18, grifo nosso)

Lacan se refere metaforicamente ao mercado, já em alusão à homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Quer dizer que o objeto *a*, no que concerne à constituição do discurso, se faz da causa e efeito da totalização dos méritos e dos valores, e que garante a organização das escolhas e das preferências; ou seja, o mais-de-gozar concebe as leis da lógica da articulação significativa, a partir da qual se estabelece o que é possível de ser pensado, como uma forma de pensamento que, exterior ao pensamento, é já articulada de antemão (Žižek, 1996, p. 304). Aliás, um conteúdo que produz quando, dialeticamente, é contido e negado é exatamente uma das concepções de inconsciente de Lacan: “Uma regra de pensamento que tem de se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa: é com isso que nós nos confrontamos ao usar a ideia de inconsciente” (Lacan, 2008, p. 13).

Esse trabalho, então, tem como norte situar a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar no âmbito da análise do capitalismo de Marx. Mais do que isso, intentamos estabelecer uma forma de concebermos, nessas circunstâncias, o sujeito que emerge da economia política marxiana e, acima de tudo, analisar os fundamentos da subjetividade que sustenta o laço social do capital. Para tanto, adentraremos na lógica que possibilita a mais-valia, segundo Marx⁵, perseguindo a estrutura *ordinal* (implicada na sequência de contenções e negações) e *cardinal* (implicada no estabelecimento de valores) das formas, de modo a extrair as leis da lógica da articulação significativa que constrói o espaço de sentido do sujeito do discurso capitalista.

Antes de adentrarmos em *O Capital*, no entanto, buscamos, na seção subsequente, resgatar as considerações lógicas que baseiam a noção de pessoa da economia política clássica, ou seja, a noção de indivíduo. Isso porque, esse exercício nos permitirá tanto avançar no quadro teórico para conceber um sujeito para a economia marxista, quanto estabelecer a importância política da teoria econômica heterodoxa se estender na direção de problematizar a ideia de indivíduo e oferecer espaço alternativo e crítico para a formação de subjetividade.

uma ordenação.” (Lacan, 2008, p. 286)

5 Aquela constante nos capítulos 1, 2, 3, 4 e 5 de *O Capital* (Marx, 1988)

O inconsciente político entre o indivíduo e o sujeito

“Eu sou aquilo que Eu é”, essa é uma proposição que Lacan (2008, p. 77) utiliza para avultar uma condição mínima que antecede as formas de consciência de si no laço social. Em “Eu sou aquilo que Eu é”, Lacan demarca a separação inescapável entre o sujeito que profere o enunciado e aquele objeto ideia-de-si, o “Eu” que o sujeito pensa ser. É exatamente no espaço gerado por essa diferença absoluta que o presente artigo busca se posicionar, justamente por identificar, aí, um elemento que oferece oposição à economia política heterodoxa, sobretudo marxista, em seu movimento de buscar entender e transformar o laço social.

Essa oposição, aliás, é uma instituição: o indivíduo. O indivíduo é uma noção de pessoa institucionalizada na modernidade que se tornou um fundamento da economia capitalista e suas apropriações teóricas neoclássica e neoliberal⁶. Dizer que o indivíduo é uma instituição, significa defendermos o fato de que ele conforma uma mentalidade prevalecente no tocante a relações particulares das pessoas e da comunidade; um produto de processos históricos que, estabelecido, constitui um elemento conservador, um fator de inércia social, de inércia psicológica, de conservantismo (Veblen, 1983, p. 88).

Enquanto noção de pessoa institucionalizada, o indivíduo se torna uma unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade e, nesse sentido, não pode ser pensada como um simples palavra que denomina a amostra individual da espécie humana, se bem que as raízes etimológicas do termo sejam deveras elucidativas. Tais raízes datam do séc. VI e apontam para o adjetivo “*individuuos*”, que, em latim, significa “indivisível”. Esse, aliás, era o termo latino utilizado para traduzir o grego “atomo”: algo não cindível; o que não pode ser dividido (Williams, 1976, p. 133; Hoad, 1986, p. 233).

É, contudo, somente no séc. XVII que ocorre o início da substantivação e posterior institucionalização do indivíduo. Sem dúvida o pensamento cartesiano é determinante nesse processo. Nos trabalhos de René Descartes (1596 – 1650) a pessoa é concebida na dualidade do que lhe é externo e do que lhe é interno. O externo é caracterizado como uma natureza objetiva que opera de acordo com axiomas matemáticos e geométricos. O interno, por sua vez, é uma subjetividade desprendida, uma consciência passível de se fazer autônoma e de submeter a natureza ao escrutínio desapassionado razão (Davis, 2003, p. 02). O indivíduo cartesiano, assim, se faz da encarnação do “*cogito ergo sum*”, ou seja, “penso, logo, sou”, uma das máximas centrais do racionalismo e que estabelece a noção de pessoa como uma *consciência livre*.

6 Quanto as considerações sobre o indivíduo nas bases da economia neoclássica ver Luz (2013) e Paulani (2005). No que concerne à ideia de indivíduo do neoliberalismo, ver Foucault (2008) e Dardot e Laval (2016).

A questão que se faz sobressalente é: na relação entre o indivíduo e o laço social, o que permite que o primeiro seja capaz de assumir autonomia do segundo? Para Descartes, o desprendimento do indivíduo em relação à natureza, ou seja, a possibilidade de que ele se individualize é propiciada pela existência de um terceiro elemento, que comanda tanto natureza quanto indivíduo: Deus. Nesse sentido, o indivíduo, o ser do pensamento, não se constitui a partir de si mesmo, mas de sua relação particular e suficiente com Deus (Davis, 2003; Perez, 2016).

Nesse processo de institucionalização do indivíduo, a visão de Descartes é radicalizada por John Locke (1632 - 1704). Os trabalhos de Locke atuam por elaborar e disseminar essa noção de pessoa e têm referências comuns tanto com Descartes quanto com Isaac Newton (1643 – 1727). Se Newton propõem uma visão mecânica e objetiva da natureza, concebendo a como resultado da interação de partículas bem comportadas; Locke, por sua vez, entende o indivíduo exatamente como uma dessas partículas atômicas e bem comportadas. Mais do que isso, esse indivíduo carrega caracteres cartesianos, uma vez que é entendido como capaz de comandar a razão para além das paixões e das autoridades externas. E a dita radicalização em relação à Descartes ocorre porque a autonomia, independência e racionalidade do indivíduo lockeano não são mais possibilitadas por sua relação com um terceiro absoluto, mas são tomadas como sendo advindas da própria natureza humana. Para Locke “a autorreflexividade [da consciência] constitui a si mesma, porque nada além da consciência pode ser um ‘eu para si mesmo’ a qualquer ponto do tempo” (Davis, 2003, p. 05).

O que queremos evidenciar é que o indivíduo, enquanto noção de pessoa, é entendido como uma consciência de si, uma razão autônoma e inescapavelmente privada. A economia política clássica, desde Adam Smith (1723-1790), se insere nesse pensamento e conforma a institucionalização do indivíduo, carregando nele todos os significantes de átomo indivisível, subjetividade desengajada, partícula bem-comportada e consciência naturalmente autônoma. Ora, se o indivíduo é esse ser da razão autorreflexiva – aquele que pensa e, logo, é - então compreende-se porque a noção de pessoa moderna, sobretudo nas ciências econômicas convencionais, acaba reduzida às considerações sobre racionalidade.

A gravidade política tanto da institucionalização do indivíduo quanto de sua afiguração na economia convencional é bem localizada por Davis (2011). Segundo esse autor, ao menos desde a segunda metade do século XX a sociedade tem sido interpretada em termos econômicos exatamente pelo fato de a economia fazer o indivíduo central em sua linguagem e seus conceitos. Com protagonismo econômico, o indivíduo se tornou “uma dos maiores pressupostos normativos da

sociedade humana contemporânea” (Davis, 2011, p.1) e as ciências econômicas, de fato, acabam chamando para si a função de guardião do individualismo e de seus valores morais inerentes, mesmo que para ela própria o indivíduo, seu *Homo economicus*, se encontre paradoxalmente entre o apagamento do humano e o incremento da teoria padrão de racionalidade.

Norteados pela busca uma alternativa, voltemos para nossas considerações em torno do duplo sujeito presente em “Eu sou o que Eu é” e a necessidade de estabelecer, na diferença entre aquele que enuncia e aquele que é enunciado, uma abordagem de sujeito que nos permita alargar o entendimento e, ao mesmo tempo, transformar as relações econômicas. Do exposto, deve ficar claro que esse movimento de compreensão e transformação só pode se dar de maneira conjunta. Por certo, uma forma alternativa à noção de pessoa enquanto indivíduo, além de significar o avanço na análise do próprio capitalismo, implica na problematização e na subversão da narrativa de si e do outro nesse laço social.

Para tanto, podemos comungar daquela máxima racionalista que concebe o indivíduo moderno: o *cogito* cartesiano “penso, logo, sou”. Note-se que também é possível identificar um uma dupla posição subjetiva nessa afirmação. Há um sujeito que profere o *cogito* e aquele que é proferido pelo *cogito*. Para evidenciar essa diferença, podemos reescrevê-lo como “penso: logo, sou”. Há aquele que pensa e aquele que é pensado ser, movimento esse que concebe uma identificação, na qual o sujeito do enunciado submete a si mesmo como objeto desse enunciado. Dessa identificação, podemos escrever:

$$A = A$$

Significa dizer que está implícito no *cogito* cartesiano uma igualdade entre o sujeito e o seu objeto. Todavia, Perez (2016, p. 184) propõe a seguinte reflexão: com referência a que é possível dizer que *A* é igual a *A*? Grosso modo, para Descartes, essa referência é Deus, para Locke é a própria natureza; por essa razão, ambos pensamentos apontam na direção de um sujeito exógeno e axiomático. Em contraponto, se quisermos instituir uma noção de pessoa endógena, ou seja, formada *política e historicamente* no seio do próprio laço social, então simplesmente assumir a identificação a partir da igualdade absoluta ($A = A$) seria incorrer em uma tautologia. De fato, a formação de uma consciência de si só se sustenta se ela conceber, intrinsecamente, uma diferença entre o sujeito e seu objeto. Nesse sentido, temos, em Perez (2016, p.196), o seguinte esquema:

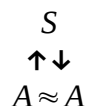
$$\frac{A=A}{\text{diferença}}$$

“Nesse esquema podemos falar do rio de Heráclito, da meia de Locke, do barco de Teseu, do trem das onze, do jeito da mãe na filha, da tose de Dora, etc. Todos são casos onde a diferença funda a relação de identidade” (Perez, 2016, p. 197). De fato, os sujeitos só podem inquerir de forma não redundante sobre a realidade de si se houver, antes, um estranhamento que proporcione um posterior reconhecimento enunciado em $A = A$.

Como dissemos, é nessa diferença, nesse estranhamento que encontramos o lugar para que a verdade material do laço social funde a subjetividade dos sujeitos. Ora, a indagação sobre a realidade de si (e de tudo mais) tem como condição de possibilidade o lugar desde onde se formula a pergunta e os elementos de verdade que, nele, se estabelecem. Vale dizer que, em Lacan, esse “lugar desde onde se formula a pergunta” é o campo Simbólico e a verdade é uma determinada forma lógica de organizar, nesse campo, as cadeia de significantes, a partir das quais se produz tanto o sentido discursivo quanto os sujeitos que são efeitos do discurso. Estabelecer a lei que comanda a articulação significativa, aliás, é exatamente a função do mais-de-gozar, concebido, por Lacan, como homologia da mais-valia.

Antes de adentrarmos na ordem simbólica específica do capitalismo, apresentamos o esquema que Perez (2016, p. 203) oferece para representar o processo de identificação do sujeito em sua relação com os significantes. A partir desse esquema, propomos o seguinte arranjo simplificado:

Figura 1

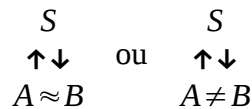


Temos que $A \approx A$ é o processo de identificação de A com um imaginário de si, processo esse que precisa remeter às cadeias de significantes, S , do Simbólico. As setas indicam que, para que o sujeito A se constitua como uma singularidade, é necessário um movimento simultâneo de alienação e distinção no campo simbólico. Em outras palavras, é a forma de organizar os significantes do laço social que concebe o espaço lógico no qual emerge o sujeito que profere “Eu sou aquilo que Eu é”. Mais do que isso, é a verdade material do laço social que compõe a dita organização de S , de modo que antes do sujeito do *cogito* cartesiano pensar e ser, já existe aquela uma estrutura inconsciente que conforma a base e a possibilidade do pensamento.

Pode-se ainda expandir o arranjo proposto, de modo a abarcar as identificações e diferenças que o sujeito A estabelece como outros objetos, B , ou seja, com outros sujeitos, grupos, instituições, narrativas. Dessa forma, o sujeito, A , só pode se identificar e diferir com o outro, B , se mediado pelas

cadeias de significação, S, organizadas de acordo com o laço social:

Figura 2



Esses esquemas não só representam a mediação do laço social no processo de identificação do sujeito consigo mesmo e com os outros, senão que aludem a formação dos sujeitos como efeito dessas relações significantes. Ora, não há sujeito fora da ordem simbólica, ou seja, não há um “Eu” absoluto que anteceda ou escape do laço social. Pelo contrário, o movimento de alienação e separação no laço social cinde o sujeito em sua própria constituição. Significa dizer que o sujeito não é um indivíduo, mas um “divíduo”. Ele é dividido pela verdade material que o produz como efeito. Nesses termos, a consciência livre cartesiana se reduz a um *inconsciente político*: inconsciente, porque o sujeito é o produto - no limite inédito – de cadeias significantes que lhe escapam profundamente; político, porque essas cadeias são organizadas no laço social e, dessa forma, têm como base e possibilidade a organização material historicamente estabelecida e condicionada pela ação concreta dos próprios sujeitos em sua coletividade.

A chave que liga o esquema sobrejacente com a homologia entre a mais-valia e o mais de gozar é que, segundo Lacan, a organização cardinal e ordinal das cadeias de significantes no Simbólico, S, é comandada por uma lógica específica. Ou seja, as relações de identidade, distinção e oposição entre os significantes, a partir dos quais o sujeito pensa ser, é definida pela posição que o objeto *a* ocupa no discurso. Ora, ao estabelecer a homologia com o mais-de-gozar, o que Lacan deflagra é que a mais-valia, enquanto produto do laço social capitalista, institui uma *falta* que motiva à *repetição*. A mais-valia, então, está na duas pontas lógicas do discurso do capital, porque se faz causa e efeito desse discurso. Como causa, ela articula os significantes do capital, fazendo com que esses significantes tenham como efeito um excedente negativo: a própria mais valia. Nesse processo de ordenação simbólica, a mais-valia, enquanto mais-de-gozar, estrutura o campo da experiência possível do laço social capitalista.

Nas seções seguintes, esse movimento de ordenação de cadeias de significação que produzem os sujeitos como efeitos do discurso fica evidente. Nossa intenção é realizar uma leitura da articulação lógica que possibilita a mais-valia, segundo Marx, mostrando que essa articulação também é uma articulação significativa. Dessa forma, os sucessivos movimentos de negação e contenção das formas do

capital constroem o espaço de sentido dos sujeitos; um espaço, vale dizer, de um estranhamento específico, de reificação, de indiferença; um espaço anistórico e fetichista.

Liberté, égalité, indifférence: O lema capitalista

Nos primeiros parágrafos de *O Capital*, Marx busca estabelecer um suporte para a sua análise do capitalismo. Como suporte, queremos dizer o conceito de algo físico, não humano. Algo externo ao homem, independente dele. A importância de iniciar a partir de algo desumanizado é crucial; afinal, ao introduzir o homem na análise e considerá-lo como um agente, é inescapável que tenhamos de mergulhar em sua subjetividade. Concebendo, antes, algo que independe das pessoas, Marx estabelece uma referência concreta para, a partir dela, adentrar nas abstrações da humanidade⁷.

Tal suporte é o conceito de “valor de uso”, conceito esse que aparece diretamente ligado ao propósito inicial do autor nessa obra, ou seja, a análise da mercadoria:

A mercadoria é *antes de tudo*, um objeto externo, uma coisa a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do *estômago* ou da *fantasia*, não altera nada na coisa. (Marx, 1988, p. 45, grifo nosso).

Antes de tudo, a relação das pessoas com os bens - entre eles, aqueles que socialmente se fazem mercadorias - é uma relação de uso, que parte de determinados aspectos físicos dos objetos. Segundo Marx (1988, p.45), “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso”. Significa dizer que o “valor” revestido de “uso” não possui caráter quantitativo, no sentido que *não expressa uma medida de valia*. Isso sim, o valor de uso é binário. Algo tem, ou não, valor de uso. Nessa acepção, esse conceito pode ser substituído, sem maiores prejuízos semânticos, pelo termo ‘serventia’. Esse é o apoio concreto que Marx apresenta, de partida, em sua análise.

“Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, os múltiplos modos de usar as coisas é um ato histórico” (Marx, 1988, p.45). Historicamente, as pessoas subjugam os objetos, e o fazem, como Marx menciona metonimicamente, movidos pelo “estômago” ou pela “fantasia”. É nítido que o autor marca, nessa passagem, moções de características diferentes. Distingue o uso de um bem como meio de garantir a subsistência (o estômago), daquele contato com a coisa que extravasa a manutenção da vida e que nos põe como sujeitos (a fantasia).

Contudo, quando tratamos de “mercadoria” - isso é, de um ato histórico -, nos referimos ao

⁷ Os termos “pessoa(s)” e “humano(s)” serão utilizados de forma geral (no sentido de uma amostra individual da espécie humana), ou seja, quando não nos referirmos às distinções entre “sujeito” e “indivíduo”.

fruto do trabalho de alguém, cuja finalidade é ser trocada com outrem. Não servindo como uso àquele que a produz, a serventia da mercadoria não reside, originalmente, sob seu corpo. Quer dizer que, em essência, não é o uso que determina o valor da mercadoria. Isso sim, esse valor só pode ser expresso pela possibilidade da *realização* da coisa em mercadoria, ou seja, por sua capacidade de ser trocada. Marx denomina essa espécie de valia como *valor de troca*.

Nesse sentido, o valor de troca não pode ser concebido como um atributo físico de um bem, mas, sim, como uma condição lógica da mercadoria. Note-se: essa lógica só pode ser possibilitada pela introdução da humanidade, porque conceber um valor de troca a um bem significa compreender uma relação social entre a pessoa e um terceiro, relação essa que envolve o desejo mútuo e coincidente pelo objeto alheio. Conquanto, mesmo sendo fruto de uma relação social, o valor de troca está condicionado àquele concreto valor de uso; pois as pessoas efetuam o câmbio de mercadorias com a intenção de fazerem uso do objeto do outro. Em outras palavras: o valor de troca tem como *base e possibilidade* o valor de uso.

Ocorre, todavia, que o valor de troca é uma circunstância social. e, sendo assim, não nos deixa escapar ilesos às implicações da subjetividade. Se, em termos reais, a avaliação de um objeto por parte de uma pessoa só pode se efetuar em termos da utilidade (ou não) das propriedades físicas da coisa, então, avaliar um objeto através de sua possibilidade de ser volição de outrem, que coincidentemente detém aquilo que é desejado, só pode ser um recurso à abstração. Mais do que isso, é importante destacar que essa abstração se realiza pela *negação imediata* do valor de uso do fruto do próprio trabalho. Significa dizer que a mercadoria nega, ao mesmo tempo em que contém, aquele suporte físico da relação entre pessoas e objetos.

Entretanto, o valor de uso ser a essência do valor de troca implica que esse último deveria, qual o primeiro, ser de caráter qualitativo. Ora, se algo tem (ou não) valor de uso, então pode ter (ou não) valor de troca. Porém, o que se observa no ato social da troca capitalista é que ele pressupõe *termos* pelos quais essa troca se efetiva, isso é, uma determinada quantidade de um bem é tocada por uma determinada quantidade de outro bem. A extensão da negação do uso da mercadoria, então, possibilita a subsequente negação de seu caráter qualitativo, em prol do estabelecimento abstrato de referências quantitativas.

Temos, nesse ponto, uma primeira marca no arranjo simbólico do capital. O capitalismo, quantifica uma qualidade e põe duas diferenças inescapáveis sob uma relação numérica. Para que essa abstração se sustente como realidade da organização social, deve haver um rearranjo das cadeias de

significação inconscientes. Assim, a verdade material e histórica capitalista exige que os significantes que estabelecem diferenças qualitativas sejam fragilizados, ordinal e cardinalmente, em prol daqueles que sustentam uma igualdade em termos quantitativos. Somente por esses meios é possível que “o fruto do trabalho” signifique “uma mercadoria”. Dessa forma, as referências quantitativas se estendem por toda formação de sentido dos sujeitos desse laço social, contendo e negando suas bases qualitativas.

Mas quais seriam essas ditas referências quantitativas? Afinal, como coisas qualitativamente diferentes podem ser equiparadas e trocadas? O que é comum em suas diferenças? Note-se: a mercadoria só pode se conceber quando se produz na história uma organização social de extrema divisão do trabalho, em que os trabalhadores estão desprovidos dos meios de produção e que se submetem ao assalariado como forma de obterem os recursos necessários à subsistência. “Deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho (Marx, 1988, p. 47).” O que as mercadorias possuem em comum, portanto, além do qualitativo valor de uso, é o fato de terem sido geradas pelo trabalho de alguém. De fato, a possibilidade de atribuir a elas algum valor quantitativo que as permitam ser comparáveis, deve aí residir: na quantidade de tempo despendido em sua produção.

Nesses moldes históricos, então, a condição de existir do sujeito está atrelada à conjuntura do trabalho heterônomo. Antes de qualquer coisa, simbolicamente, o sujeito somente se concebe quando se sujeita a transformar sua lida em mercadoria, em força de trabalho. Nesse sentido, o requisito de “assalariado” ancora “às condições mais elementares e menos desenvolvidas de sua própria espécie: aquelas condições que dizem respeito a sua sobrevivência e reprodução física” (Silveira, 1989, p. 45). No capitalismo: “o trabalhador se torna servo do seu objeto (...) para que possa existir primeiro como trabalhador e, segundo como sujeito físico” (Marx, 1989, p. 152). Significa que o trabalho em nome do outro ocupa posição excelente para o sujeito na cadeia de significação de si. Na estrutura ordinal e cardinal desse laço social, “humano trabalhador” se arranja como “empregado então humano”.

Temos, em consequência, o seguinte enunciado: *uma mercadoria é trocável por outra porque as pessoas a criaram para tanto, e a sua criação se deu a partir do dispêndio de tempo em trabalho heterônomo*. Ora, quanto maior o tempo despendido em trabalho, maior a quantidade de bens alheios que se almeja comandar. Então o valor de troca de uma mercadoria é a reificação do tempo dedicado a sua elaboração.

Conquanto o tempo de trabalho individual seja a possibilidade de valor de troca da mercadoria, ele não resolve o desconformidade, uma vez que mesmo o trabalho existe em qualidades distintas.

Como reduzir a uma unidade comum “tempo de trabalho despendido” se tão diferentes podem ser as formas de despendendo o tempo trabalhando? Como comparar o tempo de trabalho de um estivador ao de um cozinheiro? Se a incongruência não reside no “tempo”, indubitavelmente ela se realiza no “trabalho”. Quantizar e equiparar essas atividades só pode ser pela negação da disparidade, isso é, *negligenciando a pessoa que exerce a atividade*:

Se abstrairmos o seu valor de uso [da mercadoria], abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. Deixa já de ser mesa ou cadeira ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as quantidades sensoriais se apagam. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato. (Marx, 1988, p.47)

A redução do tempo de trabalho individual a um tempo de trabalho abstrato faz com que a relação social construída em torno do modo de produção capitalista se afaste ainda mais daquele suporte ideal do vínculo entre homem e objeto: o valor de uso. Além do mais, da mesma forma que o valor de troca contém e nega o valor de uso, também o tempo de trabalho abstrato tem a sua possibilidade no tempo de trabalho individual, embora o negue impondo a imagem de um tempo laboral social e sem feito.

A partir do instante em que da sociedade assomou o trabalho assalariado, intensamente dividido e separado dos meios de produção, o que resta ao trabalhador oferecer? Não é a sua atividade como marceneiro, pedreiro ou fiandeiro, ao menos não em essência. Isso sim, o elo que permite atar logicamente a troca de valores de uso desiguais no capitalismo é o *tempo*. Mais precisamente, o *tempo de vida* do qual o trabalhador abre mão, em troca do sustento de seu corpo:

(...) para que as mercadorias possam ser intercambiadas elas têm que ter, como vimos, algo em comum no próprio seio de sua diferença qualitativa: semelhantes na diferença. Sobre o que se desenvolve essa semelhança objetivada? Sobre o trabalho socialmente necessário para produzi-las, isto é, sobre uma semelhança que reconhece no seu ponto de partida algo da ordem do destino humano comum, o tempo de vida que ninguém poderia, aparentemente, expropriar do outro; uma semelhança fundamental relativa ao ser dos homens: o reconhecimento da semelhança não apenas entre os objetos, mas entre os sujeitos, portanto, o desgaste de tempo humano de vida, o que cada um teve que pôr de seu próprio e irrenunciável tempo, desse tempo finito que lhe foi dado viver. (Rozitchner, 1989, p. 131)

Logo, se por um lado o trabalho abstrato nega a individualidade da vida e a particularidade do

trabalhador, por outro, ele fornece a referência quantificada através da qual as mercadorias podem ser trocadas. Segundo Jorge e Bastos (2009, p. 27):

(...) o que autoriza tal equivalência entre [as mercadorias] A e B é a estrutura da qual fazem parte e que aponta para um terceiro elemento que permite que seja estabelecida a relação entre aqueles, ou seja, que a estrutura opere: o tempo de trabalho que ambas necessitam para serem produzidas.

Nas cadeias de significação do laço social capitalista, esse movimento de abstração tem de ser sustentado por uma articulação de significantes que permita a troca de bens desiguais produzidos por trabalhos e trabalhadores desiguais. Deve haver, para tanto, o aprofundamento da negação dos significantes que expressem essas inescapáveis diferenças e, dessa forma, se possa conceber uma realidade indiferente quanto à qualidade das mercadorias trocadas, dos trabalhos que geram essas mercadorias e, conseqüentemente, quanto aos sujeitos que as produzem.

Entra em crise o registro da diferença dos homens, ao passo que a indiferença se difunde pela subjetividade social (Silveira, 1989, p. 57). Suas raízes de legitimação capitalista estão diretamente ligadas à possibilidade lógica da troca de desiguais. Queremos dizer que se o trabalho social abstrato reduz qualquer tipo de atividade laboral a uma escala amorfa e qualitativamente indiferente de esforço, então se tem diminuída simbolicamente a possibilidade de identificação de si e do outro como agentes fundamentalmente díspares, historicamente determinados e socialmente dependentes.

Mais do que isso, no registro imaginário capitalista, a negligência da diferença é chamada de “igualdade”. Quer dizer que a “in”diferença é imaginarizada como “não” diferença. Ora, se para assumir um valor de troca quantitativo, necessitamos conceber um (também quantitativo) tempo de trabalho social, abstrato e anônimo, o que dizer sobre os sujeitos, suportes dessa construção histórica? Que eles só podem ser comparados quantitativamente e nos termos de seus valores de troca. Que em termos qualitativos eles devem ser iguais na lógica desse laço social. A igualdade capitalista entre os indivíduos autônomos e independentes é, assim, uma representação da indiferença.

Ademais, se a indiferença capitalista diz não importarem os processos históricos e sociais que geraram sujeitos fundamentalmente singulares, então compreende-se a possibilidade simbólica do princípio da livre iniciativa. De que outra forma poderíamos conceber que alguém possa ser *livre* para *iniciar*? O que mais subentende a livre iniciativa além da fantasia de que o tempo começa em qualquer momento; de que podemos, em qualquer instante, “des”envolver? Não é, exatamente, o prejuízo simbólico do tempo histórico e a elevação significativa de um tempo escalar?

Enquanto as pessoas se fazem livres e iguais em seu imaginário mercadológico, o que se

apresentam na narrativa que se desenvolve na outra cena, ou seja, no inconsciente, são sujeitos que escorregam por significantes logicamente ordenados e avaliados pela indiferença, significantes esses que são condições *sine qua non* da organização social capitalista. O discurso capitalista, assim, se faz um espaço excelente para o imaginário de si como um indivíduo autorreferenciado. Afinal, as diferenças sociais e as condições históricas que constituem os sujeitos são denegadas no espaço significativo do capital.

As mercadorias que se trocam: estranhamento e valor capitalista na possibilidade do pensável

O tempo de trabalho abstrato, base do câmbio mercantil, todavia, não se manifesta, de fato, quando da troca de mercadorias. Ele permanece ofuscado. O que se apresenta é um valor de troca autônomo, aparentemente inerente ao objeto. Se, por princípio, “mercadorias o são, pois se trocam entre si”, onde está o agente? O agente é a própria mercadoria objetivada, valor de troca automático. Nessa espiral de abstrações e negações, o valor de troca oculta as suas origens físicas e lógicas: o valor de uso de um bem, fruto do trabalho de uma pessoa, em um determinado período da história, sob determinadas condições sociais.

Ora, o valor de troca, como o próprio termo já indica, só pode se manifestar na troca, no embate entre duas mercadorias. Significa dizer que a mercadoria A tem seu valor manifesto socialmente no confronto com a mercadoria B, de acordo com a quantidade de mercadoria B que ela alcança cambiar. É de substancial importância, aqui, compreender o que significa essa forma de avaliação abstrata de bens. Não basta eclipsar os seus fundamentos lógicos e históricos, a mercadoria relativa, A, só se nomeia em outra mercadoria, sua equivalente, B, quando esse objeto, que possui de físico o seu valor de uso, empresta seu corpo para expressar o valor do objeto A. Logo, o objeto A tem seu corpo transformado pela equivalência à B, ele se torna espelho do valor de B.

Simbolicamente, a mercadoria carrega para seu possuidor, então, a potência de se representar em um desdobramento infundável de produtos, uma vez que seu significado é um escorregar simbólico por uma cadeia de outros bens que, por força do capital, também só podem ser mercadorias. A homologia com a estrutura simbólica lacaniana é flagrante. A existência de um bem enquanto mercadoria estabelece que ele seja um significante determinado por uma cadeia interminável de outros significantes. De fato, por ser um não-valor-de-uso, a essência da mercadoria reside na latência de ser diferente de si mesma. Ora, “nada fundamenta a função do significante senão ele ser uma diferença absoluta. É somente através daquilo em que os outros diferem dele que o significante se sustenta”

(Lacan, 2008, p. 192).

Dessa forma, a mercadoria avança em emancipar-se, simbolicamente, do humano. Porque, enquanto mercadoria, enquanto bem para troca, ela nega o trabalho que a produziu. “Desaparece a relação eventual de dois donos individuais de mercadorias” (Marx, 1988, p. 65). Ela se faz, assim, estranha. Ela não é objeto do homem para o homem, é uma coisa, um “bezerro de ouro”, forma abstrata dotada de autonomia. Fundamentalmente, a mercadoria carrega em si a necessidade do estranhamento do sujeito com o produto de seu trabalho e, logo, o estranhamento do próprio trabalho e do tempo de vida despendido na lida. Nesse sentido, esse estranhamento compõe as leis da lógica do discurso capitalista, ele é um dos elementos a partir dos quais se produz o sentido do laço social do capital.

Mas a abstração avança ainda mais. Se, por um lado, a mercadoria A só se faz efetivamente mercadoria quando houver uma mercadoria B que, por seu valor de uso, lhe empreste a (equi)valência de seu corpo. Por outro, o que se sobressai na relação mercantil é que A se relaciona com B como se já carregasse intrinsecamente valor de troca; a propriedade de ‘ser equivalente’ parece pertencer-lhe até mesmo fora de sua relação com B, no mesmo nível de suas propriedades físicas que constituem seu valor de uso (Žižek, 1996, p. 14).

Significa dizer que se à mercadoria não cabe outra coisa que não a troca, então a troca está nela implícita, antes mesmo do ato de trocar. Nesse ponto a mercadoria nega inclusive o caráter “de troca” de seu valor. Ela simplesmente *é* valor. Seu valor, *o valor*, inicia nela a sua significação social. “Quando no início desse capítulo, para seguir a maneira ordinária de falar, havíamos dito: A mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso era, a rigor, falso. A mercadoria é valor de uso ou objeto de uso e “valor”” (Marx, 1988, p. 62).

Pois que o impacto dessa lógica significativa é a incontestável e volumosa presença de referências mercadológicas na significação de valor na sociedade capitalista, de modo que a avaliação de si, dos objetos e de terceiros escorrega por significantes materiais, como se todos fôssemos uma espécie de reflexo da mercadoria. Como essência da avaliação social e como meio de significação, a mercadoria implica em sujeitos iminentemente reificados. Suportes da organização social capitalista, esses sujeitos acabam potencialmente representados de uma mercadoria para outra mercadoria, de modo que são avaliados no infinito da forma equivalente do valor mercadológico. E, mais do que uma reificação pessoal, o próprio laço social, que envolve a troca de produtos do trabalho humano, assume a inclinação assintótica de uma relação entre coisas.

Por certo, as “mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar” (Marx, 1988, p.

79). Isso sim, os homens, seus guardiões, devem conduzi-las, de modo que é através delas que eles estabelecem relações mútuas. A relação social que se forma entre possuidores de mercadorias só pode se dar em comum acordo das partes, de modo que somente a coadunação das vontades de apropriação da mercadoria alheia é que propicia a realização das trocas.

Mas, conquanto humana, essa relação social é maculada pela mercadoria. O que se verifica são mercadorias “dotadas de uma objetividade numérica” (Fleck, 2012 p. 148) e que se relacionam reciprocamente, de modo que os trabalhadores são apenas “os veículos, os suportes, que conduzem estas mercadorias ao mercado” (Fleck, 2012, p. 148). Para aquele homem que procura trocar leite por carne, o possuidor da carne nada mais é do que um mero carregador do objeto que realiza seu bem. Reciprocamente, ambos se reconhecem como proprietários privados e tão somente. A relação imaginária entre eles implica a alienação do conteúdo simbólico que extravasa a condição de guardiões de mercadorias.

Nesse sentido, vê-se, logo, na relação de mercado, que as pessoas não estão em contato com outras, mas consigo mesmas e com seus objetos. “Cada possuidor de mercadorias só quer alienar sua mercadoria por outra mercadoria cujo valor de uso satisfaça sua necessidade. Nessa medida, a troca é para ele apenas um processo individual” (Marx, 1988, p. 79). Automatizada nas mãos dos sujeitos, a mercadoria pulsa seu valor de troca, como se tomasse vida. Como se a existência fosse uma questão a ser solucionada num salto mortal em direção a transformar-se em valor de uso de outrem.

Diferentemente das pessoas que as suportam, a mercadoria alcança resolver sua existência quando, no confronto com outra, realiza sua sina e se encerra em valor de uso. Essa cena climatérica, aliás, foi escrita muito antes de essa mercadoria ser produzida. A história dos homens livres para exercer um trabalho intensamente dividido, mas apartados de seus meios de produção, fadou o produto da lida a mercadologicamente existir. Enquanto isso, aqueles que depositaram seu tempo de vida na produção de valores de troca coadjuvavam, repetidamente, o destino de suas obras.

O fetiche: modo de existência *do* capital e modo de existência *no* capital.

Do ponto de vista social, há que se destacar algo que se faça signo da impossibilidade mercadológica, que se defina pela indefinição da mercadoria e assim a possibilite. Dessa forma, “a expressão relativa da forma valor desdobrada ou a infinita série de expressões relativas de valor torna-se a forma de valor especificamente relativa da mercadoria dinheiro”. (Marx, 1988, p. 87). Em outras palavras, a despeito dessa construção lógica que enunciaria a base e a possibilidade da troca de

desiguais na sociedade capitalista, o que se observa como manifesto no processo de intercâmbio de mercadorias é que os termos pelos quais a troca se efetiva não são um tipo de contabilização do tempo de trabalho socialmente necessário de produção. Isso sim, as mercadorias se nomeiam por cifras outras e que parecem se definir às costas dos produtores: elas recebem um independente nome monetário.

A denominação de uma coisa é totalmente extrínseca à sua natureza. Eu não sei nada sobre um homem sabendo que seu nome é Jacobus. Do mesmo modo, desaparece nos nomes monetários libra, táler, franco, ducado, etc. qualquer vestígio da relação de valor. A confusão sobre o sentido secreto desses signos cabalísticos é tanto maior na medida em que as denominações monetárias expressam ao mesmo tempo o valor das mercadorias e partes alíquotas de um peso metálico, do padrão monetário. Por outro lado é necessário que o valor, em contraste com os coloridos corpos do mundo das mercadorias, evolua para essa forma reificada sem sentido próprio, mas também simplesmente social. (Marx, 1988, p. 90 e 91)

“É exatamente essa forma acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados.” (Marx, 1988, p 73). O dinheiro, equivalente geral das trocas, expande a relação social das mercadorias. Ele passa a ser a expressão do valor mercantil, que é a base da avaliação social. “A forma equivalente geral é uma forma do valor em si” (Marx, 1988, p. 69).

(...) o dinheiro, na realidade, é apenas uma incorporação, uma condensação, uma materialização de uma rede de relações sociais – o fato de ele funcionar como equivalente universal de todas as mercadorias é condicionado por sua posição na trama das relações sociais. Mas, para os indivíduos em si, essa função do dinheiro - a de ser a encarnação da riqueza – aparece como uma propriedade imediata e natural de uma coisa chamada dinheiro, como se o dinheiro em si já fosse, em sua realidade material imediata, a incorporação da riqueza. Aqui, tocamos no clássico tema marxista da “reificação”: por trás das coisas, da relação entre as coisas, devemos identificar as relações sociais, as relações entre os sujeitos humanos. (Žižek, 1996, p. 20 e 21)

Na medida que é um signo, o dinheiro obnubila, denega toda a teia lógica de articulação significativa que propicia o laço social que o suporta. Doray chama atenção para o fato de que a forma preço – advinda do dinheiro, o equivalente geral, aquele no qual o valor das mercadorias se traduz – possui como implicação “uma negação de todas as particularidades que não concernem a troca mercantil”. Trata-se, tal negação, da ocultação daquilo que, de outro modo, inviabilizaria a existência capitalista. No lugar do contido é posto um lastro sob a forma de um “corpo equivalente”: “um significante econômico, que recalca (...) as formas concretas, pelo fato de que estas lhe confiam sua representatividade” (Doray, 1989, p.89).

Evidencia-se, assim, que a contradição da mercadoria - movimento da própria existência

capitalista – expressa no dinheiro, de forma obscuramente metonímica, o manifesto de uma realidade cujo veio humano está fundamentalmente alienado.

Ainda mais além, por ser esse equivalente geral das trocas, a moeda encarna a possibilidade de ser tudo, de modo que assume uma posição absurda no registro simbólico capitalista. Seus determinantes lógicos e sua liquidez dão a possibilidade de que o sujeito esteja excitado a imaginarizar a reposição do objeto *a* no campo Simbólico. Se o objeto *a* é o elemento lógico que implica em uma falta inescapável e, dela, um desejo constante, então temos no dinheiro uma *solução de compromisso* contra o desejo. Ora, se o desejo deseja o infinito, o dinheiro *perverte* o infinito, traduzindo-o como “todas, e mais que todas, as mercadorias”.

Nada devemos à dúvida quando afirmamos que a estrutura lógica de legitimação capitalista é um processo específico de alienação. Nesse intuito, se Marx inicia o capítulo 1 de *O Capital* apoiado na concepção de valor de uso como algo concreto, desumanizado; ele encerra esse capítulo apresentando o resultado da introdução do humano na análise da relação entre as pessoas e os objetos no capitalismo: o *fetice*. Em vista disso, retomando aquele seu suporte físico, Marx afirma:

Como valor de uso, não há nada de misterioso nela [na mercadoria] (...). A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante a mesa continua sendo uma madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo ela aparece como uma mercadoria, ela se transforma em uma coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira *cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa*. (Marx, 1988, p. 70, grifo nosso)

Parece claro que, para Marx, a síntese do processo que possibilita a organização capitalista está calcada em uma afiguração, em uma ficção que seria encenada na sociedade tão logo o produto do trabalho tenha assumido a forma mercadoria e passado a desfilar como se independente de seus criadores, carregada de propriedades “naturais” e obscurecendo a teia de relações sociais e de abstrações intersubjetivas que a engendrou. São as mercadorias que, ilusoriamente, tornam-se entes objetivos, e se relacionam reciprocamente, não as pessoas. O fetice, então, é todo esse processo de abstração que parte da relação objetual, extravasa o valor de uso e avança em uma espiral de significações 'prosopopeicas'. Ele não é uma forma subsidiária na reprodução do Capital.⁸ Isso sim, ele é a forma de existência do capitalismo, seu *modus operandi*:

8 Segundo Fleck (2012, p. 142), apesar de o fetice ocupar “um lugar central na arquitetura da obra e é de fundamental importância para a correta interpretação da crítica de Marx ao modo capitalista de organização social”, em geral, “o tema do fetichismo é tratado em separado, algo como um excerto aparte da argumentação geral da obra, uma excrescência que poderia, muito bem, não estar aí”

O fenômeno do fetichismo não depende de uma simples ilusão de consciência – individual e coletiva -, não remete somente à aparência das relações sociais, à superfície das coisas, ele traduz o modo de existência das relações de produção capitalista, sua forma social objetiva. (Artous, 2006, p. 21, apud Fleck, 2012, p. 155, nota 9).

Quer dizer que se a troca capitalista é uma manifestação desencadeada por condições que escapam aos trocadores, então seu fetichismo concerne no fato da troca ser tomada como uma forma de relação entre os bens e o dinheiro, em vez de um modo de relação social. Como ressalta Žižek (1996, p. 13 e 14), “o aspecto essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição dos homens por coisas [...], mas, antes, num certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos [o dinheiro]”.

E se o dinheiro é a encarnação fetichista da riqueza, isso ocorre não porque as pessoas desconhecem o fato de que ele é apenas uma fidúcia social que nada vale além da crença. Não. Efetivamente, elas o sabem, mas *fingem que não sabem*. E, fingindo não saber, os sujeitos reproduzem em seus atos o que, de fato, não sabem: o arcabouço significante que possibilita o capital. “Em sua perplexidade, pensam os nossos possuidores de mercadorias como Fausto. No começo era ação. *Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado*” (Marx, 1988, p. 80, grifo nosso). Ora, então o estatuto do fetiche não é da ordem do saber, mas da ordem do agir:

(...) a ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que a sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, por uma inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. (Žižek, 1996, p. 22)

Por isso o fetiche capitalista é uma forma de perversão, pois consiste, exatamente, em perverter algo, o dinheiro, para pôr no lugar dos significantes contidos e negados no inconsciente dos sujeitos. No entanto, na perversão fetichista, se todo o processo de ocultação de um determinado significante é omitido ao sujeito, não lhe é omitida uma certa estranheza da posição que o objeto substituto assume (Freud, 1996b), de modo que é por isso a sua máxima: “eu sei... mas finjo eu não sei”. O dinheiro, nesse sentido, é exatamente isso, um saber-e-fingir-não-saber, se bem que expandido largamente na sociedade. Por isso Lacan afirma que a moeda é o fetiche por excelência (Lacan, 2008, p. 277).

Na dialética marxiana do primeiro capítulo de *O Capital*, o fetiche é a síntese, a forma de existência *do* capitalismo e *no* capitalismo. Ele modela as relações econômicas e sociais das pessoas. É a partir de sua lógica que se articula, para os sujeitos, a possibilidade do pensável nesse laço social.

Simbolicamente, o capitalismo concebe um modo de ordenar e valorar cadeias de significantes e construir uma narrativa, descrevendo os sujeitos, os objetos e os terceiros. Trata-se de “um processo de desenvolvimento e deformação do poder da capacidade de significar que os próprios homens foram criando no desenvolvimento histórico e que, no final, implica uma transformação, uma metamorfose, uma formação de subjetividade” (Rozitchner, 1989 p. 124). Mais do que isso, o que Marx evidenciou na formulação do fetiche capitalista é que a negação das condições lógicas da existência do capital - ou seja, de um determinado arranjo simbólico inconsciente - é fundamental para que a organização desse laço social se mantenha e se reproduza.

Mais-valia como mais-de-gozar: o comando de uma falta insaciável

Mas se o ponto último dessa encenação fetichista é a sua manifestação condensada no dinheiro, então esse processo social encerra na moeda a sua justificação? Ou, temo de perguntar: de que forma o dinheiro atua como motor de acumulação do capitalismo? Há algo que *falta* às formas mercadoria e dinheiro para que elas forneçam aos sujeitos um caráter específico de repetição e, logo, de acumulação. Vejamos o que diz Marx (1988, p. 121)

Abstraiamos o conteúdo material da circulação das mercadorias, o intercâmbio dos diferentes valores de uso, e consideremos apenas as formas econômicas engendradas por esse processo, então encontraremos como seu produto último o dinheiro. Esse produto último da circulação de mercadorias é a primeira forma de aparição do capital.

Marx assim inicia explicitamente seu tratamento do Capital. Para o autor, o Capital é o dinheiro (e suas metamorfoses) em processo de valorização. Ele é o início e o fim da ampliação incessante de valor monetário (Marx, 1988, 123). Ora, o motivo indutor desse processo é algo sempre faltante, um elemento nunca suficiente e que sempre incita à insaciedade, a querer gozar de um mais, de um mais valor: a *mais-valia*.

Concebida pela diferença entre o valor gerado e o valor pago pela força de trabalho, a mais-valia se constitui como um excedente negativo. Excedente, porque representa o valor criado pelo processo produtivo e apropriado pelo capitalista. Negativo, porque esse mais valor só existe enquanto tal quando, renunciado, comanda novamente a série de significantes que gera uma nova apropriação de valor. Trata-se de um processo infinito de excedente e renúncia:

Um sujeito é aquilo que pode ser representado de um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É essa brecha que se produz e cai a mais-valia. Em nosso nível, só importa

essa perda. (...) Perde-se alguma coisa que se chama mais-de-gozar. *Ele é estritamente correlato à entrada em jogo do que determina, a partir de então, tudo o que acontece com o pensamento.* (Lacan, 2008, p. 21, grifo nosso)

Nesse arranjo significante, de negação e contenção das formas, os valores de uso se tornam valores de troca, transformando o trabalho individual em trabalho social abstrato; os valores de troca se tornam o valor, cujo signo cabal é o dinheiro; o mais dinheiro, finalmente, se converte no fim último da existência capitalista. O que permite essa série fetichista de diferenças é, exatamente, a existência de uma falta inerente, que coopta a organização simbólica desse laço social: a mais-valia.

Essa lógica nos conduz ao que Tomšič (2015, p. 117) destacou como sendo o mediador conceitual da homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar: o *Lustgewinn*, de Freud (1996a). Como marca inconsciente do chiste, o termo *Lustgewinn* define um prazer excedente, como ganho de prazer, algo que se estabelece *para além da utilidade*, que sobra e decai como resto⁹. É exatamente esse excedente que Lacan reconhece na mais-valia. Segundo Lacan, a essência da mais-valia é revelada quando Marx “apontou que o personagem fantástico com quem ele se defrontava, o capitalista, *ria*” (Lacan, 2008, p. 63, grifo nosso):

Refiro-me à conjunção do riso com a função radicalmente eludida da mais-valia, da qual já indiquei suficientemente a relação com a elisão característica que é constitutiva do objeto *a* (Lacan, 2008, p. 63).

Com efeito, a mais-valia e o mais-de-gozar são mesma coisa. Se o objeto *a* é aquele que produz a falta que funda o sujeito do desejo, o “falta-a-ser”, então a mais-valia é o mesmo. Ela exerce a função do mais-de-gozar na articulação simbólica historicamente estabelecida no discurso capitalista, ocupando, nesse discurso, o lugar de uma produção negativa, uma perda que incessantemente acumula. A mais-valia é o motivo do discurso capitalista, no qual se sustenta a formação simbólica dos sujeitos que são efeitos desse laço. Significa dizer que as condições estabelecidas historicamente fazem com que o capital somente se reproduza enquanto a mais-valia - sintomatizada pelo fetichismo da moeda e, logo, possibilitada por toda a teia inconsciente que compõe a verdade da articulação do sujeito no laço social - for o mais-de-gozar. Ela é o que, na subjetividade, faz o capital um processo de acumulação sem limites. “Por isso o movimento do Capital é insaciável” (Marx, 1988, p. 125).

O humano que objetiva a falta da mais-valia, e é “portador consciente desse movimento” (Marx, 1988, p.125) é o capitalista, o vetor personificado e dotado da consciência e da vontade do Capital.

9 Segundo Tomšič (2015, p. 117), essa inutilidade do excesso que direciona o conceito de *Lust* (prazer) em Freud (1996a) faz com que Lacan traduza esse último termo alemão como *jouissance* (gozo) ao invés de *plaisir* (prazer). O *plus-de-jouir* (mais-de-gozar) é devolvido ao alemão como *Mehrlust* (Lacan, 2008, p. 29 e 30), forma essa que carrega a mais-valia (*Mehwert*) e o excedente não útil de prazer (*Lustgewinn*).

Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é a sua meta subjetiva, e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de suas operações, ele funciona como capitalista(...). (Marx, 1988, p. 125).

Percebamos, o capitalista é dotado da consciência da vontade do Capital. Ele sabe que quer mais valor. Sabe que a sua condição de capitalista requer isso. Ele sabe dos bônus que essa posição lhe proporciona. E tomado de tanta *ciência*, ele assume a sua *autonomia* para empreender *livremente* o que lhe é *racionalmente* legado. O capitalista, então, é um indivíduo dotado de autonomia, liberdade e racionalidade? Não. Ora, para se fazer a personificação do Capital ele teve de assumir uma lógica que o determina, mas que lhe escapa profundamente. A racionalidade, autonomia, individualidade e liberdade são completamente condicionadas ao arcabouço inconsciente, abstrato e contraditório do Capital. O capitalista é suporte do Capital e dos valores fetichistas que racionaliza na sociedade.

Àqueles que não possuem as condições de incorporar o Capital, a maioria despojada dos meios de produção, na sociedade de extrema divisão do trabalho e de intensa interdependência pessoal, resta reificar sua corporalidade viva e suas faculdades espirituais, transformando um pedaço do tempo de sua vida em mercadoria para vendê-la como força de trabalho. O consumo da força de trabalhado é, assim, a utilização da potência do outro, com fins de gerar mais valores para si. O capitalista, como diz Marx (1988, p. 147) incorpora trabalho “como fermento vivo, aos elementos mortos constitutivos do produto”, e o faz em vista de obter um valor adicionado àquele presente no início do processo. O trabalhador, que recebe em seu salário o valor de sua força de trabalho - ou seja, aquele valor referente à quantidade de trabalho contida nos bens necessários à sua sobrevivência social -, tem em seus rendimentos a comprovação do logro de realizar a sua (única) mercadoria.

No tempo, o processo de sobrevivência material pelo trabalho heterônomo (que possibilita o proletário), amalgamado ao de lucro (que possibilita o capitalista), automatiza de forma dinâmica e ética “um monstro animado que começa a “trabalhar” como se tivesse amor no corpo” (Marx, 1988, p. 154). Do ponto de vista simbólico, a mais-valia, repetidamente acumulada, forma a espécie um fundo subjetivo, cuja finalidade é a iminente e incansável ampliação do capital.

Conclusão

No percurso teórico empreendido nesse trabalho, buscamos explorar a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar, caracterizando o processo lógico que possibilita o capital como a articulação

de uma ordem simbólica. A partir desse exercício, apontamos que as leis da lógica dessa articulação implicam em um movimento contínuo de contenção e negação de significantes, construindo um discurso do qual partem as formas de subjetivação dos sujeitos desse laço social. Nesse sentido, a verdade material e histórica do capital, implica nas diferenças entre os significantes (1) valor de uso e valor de troca, (2) valor de troca e valor, (3) valor e dinheiro e (4) dinheiro e capital. Essa série de diferenças fundamenta o espaço lógico de significação do discurso capitalista, pervertendo a moeda como um suprimento fetichista da falta simbólica e produzindo a mais-valia, enquanto mais-de-gozar, como um excedente negativo do insaciável, a causa e efeito desse discurso.

Mais do que isso, a pervasividade do capital também configura um avançar da lógica simbólica que o possibilita. Significa dizer que (1) a elevação dos caracteres quantitativos em relação aos qualitativos, (2) o estranhamento do sujeito com o fruto de seu trabalho, (3) o condicionamento do sentido do sujeito ao trabalho heterônomo, (4) a indiferença para com o outro, (5) a prejuízo do tempo histórico em favor de um tempo escalar, (6) a autonomização da mercadoria e (7) o seu posicionamento excelente na nomeação dos sujeitos, bem como (8) o estabelecimento do dinheiro como signo do valor social, são preposições lógicas que se intensificam na medida em que o capitalismo se reproduz e que produzem, amiúde, os sujeitos que sustentam esse laço social.

Nesse sentido, o capital - pela contenção e negação de sua materialidade (física), da singularidade do trabalho, da especificidade histórica que o concebeu, das suas condições sociais, políticas e lógicas - produz uma narrativa simbólica particular, em que a mercadoria, o valor, o dinheiro e os sujeitados ao capital se tornam entes transcendentais, pertencentes a uma “ordem natural”, como entende a economia política clássica. Partimos dessas concepções, dessa narrativa, como se fosse o racional, e chamamos o desenrolar “ótimo” dessas condições de *racionalidade*, quando, na verdade, estamos tratando de categorias postas pela história, possibilitadas pela abstração e reproduzidas fetichisticamente.

A luta de classes, nesses termos, também compreende uma disputa pelo que vem a ser o “eu” e o “outro” no laço social. Certo, quando a economia política clássica assume e propaga a noção de pessoa como um indivíduo – consciência autônoma, independente, livre e racional -, ela atua por conformar o espaço de possibilidade de socialização daqueles que se entendem como tal. A gravidade dessa posição é patente: a noção de si e do outro é o ponto de partida das considerações sobre responsabilidade, deliberação e comunhão dos sujeitos. Dessa forma, a institucionalização da ideia de indivíduo oferece resistência à economia política de bases marxianas e, nesse sentido, é necessário que

adentremos nessa disputa narrativa, oferecendo um espaço de crítica e de alternativa para a concepção de si, dos objetos e de terceiros na subjetividade do capital.

Essa, contudo, não é uma tarefa fácil, porque não basta expormos o recôndito da noção de indivíduo o contrapormos uma nova concepção de pessoa que se faça fruto do arranjo material e histórico. A ideia ingênua de que a consciência ou o saber são suficientes para transformarmos a organização social, como quem desvela uma verdade ou acende uma luz, não só aponta novamente na direção racionalista, como subestima o fato de que nos formamos inteiramente do laço social, de modo que escapar dos efeitos do discurso pela simples conscientização seria fazer como o Barão de Münchhausen que se içou de um pântano puxando-se pelos próprios cabelos. Não há nada além dos discursos que nos cindem, o que significa dizer que não existem posições subjetivas não alienadas. O que existem são contradições, e é no espaço, mesmo, das próprias contradições que sustentam o capitalismo - e que nos sustentam como efeito - que encontramos lugar para subvertê-lo. Questionar a sujeição, portanto, será sempre questionar-nos intimamente. E mudar a forma de sujeição só pode advir de um exercício em comunidade. Não há caminho, evidentemente, pela individualidade.

Bibliografia

Artous, A. (2006). *Le fétichisme chez Marx*. Paris: Éditions Syllepse.

Dardot, P. e Laval C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo

Davis, J. (2003). *The Theory of the individual in economics: identity and value*. London: Routledge.

_____(2011). *Individuals and identity in economics*. New York: Cambridge University Press.

Doray, B. (1989). “Da produção à subjetividade – referências para uma dialética das formas”. In Silveira, P. E Doray, B. (org) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Revistas dos tribunais.

Fleck, A. (2012). “O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação” in *ethic@*, v. 11, n. 1, p. 141–158 Jun. 2012. Florianópolis.

Foucault, M. (2008). Nascimento da biopolítica: curso dado no College de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes

Freud, S. (1996a). “Os Chistes e Sua Relação com o Inconsciente” (1905), in *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. VIII, Rio de Janeiro: Imago.

_____(1996b). “Fetichismo” (1927) in *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. XXI, Rio de Janeiro: Imago.

- Hoad, T. F. (1986). *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. New York: Oxford University Press.
- Jorge, M. A. C. e Bastos, F. C. P. B. (2009). “Trabalho e Capitalismo: uma visão psicanalítica” in *Trivium*. Ano I, Edição I, 2º Semestre de 2009. Rio de Janeiro.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Luz, M. R. S. (2013). *Porque a Economia não é uma Ciência Evolucionária: Uma hipótese antropológica a respeito das origens cristãs do Homo Economicus*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.
- Marx, K. (1988). *O Capital: crítica da economia política*. v.1-5. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (1989). “O trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana” in Marx Engels. Org.: Fernandes, F. São Paulo: Ática.
- Paulani, L. (2005) *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo
- Perez, D. O. (2016). “A identificação, o sujeito e a realidade. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiana-lacanianana” in *Sophia*. Vol. 16, n. 1 Jan-Jun, p. 162-210.
- Rozitchner, L. (1989). “Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo” in Silveira, P. E Doray, B. (org) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Revistas dos tribunais.
- Safatle, V. (2007). *Lacan*. São Paulo: Publifolha
- Silveira, P. (1989). “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação”. In Silveira, P. E Doray, B. (org) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Revistas dos tribunais.
- Tomšič, S. (2015) *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. Londres: Verso.
- Veblen, T. (1983). *A Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Abril Cultural.
- Williams, R. (1976). *Keywords: A Vocaburary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Žižek, S. (1996). “Como Marx inventou o sintoma?”, in Žižek, S. (org) *Um mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.