

# Por uma economia política da sujeição: a dialética fetichista e a produção de sujeitos no capitalismo

*Toward a political economy of subjection: the fetishistic dialectic and the production of subjects in capitalism*

**Daniel Pereira da Silva\***

## Resumo

Por meio de uma abordagem de economia política associada à psicanálise, o presente texto propõe uma forma de conceber como a lógica da reprodução capitalista produz tanto os sujeitos quanto os processos de subjetivação que suportam esse laço social. Para tanto, exploramos a homologia estabelecida por Jacques Lacan entre seu mais-de-gozar e o mais-valor de Marx. A partir dessa homologia, entendemos ser possível conceber a dialética presente nos primeiros capítulos de *O capital* como um movimento também significante – e, enquanto tal, produtor de sentido – no qual a contenção e negação fetichista das formas e conteúdos associados à mercadoria constrói o espaço de possibilidade de razão e de sujeição que dão suporte à reprodução do capital.

**Palavras-chave:** sujeito; subjetivação; fetiche; capitalismo; psicanálise

## Abstract

Through an approach that combines political economy and psychoanalysis, this paper proposes a way to understand how the logic of capitalist reproduction produces both the subjects and the processes of subjectivation that sustain this social bond. To this end, we explore the homology established by Jacques Lacan between his concept of surplus-enjoyment and Marx's surplus-value. Based on this homology, we believe it is possible to conceive the dialectic in the early chapters of *Capital* as a movement of signifiers, which produces meaning. In this process, the fetishistic containment and negation of the forms and contents associated with the commodity create the space of possibility for reason and subjection that support the reproduction of capital.

**Keywords:** subject; subjectivation; fetish; capitalism; psychoanalysis

---

\* Pós-doutorando do Instituto de Economia da Unicamp, professor (licenciado) da Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado (FECAP). Pesquisador associado ao Edital Universal do CNPq n° 402726/2023-5, sob coordenação do Prof. Dr. Paulo Sérgio Fracalanza. Contato: danielpsilva@hotmail.com

## 1. Introdução

O presente trabalho busca contribuir para a compreensão do modo pelo qual o capitalismo implica um modo específico de sujeição, bem como das características subjetivas dos sujeitos que são efeito desse modo de produção. Para tanto, lançamos mão de duas referências teóricas. A primeira, e mais importante delas, é a crítica da economia política de Karl Marx (1818-1883). Da obra marxiana, sobretudo de *O capital* (Marx, 1988), tomaremos as condições da gênese do capitalismo como sendo também condições dos sujeitos desse laço social. A segunda referência é psicanalítica, uma vez que propomos que a psicanálise de Jacques Lacan (1901-1981) nos possibilita estudar os processos de subjetivação que essa organização econômica obriga.

A questão que nos guia é: de que maneira o capitalismo engendra sua reprodução subjetiva, de modo a criar um modo específico de sujeição? Nossa hipótese é a de que é possível abordarmos tal sujeição a partir da dialética presente na lógica-genética dos quatro primeiros capítulos de *O capital*, tomando o fetichismo como o modo fundamental de denegar – contornar, desmentir – as contradições inerentes às formas capitalistas e seus conteúdos. Entendemos que esse processo de denegação produz condições subjetivas essenciais aos sujeitos desse laço social. De maneira central, analisaremos a conformação tanto da consciência que esses sujeitos fazem de si – o “eu” – quanto aquela que estabelecem em relação aos outros, entendendo essa formação de consciência como um produto sintomático da ordem material capitalista.

Na obra de Marx, o humano – frequentemente tratado como “o homem” – aparece reiteradamente como suporte performático das relações sociais nas quais atua. Contudo, essa caracterização materialista do sujeito pode ser vista, em alguma medida, como lacunar, especialmente quando se busca estabelecer uma oposição sistemática à noção de “indivíduo” propagada pela filosofia e economia política liberais.

De fato, para Marx “os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam”. (Marx, 1988, p. 80) Nesses termos, figuras como a do possuidor de mercadorias, do trabalhador e do capitalista atuam os papéis dados pela organização econômica da sociedade. Trata-se, aí, “de pessoas à medida que são personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe e interesses”. (Marx, 1988, p. 19)

Contudo, como não poderia deixar de ser, são essas pessoas que vivem a vida e, dela, produzem a história. Sendo assim, é incontornável que tomemos os humanos como sujeitos. Mas sujeitos a quê? Como podemos conceber a experiência subjetiva do humano em suas determinações na ordem econômica? Na busca por responder a essas questões a partir da economia política, encontramos a seguinte orientação marxiana:

Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas. (Marx, 1988, p. 19)

Trata-se de uma orientação metodológica. Esse enfoque nos conduz a inquirir os sujeitos a partir das condições materiais que produzem sua forma específica de razão, que engendram uma bem determinada mentalidade, que condicionam um devir

à existência. Nesse ponto, abrimos espaço para alinhar à noção de sujeito e de sujeição no capitalismo uma dimensão marxiana relativamente pouco explorada: a do fetichismo. (Fleck, 2012, p. 142) A possível ausência de protagonismo do fetiche em diversas leituras de Marx talvez possa ser explicada, justamente, pela necessidade de se conceber um método a partir do qual podemos fazer pervasivos os efeitos do fetichismo na organização capitalista.

Perscrutar profusamente o fetiche – bem como a alienação e a possibilidade de tomada de consciência – exige um aparato interpretativo das condições de subjetivação. Para tanto, há de existir um sujeito que encarna, sustenta e que reproduz o fetichismo das relações sociais. Nesse intento, precisamos mergulhar em aspectos subjetivos dos sujeitos, o que tende a nos pôr em impasse com o próprio método de Marx. Como é possível tratar a subjetividade sem incorrer em idealismo, de modo a preservar e, mais do que isso, lançar mão da objetividade inerente ao materialismo dialético marxiano?

Instalamos nossa contribuição, então, nesse campo. Intentamos explorar o espaço epistemológico proposto pelo psicanalista francês, Jacques Lacan, ao amalgamar sua maior contribuição à psicanálise ao mais-valor. Segundo Lacan, seu “objeto *a*” (ou “mais-de-gozar”) estabelece com o mais-valor uma *homologia*. Tratar-se-ia, com efeito, “da mesma coisa” (Lacan, 2008, p. 44), uma vez que o psicanalista prende, superpõe, pespega, no avesso do mais-valor, seu mais-de-gozar. (Lacan, 2008, p. 29) A partir dessa homologia, fundamentamos a forma pela qual a reprodução capitalista – dissecada por Marx nos primeiros capítulos de *O capital* – tem sua representação subjetiva, de modo a fazer surgir, em seus efeitos, os sujeitos e os processos de subjetivação que suportam o laço social.

As questões que devem instigar-nos, neste ponto, são: o que é o mais-de-gozar e como se sustenta sua dita homologia com o mais-valor?

Começamos chamando atenção para o fato de que o mais-valor pode ser tomado como uma *diferença inapropriável* entre o valor do produto da força de trabalho e o valor pago por essa força de trabalho. É uma diferença inapropriável, uma vez que tem de ser renunciada. Na totalidade capitalista, ele só existe no movimento insaciável do capital, que implica uma perda forçosamente recorrente, dado que a multiplicação do valor “é alcançada pelo capitalista mais esperto ao *entregá-lo sempre de novo* à circulação”. (Marx, 1988, p. 126; ênfase adicionada) Essa é, inclusive, a meta subjetiva do capitalista, portador consciente do movimento do capital. Somente assim ele funciona como capital personificado: pela reprodução de uma renúncia acumulada.

A homologia com o objeto *a* se dá pela forma como Lacan oferece esse mais-de-gozar no *Seminário 16*. (Lacan, 2008) Ali, o objeto *a* representa, exatamente, a formalização de um objeto sempre ausente, cuja falta incontornável faz com que os sujeitos e o laço social se realizem por meio de uma modalidade determinada e reincidente de desejo, da acumulação insaciável de uma perda que incita a *suportar uma sujeição*, à reprodução de um modo de existência. (Lacan, 2008, p. 21)

Para avançar nas possibilidades epistemológicas abertas por tal articulação entre a psicanálise e o marxismo, propomos um modo específico de leitura dos primeiros capítulos de *O capital*. A especificidade a que nos referimos, no entanto, não rompe com o método que configura o cerne do exercício crítico marxiano, isto é, o de desdobrar e analisar dialeticamente as categorias da gênese lógica do capital.

Sendo assim, (1) assumimos, um a um, os pares dialéticos da lógica das formas e seus conteúdos, como proposto por Marx nos primeiros quatro capítulos de *O capital*, e examinamos cada um desses pares tomando-os pelo movimento que Hegel e, depois, Marx chamam de *Aufheben* (ou *Aufhebung*) que significa aquilo que é *contido* e, simultaneamente, *negado*; de modo que se instala uma contradição na diferença dos pares indagados.<sup>1</sup> Em seguida, (2) estendemos o exame para os efeitos dessas contradições dialéticas sobre sujeição, tomando-as como suportes do devir capitalista, exatamente por comportarem os processos de subjetivação que produzem os sujeitos desse laço social. Por fim, (3) fazemos o fetichismo tomar sua a magnitude pretendida, constituindo-o como sendo a maneira objetiva pela qual subjetivamente as formas e conteúdos do capital são contidos e negados na produção reiterada de mais-valor.

Para tanto essa introdução é seguida, primeiro, de duas seções teórico-metodológicas nas quais resgatamos a compreensão da linguagem por Marx e de que forma, a partir da psicanálise lacaniana, podemos articular essa concepção de linguagem àquela de Lacan. A linguagem para Lacan, vale dizer, é o campo no qual o sentido se organiza, de modo que decorrem, dela, as bases e as possibilidades de subjetivação.

Na quarta seção, lançamos mão do aparato desenvolvido para avaliar a lógica genética do capital, observando o que o processo fetichista de contenção e negação das formas e conteúdos capitalistas obriga em termos de constituição subjetivas dos sujeitos que são efeitos desse modo de produção.

## 2. Linguagem e materialidade em Marx

Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (Marx, 1988, p. 26)

Quando Marx opõe o seu materialismo ao idealismo hegeliano, ele não o faz, obviamente, esgotando a subjetividade e colocando em seu lugar a objetividade. Na verdade, Marx desloca o par objetivo-subjetivo da oposição para a superposição. Ele faz o objetivo ser suporte do subjetivo, de modo que a subjetividade tem de ser pensada como advinda de condições materiais.

De fato, as formas de obtenção das condições materiais de vida são, para Marx, um pressuposto radical. A elas, Marx condiciona todo o espaço de possibilidade de manifestação da existência humana. Sendo assim, a “produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real”. (Marx e Engels, 2007, p. 93)

Nenhuma ação ou representação humana pode ser criada senão a partir das condições históricas e, logo, das possibilidades geradas pelas formas de obtenção dos meios de vida. As representações que as pessoas produzem – seja sobre seu convívio com a natureza, seja sobre sua consociabilidade ou sobre sua própria condição enquanto humanos – são expressões de suas relações e atividades de produção, são reflexos do intercâmbio e da organização socioeconômica.

<sup>1</sup> Ver Marx e Engels (2007, p. 548-549, nota 16, nota dos tradutores).

A condição limite dessas proposições é a de que, para a humanidade, não há uma metaposição à materialidade, ou seja, não há um campo de sentido que engloba a materialidade como subconjunto e, dessa forma, forneça elementos independentes que possam interpretar a ordem material. A suposição contrária somente seria possível se, além do humano, pressupusermos uma entidade à parte, independente das condições materiais. (Marx e Engels, 2007, p. 93, nota c)

Do exposto, o sujeito marxiano deve fazer consciência por meio da matéria, em oposição àquela consciência pura e íntegra, típica da noção de si da modernidade, por conta das influências cartesianas e liberais. (Silva, 2020) E, nesse ponto, encontramos, em Marx, a concepção de um elemento que terá lugar central no nosso trabalho: a *linguagem*. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels escrevem:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. (Marx e Engels, 2007, p. 34)

Linguagem é materialidade para Marx. Contudo, não é em *A ideologia alemã* que Marx introduz a linguagem em sua relação com o sensível e a consciência. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2004) a linguagem consta como uma condição e um resultado da concepção do sujeito em sua relação com o outro. Marx escreve que o “elemento do próprio pensar, o elemento da externalização da vida do pensamento, a *linguagem*, é de natureza sensível”. (Marx, 2004, p. 112)

Por ser a materialidade do sensível, a linguagem medeia, objetivamente, o sujeito e a natureza, o ser e o real – inclusive o real de si e do outro. O autor, nesses termos, nos permite pensar que a linguagem é tanto o efeito da descentralização do sujeito no laço social, quanto o meio pelo qual essa descentralização atua sobre a constituição da forma psíquica do sujeito. (Bruno, 1975, p. 177) Por conta da linguagem,

[...] nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (Marx, 2004, p. 128)

Para Marx, “a linguagem é consciência real” (Marx e Engels, 2007, p. 34) dos sujeitos em sua *essência coletiva*. A linguagem, enquanto materialidade, conforma a consciência, desde a sua gênese, como um produto social. (Marx e Engels, 2007, p. 35) Qual o trabalho, “a linguagem nasce [...] do *carecimento*, da necessidade de intercâmbio com os outros homens”. (Marx e Engels, 2007, p. 34-35; ênfase adicionada) A carência humana é, portanto, também uma carência da linguagem. Pela linguagem, Marx se aproxima de situar o carecimento dos sujeitos em paralelo ao que, a frente e baseados em Lacan, chamamos de “desejo”, ou seja, aquilo que implica uma falta constitutiva da existência.

### 3. A semântica da subjetivação

A linguagem oferece os elementos a partir dos quais, inconscientemente, somos capazes de proferir nossas sentenças e de fazer sentido. Essa condição é inconsciente, pois o sujeito que conscientemente profere “eu sou o que sou” serve-se da linguagem, mas desconhece sua circunstância histórica, uma vez que crê servir-se dela para pôr uma certeza imanente ou para descrever uma realidade imediata e não atravessada pela materialidade do sentido.

O que se faz necessário, então, é que apresentemos nesse trabalho uma maneira de abordar a linguagem de forma materialista. Para alcançarmos tais fins, a psicanálise lacaniana nos oferece duas condições centrais. A primeira delas é que, para Lacan, o sujeito emerge como *efeito* da linguagem. A segunda é a de que o significante<sup>2</sup> é, nas palavras de Lacan: “a matéria que transcende como linguagem”. (Lacan, 2003, p. 216)

Começamos por dizer que a indagação sobre a realidade tem de recorrer a significantes que deem conta de produzir sentido; significantes, esses, que são historicamente possibilitados, relacionados e organizados. A psicanálise de Lacan é compatível com o materialismo, justamente, porque concebe o sentido como aquele propiciado por um sistema material de significantes, relacionados, uns aos outros, de acordo com o laço social. (Lacan, 2003, p. 154-155)

Depois, cabe denotar uma das proposições mais notáveis de Lacan: “Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante”. (Lacan, 2008, p. 21) Entendemos que esse se trata de um avanço lacaniano, tendo em vista que sua abordagem da linguagem subverte a teoria do signo saussuriana, na qual um signo representa algo para um alguém preconcebido, em prol de uma teoria do significante, segundo a qual o sujeito é um produto, um efeito de sentido das diferenças de significantes. (Bruno, 1975, p. 179)

A linguagem, diz Lacan, é a causa do sujeito, o que se pode traduzir da seguinte maneira: a clivagem do sujeito, bem como a assunção da sua subjetividade, são efeitos da linguagem. Correlativamente, o efeito de sentido que a linguagem produz, supõe, além da existência de um sistema material de significantes, uma relação de identificação dos sujeitos aos significantes. (Bruno, 1975, p. 179)

Cabe-nos perguntar: no que concerne essa proposição de que a linguagem é a causa do sujeito? E de que maneira a série de diferenças significantes concebe um sujeito como um devir-a-ser da materialidade?

Pensemos num sujeito que profere “eu sou homem, casado, pai, professor, são-paulino, de esquerda ...”. Percebamos duas condições dos significantes que intervêm para dar sentido ao que viria ser esse “eu”. Primeiro, tais significantes não têm sentido absoluto, senão que seu valor de significação somente se institui pela relação que estabelecem com outros significantes. Segundo que os significantes dessa cadeia de significação – {homem, casado, pai, professor, são-paulino, de esquerda, ...} – de forma

---

<sup>2</sup> “Significante” é a imagem acústica da palavra. Segundo Safatle, para a linguística “um significante só recebe seu valor por meio de sua relação referencial e opositiva com outros significantes de um sistema linguístico dado [...]. A característica mais determinante de um significante é ser o que os outros não são, ou seja, ser o outro do outro”. (Safatle, 2006 p. 245)



alguma são aleatórios, eles, ao contrário, apontam para o que Lacan (2008, p. 286) denomina de *ordem simbólica*. A ordem simbólica é uma forma específica de organizar a estrutura sociolinguística que constitui *a priori* as coordenadas de toda a experiência possível. Ela conforma a lógica que compõe a diferença entre os significantes mobilizados para fazer sentido, estabelecendo uma matriz de socialização.

As duas condições dos significantes – seu sentido relativo e suas condições de valor e posição na cadeia de significação – são condições materiais. No primeiro caso, por exemplo, quando um sujeito mobiliza o significante “homem” para dar sentido a algo, ele estabelece uma relação desse objeto com o que viria a ser “mulher”, “criança”, “bicho”, sendo que todas essas diferenças pressupostas no termo “homem” são estabelecidas pelo laço social. Para deixar claro a materialidade do sentido relativo do significante, podemos, por exemplo, lembrar da demanda feminista de que o termo “homem” deixe de representar a “espécie humana”. Essa intervenção é uma ação histórica sobre o sentido de “homem”, ação essa que suscita que ele deixe de ter seu sentido expresso pela oposição com outras formas de vida.

O segundo caso está relacionado com a abordagem lacaniana do significante, aquela que estabelece que o sentido é obtido pelo escorregar de um significante a outro que, organizados em cadeias, conformam a ordem simbólica. A pergunta que deve ser feita nesse ponto é: como esses significantes são organizados? Em nome de quê? Nesse sentido, escreve Lacan que “[p]ara demarcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro 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. 17-18)

Esse “mercado” que existiria no campo do Outro faz analogia à ordem simbólica, no sentido de que ela implicaria uma determinada forma de articular significantes. Quer dizer que, histórica e materialmente, os modos de dar sentido para o que quer que seja – o eu, o outro, o “isso”, o desejo etc. – não são discricionários, senão que são sempre atravessados por uma forma de organização de significantes previamente possibilitada e oferecida pela materialidade do laço social.

Percebamos que a consciência de si, e de qualquer coisa, é inescapavelmente uma consciência alienada na materialidade do significante, materialidade que organiza a ordem simbólica. O pensamento é colocado, assim, não como princípio, mas como efeito. Isso faz com que todo o sentido – e, logo, toda a consciência – seja possibilitado pelo devir histórico e material que articula a ordem simbólica.

Para que fique mais claro o que significa uma ordem simbólica e suas condições materiais sobre o sentido, tomemos como exemplo a seguinte significação:

Valor → {dinheiro ; mercadorias ; poder ; prestígio ; ...}

Esse esquema estabelece o sentido do termo “valor” pelo escorregar dos significantes dinheiro, mercadorias, poder, prestígio ... Mas, por força do materialismo, o significado de “valor” só pode ser posto historicamente, de modo que tal sentido não pode ser absoluto. Portanto, essa significação hipotética de “valor” inescapavelmente referencia cadeias de significantes materialmente estabelecidas. E, mais do que isso, toda vez que se faz esse sentido do termo “valor”, atua-se na reprodução do laço social

que comanda essa significação. Assim, tal subordinação, (re)produz o laço social que é sustentado por essa articulação significativa.

Para significar o termo “valor”, poderíamos, alternativamente, ter:

Valor → {ócio ; igualdade ; comunidade ; bem-viver ; ...}

Podemos pensar que ambas as cadeias de significantes apresentadas buscam, à sua maneira, dar conta do termo “valor”. Mas há que se perguntar: qual delas faz mais sentido? Em nome de que esse sentido é estabelecido? O que essas questões evidenciam é a impossibilidade de um sentido absoluto, uma vez que o sentido implica cadeias de significação *abertas* e que apontam para uma *modalidade específica de falta* que organiza a forma pela qual ordenamos e valoramos os significantes em uma cadeia de significação.

Em outras palavras, a linguagem – como o trabalho – só existem porque existe uma falta incontornável – o carecimento, nos termos de Marx. Se os sujeitos são exatamente aqueles que surgem da materialidade da linguagem (que condiciona suas experiências de vida), então, experimentar o valor como “dinheiro, mercadoria, poder, prestígio, ...” produz um sujeito diferente daquele do valor relacionado à “ócio, igualdade, comunidade, bem-viver, ...”.

Em nome de que o valor é dinheiro, mercadoria, poder, prestígio? O que falta ao sujeito fruto dessa forma de dar sentido ao valor? Essas questões fazem nítido que há um outro “em-nome-de” quando o valor se relaciona ao ócio, à igualdade, à comunidade, ao bem-viver. A falta que move o laço social desse segundo sentido de “valor” é modulada de forma diferente; é uma falta que, por mais que tenha uma condição radicalmente negativa, está posicionada de maneira distinta. Essa falta suscita e é suscitada por uma materialidade completamente díspar daquela do primeiro caso.

Nesse contexto teórico, Lacan (2008, p. 21) propõe um artifício analítico para abordar a negatividade da incontornável incompletude do sentido. Esse objeto faltante ele denomina de objeto *a* ou de *mais-de-gozar*. O objeto *a* é a formalização do impossível da falta. É aquele que causa no sujeito um desejo incessante, uma alteridade sempre incompleta. Por ser um elemento negativo, de função lógica, o objeto *a* existe por seu efeito: o de implicar um carecimento inescapável e, logo, impõem a sina de termos de inventar um modo específico de existência. Implica que esse mais-de-gozar comanda as leis da lógica da articulação significativa, a partir das quais 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)

Podemos vislumbrar no objeto *a* um elemento que afasta o pensamento lacaniano de Hegel, aproximando-o de Marx. Isso porque, como afirma Campregher (1993, p. 29), no pensamento hegeliano a dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação; para Marx, todavia, a dialética do conceito reproduz a determinação. Funcionando como a ausência lógica que implica o desejo, o objeto *a* faz com que o carecimento inescapável *reproduza a organização material*, uma vez que ele nos obriga a um fracasso, a descobrir que “não era isso” e a ter de continuar preenchendo a existência com o sentido oferecido pelo laço social. Nesses termos, o objeto *a* é aquele



que comanda a repetição incessante de uma nova significação, reproduzindo o devir da ordem simbólica e seus específicos processos de subjetivação.

Voltemos ao nosso exemplo das formas propostas para significar o termo “valor”. De fato, como vimos, elas apontam para campos de sentidos diferentes e, portanto, para formas diferentes de consciência. Essas diferenças são comandadas por modalidades distintas de falta, elas reproduzem modalidades distintas de existência, de modo que poderíamos reconhecer, aí, o efeito real do objeto *a* que, em cada caso, posiciona de forma distinta a estrutura material do sentido.

O desejo surge assim como causado por essa ausência estrutural. Nesses termos, Pierre Bruno propõe a seguinte tarefa:

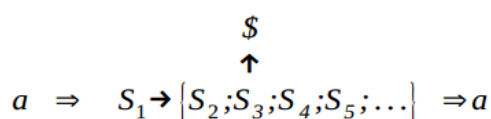
Se quisermos agora admitir que o conceito de necessidade historicamente determinada pertence, como diz Lacan, ao registro do desejo, o problema fundamental a desmascarar e tratar é o da determinação desse desejo pelas condições do desenvolvimento histórico [...]. (Bruno, 1975, p. 189)

Se entendermos como “determinação desse desejo pelas condições do desenvolvimento histórico” como sendo a maneira como o desejo, esse movimento negativo, é objetivado ou preenchido pelas condições materiais, então nos parece que essa tarefa proposta por Bruno deve passar pela forma com a qual o objeto *a* está posicionado em relação à materialidade.

#### 4. Nossa proposta de inconsciente político: a materialidade da sujeição

Propomos construir, então, um esquema inicial em que o objeto *a* se estabeleça como o elemento lógico que produz uma falta e que, portanto, implica que o sentido de um significante seja determinado por uma cadeia de outros significantes (como no nosso exemplo do “valor”), produzindo os sentidos e o sujeito como efeitos dessa significação e reproduzindo aquela falta inicial. Como esse resto negativo é repetido e, contraditoriamente, acumulado no final da significação, então essa forma específica de significar é também reproduzida. Vejamos:

**Figura 1**



Na Figura 1, o sujeito é representado por \$;  $S_1$  é o significante mestre, aquele que demanda significação – o que em nossos exemplos foram os termos “valor” e “eu” –, e  $\{S_2; S_3; S_4; S_5\}$  é uma cadeia de significantes, isso é, um Saber que permite dar conta das diferentes formas de sujeição. O objeto *a*, por sua vez, é a falta que institui a ordenação da cadeia de significantes suscitada por  $S_1$ . A essa estrutura esquemática, daremos o nome de laço social ou discurso, em referência à teoria dos discursos de Lacan (1992).

Por definição, os significantes que organizam o Saber,  $\{S_2; S_3; S_4; S_5\}$ , estão numa relação de diferença um com o outro, de maneira que  $S_2$  só pode ser significante na medida de sua diferença com  $S_1$  e com os demais  $S_3, S_4, S_5$ . O que propomos são

duas condições sobre a diferença significativa. A primeira delas é que essa diferença se dá por um movimento no qual um significativo dialeticamente contém e nega o outro. Em segundo lugar, o caráter da negação nessa dialética significativa deve ser observado, porque ele conferirá a lógica de subjetivação do laço social.

Em outras palavras, há uma modalidade de falta que comanda a ordenação significativa, determinando a possibilidade de produção de sentido e reproduzindo o objeto a como um excedente negativo, uma perda que incita uma nova repetição, à reiteração do discurso. O objeto a consiste, assim, na inovação lacaniana sobre a sujeição, exatamente por ser, em sua ausência, causa e efeito do laço social. Nesses termos, se a consciência livre é a marca da constituição do indivíduo liberal, da noção moderna (e ocidental) de si e do outro, essa consciência é aqui invertida em inconsciente político: inconsciente, porque o sujeito é um produto 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.

No início deste artigo, mencionamos que este trabalho busca contribuir para a compreensão do modo pelo qual o capitalismo implica uma forma específica de sujeição, bem como das características subjetivas dos sujeitos que resultam desse modo de produção. Nos termos do que agora apresentamos, tais objetivos se traduzem, portanto, no exame da lógica das formas do laço social do capital, a fim tanto de esboçar a falta que estrutura esse laço quanto de levantar as condições que o capitalismo impõe à sujeição.

#### 4.1. A dialética da razão fetichista

Nesta seção, carregamos o instrumento analítico proposto na seção anterior para o exame de uma forma específica de sujeição, aquela exigida pelo discurso capitalista. Para tanto, resgataremos em *O capital* (Marx, 1988) a lógica das formas e conteúdos materiais que propiciam a reprodução do capitalismo, entendendo que essas condições devem comandar também a subjetivação dos sujeitos que se realizam nesse modo de produção.

Nesse discurso, a forma social tomada por Marx (1988) como ponto de partida da análise capitalista, a mercadoria, assume o lugar de um significativo que demanda um devir. Essa demanda se dá a partir de uma ordem simbólica que tem, na lógica de sua organização de significantes, a possibilidade de produção de sentido e, logo, de sujeição. O que queremos mostrar é que, assumindo esses conteúdos como significantes e analisando a lógica de suas diferenças, é possível abordarmos condições básicas da subjetivação capitalista. Avaliar a dita lógica das diferenças da forma mercadoria, nesse caso, é perscrutar a relação diferencial entre (1) valor de uso e valor de troca; (2) trabalho individual e trabalho abstrato; (3) valor de troca e valor; (4) valor e dinheiro; (5) dinheiro e capital.

Não à toa tomaremos a mercadoria como significativo que, em sua demanda de sentido, deflagra a lógica do discurso capitalista e a subjetivação que ele obriga. Essa decisão, na verdade, parece-nos ter sido conduzida, antes, pelo próprio Marx, que inicia sua investigação do capitalismo, em *O capital*, pela análise, justamente, da forma mercadoria. A resposta de “o que é mercadoria?”, contudo, não se mostra simples. Para

dar conta dessa tarefa, o que Marx empreende é uma verdadeira decomposição da materialidade da mercadoria, é a localização histórica dessa forma social.

Para, desde já, aproximar a lógica da investigação marxiana daquela proposta neste trabalho, podemos questionar: que cadeias de significantes intuitivamente usaríamos para dar sentido à mercadoria? De forma hipotética, poderíamos fazer centrais os seguintes significantes:

mercadoria {bem ; utilidade ; necessidade ; consumo ; ostentação}

62

A cadeia de significação acima, de alguma maneira, cumpre sua função. Todavia, Marx não fornece uma resposta simplesmente plausível à questão de o que é mercadoria. Antes, o método de Marx o leva a ampliar a pergunta para algo da seguinte forma: *e antes de tudo*, o que é mercadoria? A resposta que advém daí, é a de que 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 estomago ou da fantasia, não altera nada na coisa”. (Marx, 1988, p. 45)

Historicamente, a mercadoria surge quando uma determinada organização social passa a prover, de uma forma específica, essas “coisas” que *nos abastecem e nos reproduzem enquanto pessoas*. Se a mercadoria é um objeto de propriedades passíveis de satisfazerem necessidades humanas, temos de assumir que ela deve ter serventia, isso é, ter *valor de uso*. Assim, o sentido da mercadoria fica inicialmente estabelecido em termos lógicos, por:

mercadoria {valor de uso}

Sobre o valor de uso, é importante denotarmos algumas condições: primeiro, trata-se de uma característica qualitativa e, segundo, esse valor se realiza no ato humano de usufruir. A primeira característica implica dizer que a mercadoria, pelo seu valor de uso, tem ou não serventia. Dessa forma, o valor de uso não se reduz a uma escala quantitativa de valia. A segunda característica representa o devir implicado nesse valor de uso, ou seja, o fato de que esse valor se realiza quando historicamente ele é destinado a saciar uma carência, seja a mais básica – do estômago – ou a mais abstrata – da fantasia. (Marx, 1988, p. 45)

Ocorre que, em sua forma social, a mercadoria não é somente valor de uso. Isso porque, para um bem ser mercadoria significa que ele porta condições historicamente determinadas: ele é produzido por trabalhadores que, por não possuírem meios de produção, se submetem ao trabalho assalariado e mais e mais dividido. Os bens produzidos por esse arranjo social não se destinam diretamente ao uso do trabalhador. Eles se destinam à troca e, logo, devem conter algo que valha para tanto: devem ter *valor de troca*. (Marx, 1988, p. 46)

Caracterizemos, então, o valor de troca. Primeiro, e de maneira importante, o valor de troca não é um atributo físico do bem, mas uma condição social da mercadoria. Enquanto valor de troca, a mercadoria é concebida em um arranjo subjetivo de

sociabilidade. Uma mercadoria terá valor de troca na medida em que, nas mãos daquele que a porta, ela carregará a potencialidade de ser desejada por terceiros. Enquanto fruto do trabalho, a mercadoria atua a lida de um aos desejos do outro. Em segundo lugar, o valor de troca é uma condição quantitativa. Ele compreende os termos pelos quais os bens são trocados. (Marx, 1988, p. 46)

Tendo caracterizado o valor de troca, temos de nos perguntar: como o valor de uso e o valor de troca interagem no preenchimento de sentido da mercadoria? Para responder essa questão, propomos analisar a ordem em que tais conteúdos aparecem nas relações sociais para, daí, perscrutar o caráter de suas diferenças.

Percebamos que a *essência* do fruto do trabalho é o de ser, antes de mais nada, valor de uso. Ocorre que, na organização social capitalista, os bens são produzidos para serem mercadorias e, logo, para que sejam trocados. Isso é, o valor de troca se realiza antes do valor de uso, fazendo com que a mercadoria, em sua *aparência*, signifique, primeiro um valor de troca e, depois, um valor de uso. Em termos lógicos, nossa cadeia de significação deve, então, ser assim ordenada: primeiro valor de troca, depois valor de uso.

mercadoria {valor de troca ; valor de uso}

Mas esse ordenamento não é simplesmente o arranjo simbólico de significantes independentes. Isso sim, o valor de uso é *base e possibilidade* do valor de troca. Ou seja, um bem só pode ter valor de troca se possuir valor de uso a outra pessoa. Nesse sentido, o valor de troca *contém* o valor de uso. Todavia, a condição de troca não somente contém a de uso, senão que, contraditoriamente, o *nega*. Para fazer clara essa relação dialética, adentremos na análise da diferença entre valor de uso e valor de troca.

Como vimos, o valor de uso é uma característica que advém da qualidade física do bem. Diferentemente, o valor de troca pressupõe os termos quantitativos pelos quais a troca se efetiva. O sentido da mercadoria, então, deve equiparar quantitativamente mercadorias que precisam ser diferentes em suas qualidades. Nesses termos, se a troca ocorre é porque as diferenças contidas nas mercadorias foram *renegadas a um resto não simbolizado*, de modo que, assim, uma igualdade possa se estabelecer. A lógica de significação da mercadoria é mais bem representada por:<sup>3</sup>

mercadoria {valor de troca  $\Leftrightarrow$  valor de uso}

Reparemos que a transformação de qualidades distintas em quantidades equiparáveis não é possibilitada por uma condição intrínseca dos objetos. Ela é, isso sim, um movimento de abstração. Sendo assim, há a exigência de uma *configuração subjetiva particular para essa abstração se realizar*. Podemos dizer que 1 *quarter* de trigo é igual a  $x$  de graxa de sapato porque existe uma modalidade específica de negação das diferenças e de estabelecimento de equivalências no capitalismo, modalidade essa que

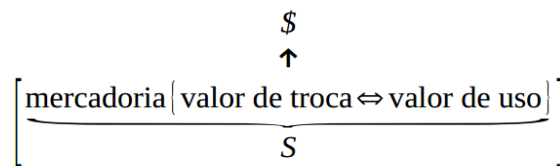
<sup>3</sup> Utilizaremos o símbolo  $\Leftrightarrow$  (se e somente se) para representar o movimento de contenção e negação do primeiro termo pelo segundo.

exige uma redução da importância simbólica das diferenças qualitativas e a elevação dos termos abstratos que proporcionam o estabelecimento de igualdade quantitativas. É sob tais condições que o arranjo significativo por trás da mercadoria promove quantidades em prejuízo de qualidades.

Essa forma de contenção e negação, anunciamos desde já, é o fetichismo. Significa dizer que a dialética capitalista é uma dialética do fetiche, que a *negação capitalista é fundamentalmente fetichista*. Essa afirmação é uma das proposições principais desse trabalho. Localizar assim a dialética do capital é mostrar sua *dinâmica subjetiva essencial*: o fetiche como desmentido, como contorno da contradição, como um engajamento de ordem cínica.

Assumindo essa condição, temos:

**Figura 2**



Esse esquema representa o arranjo significativo do sentido da mercadoria. Nele, a ordem simbólica (S) aparece como aquela na qual o significante mestre (mercadoria) demanda sentido dos significantes que reproduz na sociabilidade do capital ({valor de troca  $\Leftrightarrow$  valor de uso}). A partir desse arranjo de linguagem, o sujeito (\$) surge como efeito. Em nossa análise, uma primeira condição da sujeição capitalista se revela.

*Condição 1: A quantificação das qualidades e a contabilização da experiência.* Embora a troca tenha como base e possibilidade valores de uso diferentes, os significantes que estabelecem essas diferenças devem ser subordinados, devem ter sua importância subsumida para aqueles que avaliam os bens de forma quantitativa. Os sujeitos do laço social capitalista têm de ter essa marca de subjetivação: *uma forma particular de quantificar e subordinar qualidades*. Essa marca produz os sujeitos em suas relações específicas com seus objetos, necessidades e medidas de valia.

Com efeito, se não houvesse as condições históricas e materiais conformando o caráter da abstração necessária para o intercâmbio de desiguais, se não houvesse uma forma social específica de negligenciar as diferenças dos produtos trocados, os trocadores se deparariam com a impossibilidade da formulação dos termos de troca ou com a estranheza de assumir equivalências entre produtos tão desconformes. A troca de desiguais requer sempre uma negação das diferenças, negação essa que deve ser, de alguma forma, operada subjetivamente.

A padronização contábil resultante da dialética do valor de uso para o valor de troca nos convoca a mediar tudo numericamente, a reduzirmos tudo ao cálculo das horas, dos ganhos, das posses. A vida, assim, aparece como sempre passível de ser comandada por um cálculo de esperança ou de custo de oportunidade. O sujeito é fruto

dessa forma de subjetivação. Ele é condicionado, de antemão, por esse devir simbólico.

#### 4.2. O indivíduo: heteronomia e indiferença

O trabalhador não é aqui mais que tempo de trabalho personificado. (Marx, 1988, p. 187)

A análise acima deixou ao menos uma dúvida em haver, se o nosso intuito é compreender a subjetivação nas sociedades capitalistas: o que há de específico na transformação de qualidades em quantidades nessa organização social? Essa questão é central no primeiro capítulo de *O capital* (Marx, 1988): como duas qualidades distintas podem ser equiparadas no capitalismo?

A mercadoria é concebida em uma sociedade de extrema divisão do trabalho, em que os trabalhadores estão desprovidos dos meios de produção e que se submetem ao trabalho assalariado como forma de obter os recursos necessários para a subsistência. Assim posto, o trabalho se faz social e *heterônomo*. “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, 1998, p. 47) Portanto, o que é comum nas diferentes mercadorias é o fato de terem sido geradas por alguém que empregou seu tempo de vida em trabalho. É nesse elemento que Marx encontra a possibilidade de se atribuir um valor comum para diferentes mercadorias: no tempo de trabalho despendido em sua produção.

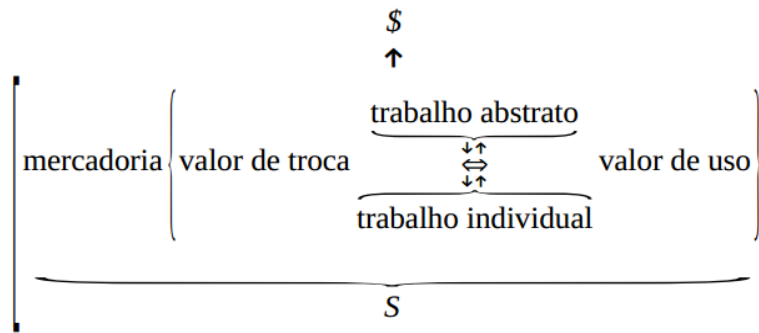
Há que se questionar, contudo, que se os trabalhos individuais que produzem as diferentes mercadorias são qualitativamente distintos, então o tempo de trabalho de cada atividade é também qualitativamente distinto, mesmo que dividido em instantes iguais. O quão equivalentes são a hora de trabalho de um cozinheiro e a de um cortador de cana? Nesses termos, o tempo de trabalho individual (concreto) não pode oferecer a base da medida quantitativa para a troca de mercadorias.

Ocorre que a essência do trabalho capitalista não é ele ser de caráter individual, mas de ser trabalho social. Isso porque, separados dos meios de produção, aos trabalhadores só resta vender sua força de trabalho e, dessa maneira, fazer heterônomo o fruto de sua vida. Assalariados, o cozinheiro e o cortador de cana produzem refeições e canas colhidas para uma alteridade radical que os iguala sistemicamente. É a partir dessa condição concreta do laço social que Marx identifica a existência lógica de um tempo de trabalho amorfo, desqualificado e abstrato, que produz mercadorias como “gelatina de trabalho humano indiferenciado”. (Marx, 1988, p. 47) O trabalho, assim posto, se faz um resultado do sistema produtor de mercadorias, e não de uma ação individual.

Com efeito, como entre valor de uso e valor de troca, a relação que o trabalho individual estabelece com o trabalho abstrato também é dialética e também reproduz subjetividade em sua contradição. Isso porque, o tempo despendido em trabalho individual é a base do tempo de trabalho abstrato, embora este deva negar aquele para fazer funcionar o modo de produção em torno do tempo laboral social e sem feito. Há, aqui, novamente, um movimento dialético de contenção e negação dos elementos de sentido, implicando uma forma específica de organização significativa, cuja lógica pode ser representada por:



Figura 3



O esquema agora contempla que, para a diferença significativa entre valor de troca e valor de uso dê sentido à forma mercadoria, é necessário que essa diferença seja atravessada por outra, aquela que o trabalho individual estabelece com o trabalho abstrato, de modo que esse último contém e nega o primeiro. Dessa forma, o espaço simbólico deve ser organizado para conformar tanto o amorfismo do tempo de trabalho no capitalismo quanto suas implicações à sujeição. O que propomos é que toda uma narrativa ideológica se instala para dar conta das abstrações específicas da forma de trabalho capitalista. Dela, identificamos uma série de condições subjetivas concatenadas:

*Condição 2: a heteronomia.* O sujeito capitalista é aquele que tem inelutavelmente vendida sua força de trabalho. Com efeito, a essência desses sujeitos é existir em nome de um outro – o capital –, de modo que toda sua expressão de vida está alicerçada nesse devir. Dessa forma, a subjetivação que é efeito do capital implica que o trabalho heterônomo assumira posição privilegiada em relação ao ser no capitalismo. Nos moldes históricos em que o trabalho é extremamente dividido, que os trabalhadores estão separados dos meios de produção e que se sujeitam ao trabalho assalariado, a condição de existência dos sujeitos está atrelada à conjuntura do trabalho heterônomo.

Esse imperativo, vale dizer, é também simbólico. Antes de qualquer coisa, o sujeito somente se concebe quando se sujeita a transformar sua vida em mercadoria, em força de trabalho. No capitalismo: “o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto [...] para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como *sujeito* físico”. (Marx, 2004, p. 81-82) Assim, trabalhar em nome de terceiros, vendendo força de trabalho, determina um arranjo simbólico que suporta o espaço de possibilidade da concepção de si e do outro na reprodução desse modo de produção.

*Condição 3: o cerceamento do trabalho à esfera da existência.* A subjetivação capitalista é marcada pelo imperativo de que trabalhar, a atividade vital, é trabalhar em nome do capital. Toda forma de trabalho para além daquele vendido aparece como uma perda, como um desperdício de vida. Essa aparência recobre e possibilita a essência de que, nesse laço social, o desperdício da vida está, de fato, na condenação do trabalho à manutenção da subsistência.

Se o sujeito é efeito de seu trabalho, ou seja, se sua essência reside em sua forma de produção material, então o que temos no capitalismo é um sujeito no qual a essência está iminentemente reduzida à existência. Ou, nas palavras de Marx: “O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, *precisamente porque é um ser consciente*, faz da sua atividade vital, de sua essência, apenas um meio para a sua existência”. (Marx, 2004, p. 84-85; ênfase adicionada) Logo, a essência dos sujeitos no capitalismo aparece como reduzida, encerrada ao imperativo de subsistir. Por isso Marx pode afirmar que superar o capitalismo “não se trata de libertar o trabalho, mas de suprássumi-lo” (Marx e Engels, 2007, p. 202), uma vez que o lugar do trabalho nesse laço social é preenchido pelo imperativo da existência material.

*Condição 4: A indiferença travestida de igualdade.* A igualdade capitalista é a narrativa que aparece para acomodar a indiferença essencial à troca. É uma ideologia calcada na negligência da diferença histórica. Assim, *indivíduos iguais são indivíduos que desmentem as condições materiais que privilegiam, excluem e subordinam.* A indiferença é o devir necessário da igualdade capitalista.

De fato, a condição da negação do trabalho individual pelo trabalho abstrato é a de que só se pode sustentar subjetivamente uma sociedade que se organiza em torno dessa gelatina de trabalho humano indiferenciado, se se estender tal indiferença aos trabalhadores. Afinal, o que caracteriza os sujeitos enquanto trabalhadores, senão as qualidades de sua atividade? Na medida em que o capitalismo, então, tem como pressuposto lógico a indiferenciação do tempo de trabalho para a transformação de valores de uso em valores de troca, ele acaba por implicar que simbolicamente se construa um espaço de sentido de indiferença quanto àqueles e àquelas que exercem a lida.

Forçosamente, no capitalismo, a possibilidade de se trocar bens desiguais só pode se dar pela negligência dessa desigualdade e assunção de uma medida sistêmica e abstrata: o tempo de trabalho socialmente necessário à produção. Mas fazer indiferença ao trabalho também é fazer indiferença ao trabalhador. Esse movimento de indiferença tem de ser sustentado por uma articulação subjetiva que contenha, mas negue o fato de que a troca acontece entre bens desiguais produzidos por trabalhadores desiguais. Para que isso ocorra, os significantes que expressam as inescapáveis diferenças entre os sujeitos que produziram as mercadorias devem ter seu sentido contornados, subvertidos à lógica de uma indiferença que se difunde pela subjetividade social. Ora, na mesma medida em que a sociedade capitalista expande sua lógica, ela alastra consigo o devir da indiferença dos seus sujeitos.

Desse modo, alcançamos elucidar teoricamente tanto a condições subjetivas de indiferença quanto as de subordinação das qualidades às quantidades (Condição 1) que já foram, inclusive, observadas por Rahel Jaeggi:

[...] tratar algo como uma mercadoria produzida para venda é alterar nossa relação com esse algo e com nós mesmos. Isso envolve despersonalização ou indiferença e orienta nossas relações com o mundo em termos de valores instrumentais, em oposição aos valores intrínsecos. (Fraser e Jaeggi, 2020, p. 40)

Uma das figuras mais sintomáticas e que mais atualiza os efeitos subjetivos da indiferença capitalista é a construção em torno do que viria a ser a ideia de *igualdade*

nesse laço social. A igualdade que se observa, inclusive na Economia Política liberal, desmente a indiferença (a negligência da diferença), pervertendo-a em uma aparente não-diferença (como ausência de diferença). Esse desmentido não se furta de retornar como sintoma social. É perante essa indiferença que somos capazes, no Brasil, de encarcerar milhares de corpos negros; é ela que permite um certo conforto frente a desigualdade, o desemprego e a fome; ela é a base, inclusive, da aceitação do discurso econômico de austeridade. E o sintoma não é o encarceramento negro, a desigualdade, o desemprego, a fome, a austeridade. O sintoma somos nós, efeitos desse laço social; são os sujeitos que, de alto de sua indiferença, fazem sentido a tantas mazelas. “O sintoma é um modo de enlace. O sintoma é um modo de laço social”. (Góes, 2008, p. 118)

Ademais, por esses meios podemos, inclusive, desdobrar a afirmação de Marcuse de que “na produção capitalista, a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta”. (Marcuse, 2001, p. 20) Acrescenta-se aí que a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta *a partir da conformação de sujeitos indiferentes uns aos outros*. De fato, como também aponta Rahel Jaeggi, a liberdade e a igualdade são efetivamente implementadas no capitalismo e são fundamentais para o funcionamento do sistema. Contudo, essas mesmas liberdades e igualdades são desafiadas, pois a dinâmica das relações de trabalho capitalistas tende a minar e contradizer essas normas de maneira não acidental. (Fraser e Jaeggi, 2020, p. 31)

*Condição 5: O indivíduo como aparência do sujeito.* O indivíduo é a forma aparente que dá consistência narrativa ao sujeito no capitalismo. Se esse sujeito é efeito de um laço social cuja essência é repleta de tantas contradições, *o indivíduo é, justamente, o objeto ideológico que busca homeostasiar as contradições referentes ao eu e ao outro no laço social do capital*, fantasiando a heteronomia como autonomia, o viver como perda de tempo e a indiferença como igualdade.

A possibilidade de pensar o sujeito como indivíduo, desde o capitalismo, está diretamente relacionada com a conformação de uma estrutura subjetiva que contém e nega a qualidade do fruto do trabalho, dos atos de trabalho e dos trabalhadores. Tanta negligência organiza a materialidade da ordem simbólica na direção de fazer sem sentido a condição social da sujeição. Percebamos que, assim, o capitalismo produz a aparência de um sujeito íntegro, ou seja, que não é cindido por um processo histórico.

Se somos divididos pela história, então o que o capitalismo faz, desmentindo tais condições, é negar essa divisão e nos fazer indivíduos iguais em nossa autonomia e independência. Queremos dizer que o indivíduo é uma forma específica de alienação do sujeito no capitalismo. O indivíduo, essa abstração concreta, só pode ser entendido nesses termos se compreendermos que sua aparência possibilita sua essência: a de um sujeito que perde a vida para trabalhar em nome do outro e sob julgo de uma intensa indiferença social.

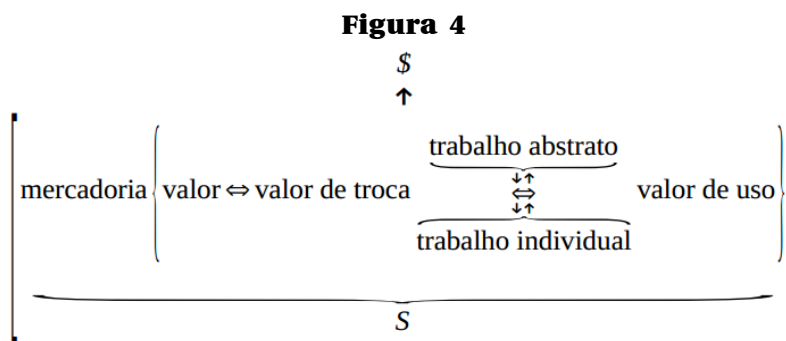
#### 4.3. O significante-mercadoria e a reificação do laço social

No século XVIII tudo começa a mudar sob as luzes da Razão e do Iluminismo. O mercado aparece como uma espécie de fonte da vida, uma vez que

as mercadorias parecem pulular em geração espontânea [...] a vida é deslocada do corpo do trabalhador para o produto de seu trabalho. O mercado ditará cada vez mais a nova ordem, a ordem “das mercadorias”, como ordem universal, como a ordem natural das coisas. A vida troca de lugar [...] enquanto as mercadorias vivem, os homens morrem de fome, frio e solidão. O século XIX gritará promessas de paraísos na Terra, mas o século XX revelará o real das fantasias utópicas. (Góes, 2008, p. 107)

Como vimos, todo um universo subjetivo e, logo, discursivo, é construído pela negação do tempo de trabalho social pelo valor de troca da mercadoria. Contudo, a dialética da mercadoria em Marx vai além: “Quando no início desse capítulo [...] 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) O que Marx quer fazer evidente, nesse momento de sua análise da forma mercadoria, é que o valor de troca também sucumbe à dialética, sendo contido e negado pelo “valor”.

Esse movimento se dá, pois, apagadas as condições sociais, à mercadoria não cabe outra coisa que não a troca. O ato de trocar, aparece simplesmente como confirmador de uma característica própria da mercadoria. No modo de produção capitalista, a mercadoria tem *valor*. Com efeito, a propriedade de “ser equivalente” aparece como pertencente à mercadoria mesmo antes da sua relação de troca, como se essa valia estivesse no mesmo nível de suas propriedades físicas. (Žižek, 1996, p. 14) A lógica de significação da mercadoria fica, então, assim estabelecida:



O esquema acima, ilustra a organização da ordem simbólica (S), a partir da assunção da mercadoria como significante mestre. Percebamos que o Saber demandado para dar sentido à mercadoria concebe o valor, tal qual definido por Marx, pela contenção e negação do valor de troca. O sujeito que é efeito desse discurso tem toda teia simbólica de determinação do laço social – de novo e mais intensamente – desmentida pelo movimento dialético dos conteúdos da forma mercadoria.

Fazer a mercadoria um valor imediato e fazer o vínculo social funcionar em torno dessa abstração, só podem se dar pela constituição de um espaço de sentido que renegue a anterioridade da troca na realização do valor mercadológico. E a negação dessa anterioridade da troca, por sua vez, deve conformar uma ordem simbólica que oculta a relação eventual de dois donos de mercadorias, evidenciando que “não é a troca que regula a grandeza de valor, mas, ao contrário, é a grandeza de valor que regula as relações de troca”. (Marx, 1988, p. 65) Reparem que esse movimento implica a

elevação da mercadoria ao lugar aparente de unidade básica de valor e, logo, de medida de avaliação social.

Vejamos isso da seguinte forma. Toda mercadoria é um efeito de sentido vazio, negativo. Isso porque, à mercadoria só resta ser trocada por outra mercadoria, de modo que ela, antes da troca, já carrega, invariavelmente, a potência de ser outra. A gravidade dessa condição, no entanto, é evidenciada quando localizamos essa potência negativa da mercadoria no processo de reprodução social, haja visto que os sujeitos somente poderão definir sua existência a partir das relações de troca que as mercadorias alcançarem realizar. Tudo aparece como se fossem os sujeitos que, vazios de qualquer sentido, carregassem seus receptáculos de potência até o mundo das mercadorias e esperassem, com sua existência em suspenso, o que, dali, lhes restaria.

Assim sendo, se a mercadoria aparece como condição de realização *a posteriori* e todo o fruto da atividade vital acaba reduzido à mercadoria, então o efeito de sentido produzido pelas diferenças mercadológicas surge como base para todo o efeito de sentido subsequente. Tudo deve ser representado pela mercadoria, *como se ela fosse o significante*. É em termos desses significantes-mercadoria que os sujeitos têm determinadas as possibilidades de auferir sentido de si, do outro e de tudo mais no capitalismo. Temos, disto, mais uma condição da sujeição capitalistas:

*Condição 6: O significante-mercadoria e a reificação do laço social.* O sujeito da economia capitalista aparece como efeito do que uma mercadoria representa para outra mercadoria. Isso porque, no capitalismo, a mercadoria assume o lugar estrutural de valor vazio que auferir significado em sua relação com outras mercadorias. *Trata-se, portanto, de um sujeito reificado e que concebe seu devir a partir de uma cadeia simbólica de mercadorias.*

Essa condição implica que sujeitos, objetos e terceiros tenham seu espaço de sentido atravessado pela mercantilização. O devir do que viria ser o eu e o outro ocorre numa reificação muito específica do laço social. A severidade dessa condição, vale dizer, é extremamente aprofundada pelo fato de a própria força de trabalho ser uma mercadoria. As marcas dessa forma de reificação não cansam de se fazerem nítidas em nossa sociedade. Elas compreendem o avançar mercadológico totalizante. Tudo, do parto à morte, se torna mercadoria.

#### 4.4. Dinheiro e sujeição: a solução de compromisso do desejo

No capitalismo, o dinheiro sustenta essa promessa, a promessa de infinitude, na medida em que permite que se compre qualquer coisa desde que se tenha a quantidade necessária para pagar o limite imposto pelo preço. Não há qualquer entrave à operação da troca a não ser a posse de um bem [...] seria o dinheiro um bem? Não. Nem isso. O dinheiro é o suporte material de uma inscrição simbólica, a inscrição do valor. Marx o examina, ao dinheiro, ainda no Livro I, de *O capital*, quando aponta seu caráter paradoxal. Este consiste em expressar infinitude nos estreitos limites da finitude. É este o traço que permite a promessa de um gozo infinito. (Góes, 2008, p. 43)

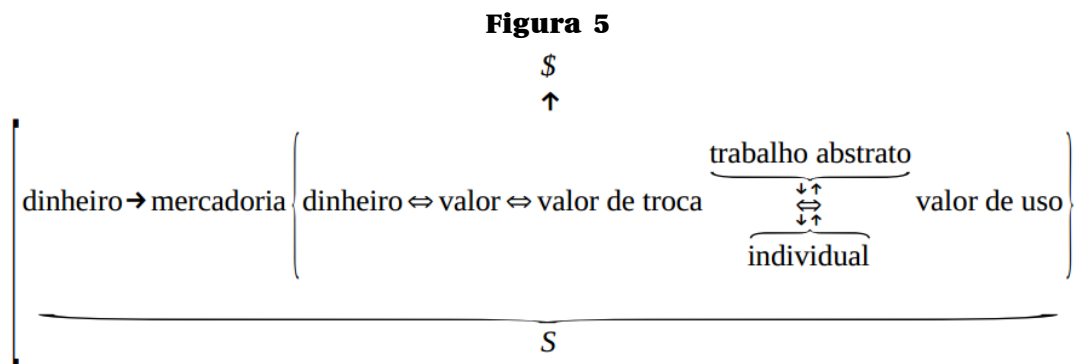
O passo adiante da dialética fundamental do capitalismo trata, exatamente, da ascensão do dinheiro. O dinheiro é o equivalente geral das trocas que permite que a

relação fundada na mercadoria se expanda indefinidamente pelo vínculo social. Para tanto, destaca-se do mundo das mercadorias esse equivalente geral, que passa a fazer concreta uma abstração, o valor.

A dialética desse movimento é profunda, porque o dinheiro, por conter o valor, acaba por carregar toda a cadeia de sentido que envolve o sujeito e o objeto de seu trabalho no laço social. Mas o dinheiro não é a simples concretização do valor mercadológico, senão que ele é também a negação fetichista do valor. O dinheiro consagra que a relação de troca de mercadorias desiguais não apareça como a contabilização do tempo de trabalho socialmente necessário de produção. Ele cifra essa relação.

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*. (Marx, 1988, p. 90; ênfase adicionada)

O dinheiro, nesses termos, surge como um signo que cristaliza e renega o conteúdo contraditório da relação social fundamentada na mercadoria. E o faz dialeticamente contendo o valor, mas negando-o por meio de uma aparente independência dele. O dinheiro aparece não só como unidade contábil e concreta do valor, mas “como se o dinheiro já fosse, em sua realidade material imediata, a incorporação da riqueza”. (Žižek, 1996, p. 314) Buscamos dar conta dessa articulação significativa no esquema abaixo:



Primeiramente, no que concerne ao Saber – representado entre chaves – o que temos é o movimento de contenção e negação que o dinheiro faz com o significativo valor, movimento esse que promove uma renegação das condições materiais que sustentam o surgimento do dinheiro, possibilitando que o sujeito contorne, por meio do fetiche, essas condições. Segundo, temos de notar que o dinheiro não aparece somente uma vez no esquema acima. Antes, ele tanto aparece como conteúdo significativo que dá sentido à mercadoria, quanto aparece fora da cadeia de significação, numa posição que implica a mercadoria. Por esses meios, buscamos representar, nesse discurso, a função de *signo* que o dinheiro assume, uma vez que não é somente conteúdo, senão que também é uma forma concreta do capital.

Por um lado, se o dinheiro é a forma de valor em si, se ele aparece como princípio do valor, então encontramos lugar, aqui, para localizar os efeitos da distinção entre



a essência do valor (tempo de trabalho socialmente necessário) e a aparência do valor (o preço, a cifragem do valor pelo dinheiro). Além disso, assumindo esse lugar de signo do valor, o dinheiro logra construir uma realidade subjetiva que subverte as condições materiais, se posicionando como uma forma vazia e principal. Temos, então, essa condição da sujeição capitalista:

*Condição 7: O dinheiro como onipotência.* A subjetivação capitalista é aquela que possibilita que o dinheiro assuma o lugar de um significante onipotente. Em uma sociedade mais e mais reificada e que tem no dinheiro o representante potencial de qualquer mercadoria, a moeda só pode aparecer como signo de poder absoluto, como *um meio totalizante de satisfação para o que quer que venha ser desejado*.

Ao conter o valor, o dinheiro carrega em si a condição da mercadoria de significar outra mercadoria, de ser forma geral do valor. Contudo, como vimos, o dinheiro não só contém o valor, mas também o nega e, ao fazê-lo, apaga a própria condição material, restando-lhe apenas sua vacuidade. Ele se caracteriza, assim, como uma forma negativa, vazia, uma vez que, para além de seu valor de uso, não aparece, nele, nenhum outro conteúdo. Não obstante, essa vacuidade não aponta para um nada, senão que estabelece a possibilidade de um “vir-a-ser-tudo”.

O impacto subjetivo dessa construção social é que o capitalismo implica sujeitos cujas demandas são sempre mediadas pelo dinheiro. Se aceitarmos aqui a concepção lacaniana do desejo, como um movimento radical causado por uma falta absoluta e insaciável, então o dinheiro passa a ocupar lugar central no processo de subjetivação do laço social capitalista: o de promotor de uma solução de compromisso para o desejo, oferecendo para ele não a possibilidade de um fim, mas de *um meio para tudo*.

Com efeito, o dinheiro aparece subjetivamente como um mediador totalizante, servindo como meio tanto para qualquer condição material quanto para qualquer sentido. Invertendo a relação meio-fim, o dinheiro promove uma configuração subjetiva que tem no elemento de mediação a sua finalidade. Como o dinheiro é um eterno meio de poder, o sujeito efeito da significação capitalista sempre tem sua potência iminentemente inacabada, seu devir é o de estar sempre na metade do caminho.

Ademais, se o trabalho é a ação movida pela carência, se o capitalismo faz de todo trabalho uma mercadoria e, enfim, se todas as mercadorias necessitam ser trocadas por dinheiro, então o dinheiro é aquele que chancela toda a expressão do sujeito em sua relação com os objetos, tornando-a uma carência latente por um vazio; por um vazio que se expressa como potência imaginária de ter absolutamente tudo, de estar em todos os lugares e conhecer todas as vicissitudes mercadológicas.

O dinheiro é, enquanto solução de compromisso, uma forma acabada que “confraterniza impossibilidades”. (Marx, 2004, p. 159) E, mais do que isso: “[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; ênfase adicionada) Não que a consciência do dinheiro como valor seja uma falsa consciência; ela é a consciência real do capitalismo, no sentido de ser a aparência que realiza, que reproduz, que dá consistência ideológica à essência desse laço social.

#### 4.5. Fetichismo: o modo de sujeição capitalista

O primeiro capítulo de *O capital* nos guiou na investigação das condições de sujeição no capitalismo. Nesse ponto da nossa abordagem, chegamos ao último tema tratado por Marx nesse capítulo, um tema que, de fato, não poderia nos passar incólume, tendo em vista que trata de um aspecto central da subjetivação capitalista. Nos referimos ao *fetichismo da mercadoria*.

Já nos adiantamos em introduzir o tema do fetiche. Dissemos que, na dialética dos significantes capitalistas, a série de contenções e negações de um conteúdo a outro é modulada por uma operação de sentido específica, o fetiche. Após termos analisado, parte a parte, o movimento de contenção e negação das formas anteriores, entendemos ter condições tanto para vislumbrar de forma ampla a dimensão dessa lógica fetichista, quanto para discutir seus aspectos mais centrais.

*O fetiche é o tecido que une a essência e a aparência das relações sociais no capitalismo.* Ele traduz o modo de existência do laço social capitalista. E a manifestação mais imediata do fetiche é a de que, ao invés dos sujeitos, são as formas mercadoria e dinheiro que aparecem como atores sociais; como se tivessem, elas mesmas, natureza e personalidade.

De fato, a negação fetichista, como modo de operação dialética do sentido capitalista, proporciona que as mercadorias e o dinheiro apareçam como entes objetivos que estabelecem autonomamente seus termos de câmbio, como em um laço social. Nesse processo o dinheiro joga um papel principal, pois é ele que concretiza a denegação fetichista, promovendo uma solução de compromisso que elide as relações humanas por trás da mercadoria. O fetiche se constitui como uma negação que contorna e consolida uma posição incógnita do laço social.

Do exposto, deve ter ficado claro que o fetiche não se produz na consciência, mas na ação. De fato, a aparência do fetiche funciona pela construção “eu sei, mas finjo que não sei”: os sujeitos sabem que a forma mercadoria implica uma troca de desiguais, mas contornam essa desigualdade, como se ela não gerasse estranheza; sabem que o mercado é uma criação humana, e mesmo assim tratam-no como uma entidade autônoma e caprichosa (senão, natural); os sujeitos também sabem que a forma dinheiro é um elemento abstrato que, em concreto, não tem valor algum, mas mesmo assim, organizam toda sua vida em torno dessa abstração.

A essência sustentada pela realidade dessa aparência é a de que, fingindo não saber, os sujeitos reproduzem, em ato, o que efetivamente não sabem: o arcabouço significativo que possibilita o capital. Como escreve Marx: “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; ênfase adicionada) O fetiche, então, é a modalidade da negação capitalista, é a solução de compromisso das contradições do capital, solução essa que aparece como um fingir-não-saber para daí agir no modo como-se-fosse – “*as if*”. Dessa forma, se reproduz a essência capitalista. E é por meio desse ato que se estabelece o arranjo significativo material que, por sua vez, determina as condições da sujeição.

Na dialética marxiana do primeiro capítulo de *O capital*, o fetiche é a síntese, a forma de existência *do* capitalismo e *no* capitalismo. (Artous, 2006, p. 21) 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 e sensível nesse laço social. 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. Trata-se de uma negação da negação, uma vez que o fetiche é a forma de o capital desmentir a série de negações que o possibilita.

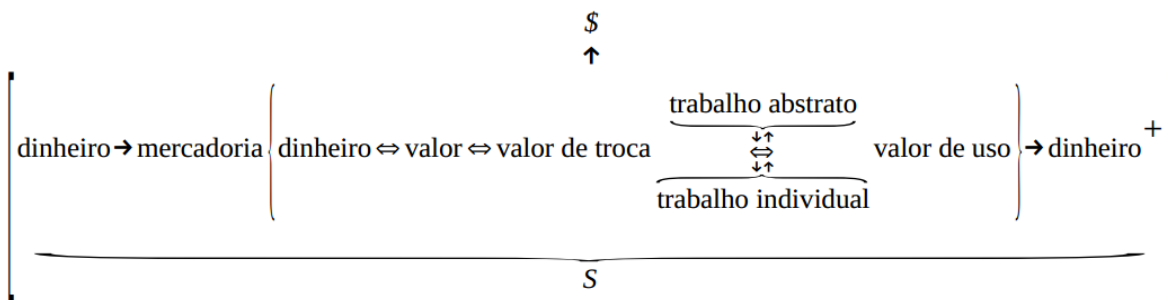
#### 4.6. O mais-valor: a modalidade da falta no capitalismo

Freud e Marx estão para além da economia clássica e da psicologia quando propõem uma forma de produção do inconsciente e do capital que oscila entre o excesso e a perda; ambos desconhecem a economia do equilíbrio. (Góes, 2008, p. 82)

Afirmamos aqui que o dinheiro é um meio e que é somente como meio que ele pode manter sua posição de excelência no laço social capitalista. Isso significa que, pautado em Marx, nosso esquema da perscrutação da ordem simbólica capitalista não pode culminar no dinheiro. Isso faria da moeda um fim. É exatamente nesse estágio analítico de *O capital* que Marx introduz, propriamente, a forma *capital*.

O capital se constitui como o movimento imperativo: o de fazer o dinheiro, signo de valor, ser posto de novo no processo produtivo para, a partir dele, gerar mais dinheiro. Nesses termos alcançamos o lugar no qual a moeda pode se estabelecer como um meio infinito. Ela é um meio infinito, pois, enquanto capital, ela sempre medeia um novo processo de acumulação, isso é, ela deve sempre encaminhar a sua própria ampliação. É o célebre esquema marxiano  $D \rightarrow M \rightarrow D'$ . Em nosso arranjo simbólico teremos, então, um sujeito que deve ser produzido a partir dessa lógica:

**Figura 6**



O mais-dinheiro, de fato, *aparece* como fim último da acumulação capitalista. E, por ser aparência, esse mais-dinheiro, na realidade, contém e nega a *essência* mesma do capital. Queremos dizer que o capital não é a acumulação constante de dinheiro, ele é, isso sim, o *processo incessante de valorização do valor*. E enquanto o processo de valorização do valor, o capital faz do capitalismo um movimento histórico, que determina as classes sociais e que produz, em seus efeitos, seus próprios sujeitos. A existência do capital exige que o fruto do trabalho seja mercadoria e que a mercadoria contenha, dialeticamente, trabalho concreto, trabalho social, valor de uso, valor de troca e valor. Contraditoriamente, a existência no capital requer que o dinheiro apareça como signo fetichista que vela toda essa a relação social.

E tudo isso o capital exige de nós para existir, ele mesmo, como se fosse um sujeito. Um sujeito que se reproduz valorizando o valor, como se o valor adicional sempre fosse algo que lhe faltasse. É desse movimento que Marx apreende o *mais-valor*. O mais-valor é a falta incontornável que move o capital à acumulação incessante de dinheiro. Ele é a diferença absoluta entre o valor pago pela força de trabalho e o valor gerado pela força de trabalho. E, enquanto diferença, enquanto falta, o mais-valor nada mais é do que um *excedente negativo*. Excedente, porque representa um resto diferencial criado pelo processo produtivo e apropriado pelo capitalista. Negativo, porque, na totalidade capitalista, essa diferença só existe enquanto tal quando, renunciada, comanda novamente a série de significantes que gera uma nova apropriação de valor. Trata-se de um processo infinito de *excedente e renúncia*.

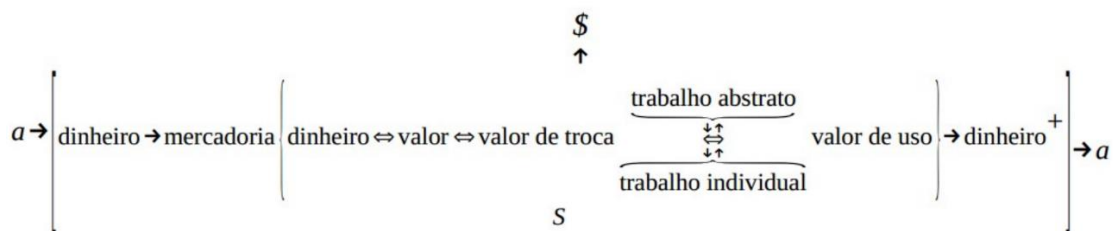
Chegamos, aqui, a um ponto central do nosso trabalho: a homologia estabelecida por Lacan entre o mais-valor de Marx e o seu mais-de-gozar, o objeto *a*. Em seu seminário de 1968 e 1969 Lacan declara:

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)

Nesses termos, Lacan se apropria da lógica do mais-valor e superpõe nela a ideia de mais-de-gozar. Segundo ele, mais-valor e mais-de-gozar são homólogos, não análogos. Não é “como se” mais-valor e objeto *a* fossem coincidentes. “Trata-se, com efeito, da mesma coisa”. (Lacan, 2008, p. 44) Se o objeto *a* é aquele que produz a falta que funda o sujeito do desejo, então o mais-valor é o mesmo. Ele exerce a função do mais-de-gozar na articulação simbólica historicamente estabelecida no discurso capitalista, ocupando, nesse laço social, o lugar de uma produção negativa, uma perda que incessantemente acumula.

Dessa homologia entre o mais-valor e o mais-de-gozar, podemos propor o nosso último arranjo da estrutura mínima do discurso capitalista. Observemos que o que temos, nesse esquema, nada mais é do que o  $D \rightarrow M \rightarrow D'$ , a reprodução ampliada capitalista, apresentada, porém, com a abertura dos conteúdos necessários à forma mercadoria.

**Figura 7**



Vimos até aqui que a mercadoria exige esse arranjo fetichista dos significantes que, na dialética de contenção e negação dos sentidos fundamentais da sociedade capitalista, produz um sujeito, \$, cuja subjetivação é, de antemão, condicionada. Quere-

mos dizer que, do lugar do capitalismo, não é possível pensar, saber ou existir de qualquer forma, senão que essas expressões estão encerradas de antemão pelas condições materiais do capital, ou seja, o de sua reprodução ampliada  $D \rightarrow M \rightarrow D'$ , que tem na ordem simbólica capitalista,  $S$ , sua correspondência subjetiva.

O que avançamos agora é posicionar o mais-valor nesse esquema de reprodução. O mais-valor deve constar nas duas pontas do arranjo marxiano, porque a sua existência como resto negativo – mas historicamente posicionado – implica uma modalidade específica de repetição, de reprodução, uma vez que significa, em sua essência, uma falta insuperável, uma diferença absoluta que estrutura a sociedade e, nela, todas as possíveis formas de assujeitamento. Ora, posta assim, o mais-valor localiza o objeto  $a$  lacaniano, uma vez que, pela modulação de sua ausência, comanda a forma específica da falta que move o laço social.

Daí, podemos então escrever  $a \rightarrow D \rightarrow M \rightarrow D' \rightarrow a$ , fazendo o mais-valor,  $a$ , aparecer como causa e efeito do discurso do capital. Significa dizer que, o mais-valor é o motivo do laço social capitalista, é nele que se sustenta a formação simbólica dos sujeitos que são efeitos desse laço. Em torno dele que “se organiza toda a dialética da frustração”. (Lacan, 1992, p. 17) Ele é o que, também na subjetivação, faz do capital um processo de acumulação sem limites.

Nossa última condição subjetiva capitalista toma lugar. Ela reside na própria concepção de Marx de que o capital é o sujeito da sociedade capitalista. Ora, o capitalismo, em seu movimento de totalização, incita os sujeitos à fantasia de serem contraditoriamente, eles mesmos, um capital.

*Condição 8: O imaginário de si como capital.* A sujeição capitalista intenta produzir sujeitos que idealizam a si próprios como capital. Esse “capital humano” deve, logo, acumular insaciavelmente, deve ser um valor que se valoriza cada vez mais. Tal fantasia ideológica, contudo, não apenas esconde a heteronomia de sua realização, mas também reproduz e concentra o valor nas mãos daqueles que, de fato, comandam o capital.

O imperativo de geração de mais-valor é pervasivo e absolutamente totalizante. Ele nos convoca a, *em todos os sentidos*, promover o acréscimo dessa diferença absoluta, inclusive se o sentido em questão é o sentido de si. E essa convocação passa por fantasiar uma inversão. Ora, se o capital pode ser sujeito, por que o sujeito não pode ser capital? Por que o sujeito não pode buscar, ele mesmo, uma fantasia de autorrealização e de autovalorização? Por que ele não pode se apropriar de mais-valor, nos termos do laço social do qual é efeito?

São vários os ideários que remontam ao que aqui nos referimos, isto é, à narrativa do sujeito como capital: o “capital humano”, o “empresário de si”, o “*self-made man*” etc. Essas figuras contemporâneas mostram uma faceta da subjetivação capitalista que caminha na direção de posicionar todos os sujeitos como indivíduos igualmente livres, independentes, autônomos e capitalizados. A questão que se põe é: como é possível capitalizar aqueles que não têm capital, ou seja, que não detêm comando do valor que se valoriza? Ora, de maneira fetichista, desmentindo essa limitação essencial,

fazendo parecer que a força de trabalho é capaz de produzir mais valores para o próprio trabalhador. O salário, nesses termos, aparece como o rendimento advindo da força de trabalho, e não o preço pago por sua exploração.

Por consequência, o trabalhador performa um empresário de si próprio, como quem deve explorar ao máximo as próprias faculdades para obter o maior ganho possível. Mas se suas faculdades estão vendidas como força de trabalho, o que lhe resta é ser, o máximo possível, o desejo desse Outro; é atender aos desígnios daquele burguês que lhe tem comprada a capacidade de produzir mais-valor. Esses indivíduos calculistas passam mesmo a medir sua existência em termos de produtividade, como se eles pudessem extrair mais-valor da própria vida. Mas na sociedade do sujeito heterônomo e do trabalho impróprio, o mais-valor que, de fato, se reproduz é aquele que acumula riqueza nas mãos dos capitalistas.

## 5. Conclusão

Esse é o nosso resultado analítico da homologia estabelecida por Lacan. Enquanto mais-valor, o mais-de-gozar institui a modalidade de falta do capitalismo, de modo que quanto mais o discurso capitalista toma conta das narrativas, mais os sujeitos produzem a possibilidade do mais-valor no limite de suas ações, sejam elas quais forem. Pelo que aqui apresentamos, buscamos mostrar as condições lógicas e significantes pelas quais se estabelece o modo específico de existência no laço social capitalista, o que implica uma conformação subjetiva ao capital. No nosso esquema o mais-valor é a “causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-jouir*]”. (Lacan, 2003, p. 434) “Por isso o movimento do capital é insaciável”. (Marx, 1988, p. 125)

Significa dizer que as condições estabelecidas historicamente fazem com que o capital somente se reproduza subjetivamente enquanto o mais-de-gozar for o mais-valor; que, por sua vez, é sintomatizado pelo fetichismo da mercadoria e, logo, possibilitado por toda a teia inconsciente que articula o sentido do modo de produção. É por essa lógica, das condições fetichistas de negação e contenção de sentidos, que se produz a conformação de um espaço de possibilidade de sujeição. Como um efeito de antemão esmado, o sujeito aparece aí materialmente condicionado a uma estrutura de subjetivação e, logo, de razão.



## Referências

- ARTOUS, A. *Le fétichisme chez Marx*. Paris: Éditions Syllepse, 2006.
- BRUNO, Pierre. “Psicanálise e antropologia: os problemas de uma teoria do sujeito”. In: CLÉMENT, Catarine; BRUNO, Pierre; SÈVE, Lucien (eds.). *Por uma crítica marxista da teoria psicanalítica*. Lisboa: Estampa, 1975, p. 137-192.
- CAMPREGHER, Gláucia. *Desdobramentos lógico-históricos da ontologia do trabalho em Marx*. Dissertação (Mestrado), Unicamp, Campinas, 1993.
- FLECK, A. “O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação”. *Ethic@*, v. 11, n. 1, jun, 2012, p. 141-158.
- FRAZER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GÓES, Clara. *Psicanálise e capitalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1, tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SILVA, Daniel. “Torna-te indivíduo: a noção de si e do outro no laço social capitalista”. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 20, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-7746-ojs1154>.
- TOMŠIČ, Samo. *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 297-331.

Recebido em 17 de junho de 2024

Aprovado em 16 de outubro de 2024