



DANIEL PEREIRA DA SILVA

**Elementos para uma abordagem psicanalítica do
sujeito da economia capitalista**

**Campinas
2015**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA**

DANIEL PEREIRA DA SILVA

**Elementos para uma abordagem psicanalítica do
sujeito da economia capitalista**

Prof. Dr. Paulo Sérgio Fracalanza – orientador

Profa. Dra. Adriana Nunes Ferreira – co-orientadora

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Econômicas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestre em Ciências Econômicas

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO DANIEL
PEREIRA DA SILVA E ORIENTADA PELO PROF. DR.
PAULO SÉRGIO FRACALANZA.**

Orientador

**CAMPINAS
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Mirian Clavico Alves - CRB 8/8708

Si38e Silva, Daniel Pereira da, 1986-
Elementos para uma abordagem psicanalítica do sujeito da economia capitalista / Daniel Pereira da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Paulo Sérgio Fracalanza.
Coorientador: Adriana Nunes Ferreira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Economia. 4. Psicanálise. 5. Sujeito. I. Fracalanza, Paulo Sérgio, 1968-. II. Ferreira, Adriana Nunes, 1969-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Elements for a psychoanalytical approach of the capitalist economy's subject

Palavras-chave em inglês:

Lacan, Jacques, 1901-1981

Marx, Karl, 1818-1883

Economics

Psychoanalysis

Subject

Área de concentração: Teoria Econômica

Titulação: Mestre em Ciências Econômicas

Banca examinadora:

Paulo Sérgio Fracalanza [Orientador]

Nina Virgínia de Araujo Leite

José Carlos de Souza Braga

Data de defesa: 27-02-2015

Programa de Pós-Graduação: Ciências Econômicas



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DANIEL PEREIRA DA SILVA

Elementos para uma abordagem psicanalítica do sujeito da economia capitalista

Defendida em 27/02/2015

COMISSÃO JULGADORA

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Paulo Sérgio Fracalanza".

Prof. Dr. PAULO SÉRGIO FRACALANZA
Instituto de Economia / UNICAMP

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Nina Virgínia de Araujo Leite".

Profa. Dra. NINA VIRGÍNIA DE ARAUJO LEITE
IEL / UNICAMP

A handwritten signature in black ink, appearing to read "José Carlos de Souza Braga".

Prof. Dr. JOSÉ CARLOS DE SOUZA BRAGA
Instituto de Economia / UNICAMP

*dedico à
Anita Barreto da Silva e a
José Salvador da Silva,
meus avós
e os amores da minha vida.*

Agradecimentos

Agradecer a todos que, ao logo desses três anos de mestrado, contribuíram para a execução dessa empreita e escrita dessa dissertação é, sem dúvida, para mim, um ato de alegria e de angústia. Alegria por poder registrar meu reconhecimento e minha dívida a tantas pessoas que me dedicaram afeto, energia, paciência, tempo, atenção e conhecimento; e angústia por saber que esses agradecimentos me reservam o fado de serem insuficientes e negligentes, razão essa pela qual eu, desde já, me desculpo.

Do ponto de vista institucional, quero agradecer à CAPES por proporcionar aporte financeiro ao meu mestrado e ao Instituto de Economia da Unicamp, escola da qual eu tenho enorme orgulho de fazer parte como discente há 10 anos e que, por tantas vezes, significou, para mim, um oásis de possibilidades de estudo crítico e consistente de ciências econômicas.

Agradeço profundamente ao meu orientador, Prof. Paulo Sérgio Fracanzaza, que significou não só a possibilidade de execução de um trabalho com tema tão *sui generis* na economia, mas que também foi um grande incentivador e um grande suporte intelectual dessa dissertação. Conjuntamente, manifesto minha gratidão à Prof. Adriana Nunes Ferreira, minha coorientadora, que dedicou tantas leituras e tanto tempo a mim e que, de forma decisiva, comprou a temática desse trabalho. Foi uma honra tê-los como orientadores.

Quero agradecer também ao Prof. José Carlos de Souza Braga, pelas inspiradoras aulas de economia política e por, gentilmente, aceitar participar da banca avaliadora dessa dissertação, e à Prof. Nina Virgínia de Araújo Leite, cuja contribuição excedeu largamente a participação na qualificação e na defesa desse trabalho, se fazendo fundamental nos rumos tomados pela minha pesquisa, dada a sua enorme generosidade e paciência em instruir um economista nos caminhos árduos da psicanálise.

Ainda no sentido de reconhecer a contribuição intelectual para essa dissertação, quero agradecer dois grandes interlocutores e, devo dizer, inspiradores desse trabalho: meus amigos Manuel Ramon Souza Luz e Douglas Emiliano Batista. Ramon foi não só

uma grande referência na teoria econômica, mas também um grande e atencioso colega, promotor de grandes discussões e de conversas riquíssimas que tanto iluminaram esse texto. Ao Douglas, devo imensamente, uma vez que ele é o meu “padrinho” e meu grande professor de psicanálise, com sua inteligência assombrosa e que só perde em magnitude para a sua generosidade.

Agradeço aos professores do Instituto de Economia, sobretudo ao professor Denis Gimenez, que participou da minha qualificação e contribuiu consideravelmente com o desenvolvimento dessa dissertação; aos professores André Biancareli, Pedro Rossi, Simone Deos e José Dari Krein que participaram desse trabalho com suas aulas e suas disponibilidades; e ao professor David Dequech que, provocativamente, me incitou a cuidar da consistência epistemológica na aproximação entre psicanálise e economia.

Agradeço a todos meus amigos, companheiros de pós-graduação, em especial ao Leandro cujos conselhos foram absolutamente decisivos para que eu lograsse êxito no processo seletivo do mestrado; ao Maurício (Mosquito), ao Jaime e à Luma, por me proporcionarem momentos de descontração em meio às tensões das matérias; ao Alex, pelas grandes e inspiradoras discussões, ao Roney por ter me ajudado a encontrar guarida em Campinas; e ao Danilo, meu parceiro de trabalhos nas disciplinas.

Preciso imensamente registrar minha gratidão a dois lares que me “adotaram” por seis meses nas terras campineiras. O primeiro, de Elyson, Gisele e Davi, maravilhosos acrianos que recolheram um completo estranho em sua casa e o fizeram sentir como um irmão. O segundo, da Wanessa, que também me recebeu seguidamente na sua casa na moradia, que cuidou com um carinho imenso de mim e me mostrou tanta coisa bonita da sua vida “amarelo café”. Vocês foram umas das pessoas mais importantes dessa caminhada.

Aos demais amigos que a Unicamp me proporcionou, quero registrar um agradecimento especial à Luciene, que me deu tanto amparo emocional e institucional para conseguir entrar no mestrado; ao Aliomar, à Ana e ao Aldo, meus amigos-irmãos que me deram tanto apoio; e à Carol, que me indicou a professora Nina e praticamente me introduziu na psicanálise.

Ainda, nessa jornada, outra instituição, a Fecap, me proporcionou o contato com pessoas incríveis e às quais devo agradecimento pela contribuição intelectual e afetiva. Nesse sentido, sou grato ao José Carlos, ao Pedro, à Gabriela, à Juliana, ao Nelson e ao André, companheiros de décimo andar. Todos tiveram, sem dúvida, direta ou indiretamente, participação importante na realização desse trabalho.

Resta agradecer àqueles que representam o maior tesouro da minha vida, a quem eu me derreto de amores: minha família. Inicio pelo meu compadre, Rafael, pessoa inacreditável, que se dedicou tanto a mim, me ajudou tanto na construção da casa (uma das realizações mais importantes desse período) e que, juntamente com a Anna e a Júlia, foi responsável por grande parte das alegrias que tive nesses últimos três anos. Agradeço também a minha família de Bauru, Maurício (Amigão), Adriana, Roger e Conceição que, mesmo de longe, sempre estiveram extremamente próximos com seu carinho, sua atenção, suas orações e seu apoio. Amo vocês demais.

Não posso deixar de expressar minha gratidão ao meu tio Carlos e a minha tia Claudete, grandes amigos e tão importantes referências que tive toda a vida. Agradeço vocês, ao Maurício, à Mayra e à Marina por terem me acompanhado nessa caminhada, por terem sempre torcido por mim e por me ajudarem tanto na construção da casa. Vocês são meus segundos padrinhos. Agradeço, também, meu irmão, André, por tantas conversas, tantos conselhos, tantas barras familiares e tantas risadas divididas. Apesar de eu ser o irmão mais velho, é um cara como você que eu quero ser quando crescer.

À minha mãe, Maria de Fátima, aquela que significa toda a segurança que eu tenho na vida, eu devoto uma gratidão enorme. Obrigado por ter me acolhido em sua casa, por ter me aturado, por ter me ajudado incondicionalmente com os estudos, com a casa, com os perrengues da vida. A vida acadêmica reserva diversas incertezas e limitações, mas, sem dúvida, graças a você, mãe, ao seu enorme afeto, tudo parece transponível e alcançável. Eu te amo muito.

Agradeço ao meu pai, o eterno e maior mestre da minha vida, meu “muso inspirador”. Devo muito desse mestrado a você, pai. Se os estudos são dos maiores prazeres da minha vida, é óbvio, eles o são por você, são dedicados aos valores que você imprimiu em mim. Você é sempre aquele que eu busco, e essa busca me faz

imensamente realizado.

Quanto aos meus avós, a vó Nita e o vô José, eu não tenho palavras. Dedico a vocês, humildemente, essa dissertação. Vocês são os maiores amores da minha vida. Eu os amo tão perdidamente e, mesmo assim, isso é tão pouco perto da imensidão do que vocês fazem por mim. Obrigado por terem me feito filho de vocês. Obrigado por terem, com as próprias mãos, construído minha casa. Obrigado pelas orações que sempre resolveram todos os meus problemas. Obrigado por cuidarem tão minuciosamente de mim. Obrigado por serem as pessoas mais maravilhosas que já existiram.

Por fim, agradeço à Joice, minha mulher, aquela que pode ser chamada tão inequivocamente de companheira. Esses três anos de mestrado foram intensos para nós dois. Passamos por tantas dificuldades, lutamos tanto e construímos tanto. Sem dúvida, também sofremos como nunca. Mas você é tão maravilhosa, tão forte, tão linda que eu só posso pensar que quero você pra vida inteira. Obrigado por ter me dado tudo o que eu mais valorizo. Obrigado por ser meu suporte acadêmico, intelectual, emocional, afetivo. Obrigado por me dedicar um amor tão verdadeiro. Obrigado por ter construído comigo uma casa e uma família. Eu te amo muito. Você é a razão da minha vida.

Depois de escrever esses agradecimentos, de reconhecer a importância de tantos para a conclusão dessa dissertação e do meu mestrado, só posso dizer que o que eu fiz é pequeno e simples, ainda mais quando comparado com a vastidão de pessoas maravilhosas que me ajudaram nesse caminho.

Obrigado a todos.

Resumo

Neste trabalho de economia política, tratamos de apresentar uma forma de conceber o sujeito econômico através da abordagem psicanalítica de Jacques Lacan. Por esses meios, buscamos abranger os caracteres que contemplam a subjetividade do homem e as complexas relações de composição entre sujeito e a sociedade. Nesse intuito, para muito além de uma aproximação interdisciplinar, nos munimos das severas implicações analíticas que se estabelecem a partir da declaração de Lacan quanto à existência uma homologia estrutural entre o conceito marxiano de mais-valia e o seu conceito de mais-de-gozar. Mostramos, então, como se estabelece essa homologia e de que forma ela proporciona uma abordagem dos sujeitos econômicos no capitalismo. Por fim, tomados dos elementos analíticos que articulamos, empreendemos uma apreciação dos sujeitos econômicos contemporâneos em suas ações de consumo, tendo em vista o estabelecimento de uma sociedade de produção em massa.

Abstract

In this political economy study, we aim to present a way of conceiving the economic subject through the psychoanalytic approach of Jacques Lacan. By such means, we seek to comprehend the characters which contemplate the subjectivity of the human and the complex relation of composition between the subject and the society. For that purpose, far beyond of an interdisciplinary approximation, we equip ourselves of the severe analytical implications which are set up from the Lacan's declaration on the existence of a structural homology between the Marxian concept of surplus value and his concept of plus-the-jouissance. We demonstrated, then, how to establish this homology and how it provides an analysis of the economic subjects in the capitalism. Finally, we undertook an assessment of the contemporary economic subjects in their consumer actions, in view of the mass production society settlement.

Índice de figuras

Figura 1: Crescimento da renda real per capita (1930 - 2000).....	71
Figura 2: Horas semanais trabalhadas (1930-2030).....	72
Figura 3: O gozo na sociedade de produção.....	74
Figura 4: O gozo na sociedade de consumo.....	75

Sumário

Introdução	1
Por que economia e psicanálise?.....	3
Capítulo 1 - Economia convencional e psicanálise: do indivíduo ao sujeito.....	7
1.1 O homem na teoria econômica convencional.....	8
1.1.1 O indivíduo	8
1.1.2 O indivíduo e os princípios de economia.....	10
1.1.3 O indivíduo e a economia contemporânea	14
1.2 Elementos para uma abordagem lacaniana do homem.....	17
1.2.1 O Imaginário, o Eu e o outro.....	19
1.2.2 O Simbólico, o Outro e o sujeito	22
1.2.3 O Real e objeto <i>a</i>	27
Capítulo 2 - O fetiche do Outro: a existência do capital e a existência no capital	31
2.1 Fetiche: o modo de existência do capital	32
2.1.1 O físico valor de uso	32
2.1.2 A introdução do homem.....	33
2.1.3 O trabalho, essência do valor	36
2.1.4 A autonomia do valor de troca	38
2.1.5 O dinheiro, o signo do valor	42
2.1.6 O fetiche: o modo de existência do capital.	43
2.1.7 A mais-valia e o capital em processo.....	46
2.2 O Outro do capital.....	48
2.2.1 A indiferença travestida de igualdade	51
2.2.2 Possui logo existo.....	53
2.2.3 O valor e a autonomia da mercadoria.....	56
2.2.4 O Dinheiro e o Fetiche.....	57
2.2.5 A mais-valia e o mais-de-gozar.....	60
Capítulo 3 - “As possibilidades econômicas de nossos netos” e a sociedade de consumo.....	65
3.1 A atualidade: uma sociedade de consumo	70
Conclusão	81
Bibliografia.....	89

Introdução

Este é um trabalho de economia política que visa apresentar a possibilidade de concebermos o caráter subjetivo do homem¹ na economia e as complexas relações que se estabelecem entre ele e a sociedade capitalista, através de uma abordagem teórica deveras peculiar: a psicanálise de Lacan. Como, obviamente, não temos a pretensão de criarmos todo um constructo econômico particular, nos aventuramos na direção de estabelecer a adequação entre a estrutura lacaniana que concebe o sujeito e o campo em que Marx o insere em sua análise capitalista. Após assentar essa relação epistemológica, lançamo-nos à investida de utilizá-la para compreender os implicantes subjetivos dos homens da economia contemporânea no que diz respeito a sua expressão em uma sociedade de consumo.

Iniciemos por dizer que se, por um lado, a abordagem psicanalítica na teoria econômica é pouco explorada, por outro, a interlocução entre a psicanálise lacaniana e o pensamento de Marx é bastante importante. Na verdade, o próprio Lacan remete ao filósofo alemão, atribuindo a ele grande influência no desenvolvimento de sua teoria psicanalítica. Esse imbricamento, sem dúvida, significa uma oportunidade significativa de nós, economistas, nos utilizarmos dos árduos, porém elucidativos, escritos lacanianos, no intento de buscar absorver, em nossas teorias, elucubrações relevantes sobre a forma de conceber o homem em suas atuações econômicas, no que diz respeito a seu caráter subjetivo, social e inconsciente.

Ademais, vale destacar que nos utilizaremos de Marx muito mais do que como um vetor que possibilite a articulação do conhecimento da economia e da psicanálise. De fato, a importância de Marx nesse trabalho vai muito além dessa conveniência, uma vez que condensa as condições de uma abordagem crítica que se estende das convenções da economia tradicional, passando pelas formas de concepção de si e do

1 Por “homem” ou “homem da economia”, queremos dizer a pessoa que, subjetiva ou objetivamente, sustenta a teoria econômica. Como veremos adiante no texto, trata-se da concepção ontológica que pode caracterizar esse homem como um “indivíduo”, como na teoria econômica convencional, ou como um “sujeito”, pela abordagem marxiana e pela lacaniana. O termo “homem”, então, será usado de forma geral (no sentido de uma amostra individual da espécie humana) e antes de (ou quando não) estabelecermos as distinções das diferentes abordagens teóricas. Como sinônimos de “homem” usaremos também o termo “pessoa”.

outro e atingindo a construção de uma realidade social historicamente determinada e crescentemente perversa.

Para dar conta da nossa proposta, após uma breve justificativa, ainda nesse capítulo introdutório, sobre o porquê da articulação entre economia e psicanálise, faremos, no capítulo 1, duas aproximações teóricas. A primeira delas intenta situar nossa discussão. Através de breves apontamentos de como se transformou a forma de conceber o homem na teoria econômica tradicional, buscamos evidenciar a relevância de estabelecermos um tratamento alternativo no que diz respeito à caracterização dos homens na economia política. A segunda aproximação teórica é psicanalítica e tem como norte apresentar os conceitos lacanianos mais importantes para a compreensão da abordagem que propomos.

Em seguida, no capítulo 2, iniciaremos uma leitura de parte pertinente de *O Capital*, fazendo sobressair, nessa apropriação, o movimento de sucessivas abstrações, como sugeridas por Marx, que dialeticamente baseiam o capitalismo. Feito isso, reiniciaremos a mesma leitura, na intenção de atrelar tais movimentos de abstração à construção de um arcabouço inconsciente produtor, de onde partem as formas de estar no mundo das pessoas na economia. Indicaremos, assim, a homologia entre os elementos lógicos que possibilitam o capital, conforme Marx, e aqueles que formam as estruturas lacanianas que fundam o sujeito.

O capítulo 3 será nosso espaço de experimentação. Usaremos o texto “As possibilidades econômicas de nossos netos”, do economista inglês John Maynard Keynes, como ponto de partida para discutirmos a dinâmica de transformação, a partir do século XX até os tempos contemporâneos, das relações entre o homem e as mercadorias. Queremos dizer que versaremos a respeito das posições de consumo das pessoas na sociedade, identificando modificações que ocorreram entre a primeira e a segunda metade do século passado. Nosso desejo é aludir que a passagem da chamada “sociedade de produção” para a “sociedade de consumo” se deu muito menos como uma quebra e muito mais como um desenrolar lógico da estrutura iluminada no capítulo 2.

Por fim, em guisa de conclusão, buscaremos sintetizar o produto teórico e

analítico desse trabalho.

Por que economia e psicanálise?

A relativa originalidade da aproximação entre economia e psicanálise, sobretudo a partir de economistas, carece de uma explicação. A justificativa embrionária para a aproximação entre essas duas esferas do pensamento não poderia ser outra: a economia é uma ciência humana e social. Queremos dizer que os agentes econômicos são homens e que, *como homens*, se organizam em sociedade. Se esse enunciado parece trivial e desnecessário, o escrutínio de seu significado pode indicar o contrário².

Se a humanidade é a promotora do econômico, então os objetos que atravessam o estudo da economia devem conter em si a humanização. Valor, troca, distribuição, necessidades e desejos, consumo, trabalho, decisão, futuro, moeda... Todos esses elementos, de uma forma ou de outra, passam por concepções ontológicas de processos de significação individual e social. Destarte, as diferentes concepções de economia, bem como as (ainda mais diversas) correntes de pensamento econômicas, não escapam de definir, explícita ou implicitamente, reducionista ou sistematicamente, o comportamento das pessoas e a forma com que, delas, deriva a sociedade.

Pode-se advogar que é válido, com maior ou menor prejuízo, relegar a outras disciplinas as questões relativas à ontogênese das instituições sociais, às capacidades prático-cognitivas e ao processo de subjetivação das pessoas; encerrar essas concepções em arquétipos e agentes representativos convenientes e, sobre eles, construir o pensamento econômico - esse recurso, inclusive, é especialmente considerável quando a intenção é manter um determinado “rigor científico” na base da

2 De maneira nenhuma queremos negligenciar as existentes tentativas de conciliar o “homo economicus” com uma abordagem psicológica do homem. A Economia Comportamental, bem como o embasamento da Economia Institucional na psicologia cognitiva, são exemplos das possibilidades das considerações psicológicas das pessoas em suas expressões econômicas. No entanto, a despeito de importantes avanços no sentido de flexibilizar o dito “indivíduo racional”, entendemos que essas abordagens prosseguem adequando o homem a uma determinada (e teleologicamente, conveniente) concepção normativa; concepção essa que pretende fazer-se apolítica e a-histórica e que, na realidade, como intentamos indicar aqui, parte de um momento do pensamento em que diversos pressupostos lógicos estão apagados e contraditos.

elaboração teórica. Entrementes, a aproximação entre a economia e outras disciplinas (como a filosofia, a psicologia, a sociologia, a antropologia, a história, o direito, etc.) significa, no mínimo, um ganho de relevância, além de chegar o pensamento econômico das fronteiras de desenvolvimento intelectual das demais humanidades³.

A psicanálise tem a contribuir na análise do econômico, pois apresenta uma noção absolutamente particular de abordar o homem: sua aproximação profundamente não utilitarista e não naturalista das relações entre as pessoas, os objetos, e os terceiros revela que essas relações extravasam sobremaneira as concepções correntes de racionalização. Isso porque a psicanálise se aventura a estudar como se configura a estrutura subjetiva das pessoas, lançando bases para explicar - para além dos agentes alegóricos de total consciência e discernimento – o caráter inconsciente que transpassa as atuações dos atores sociais.

Exatamente por propor uma ótica bastante elucidativa das formas de interação entre o homem, sua história e seu meio, a psicanálise pode ser uma abordagem relevante na ampliação da apreensão das relações de produção, das relações monetárias, da alocação de recursos, das concepções de valor, da formação de instituições, da escolha de objetos, etc. Esperamos que esse esforço sirva para incentivar a investigação psicanalítica como forma pertinente de análise econômica e social.

Como veremos mais detalhadamente no capítulo a seguir, dentre as diversas correntes teóricas de psicanálise, aquela com base nos escritos lacanianos é a que será, aqui, explorada. O motivo pelo qual optamos por Lacan é essencial e permeará fundamentalmente todo esse trabalho. De fato, não se trata apenas de um esforço interdisciplinar, se não que, antes, ele é a um movimento de perscrutação das possibilidades epistemológicas que surgem do estabelecimento de uma lógica de análise comum.

3 É bastante digno de nota a posição de Bernard Doray que afirma que: “Inventar um conceito-mestre do homem, ao preço da pura e simples evacuação da questão perturbadora do sentido social de suas atividades, colocar o sujeito fora do sujeito, fora de consideração, é para o que tende, de maneira consciente ou não, essa forma particular de materialismo objetivista no qual o positivismo médico – entre outros – pode ficar à vontade. Este tipo de pensamento que, para ser breve, chamaremos de “naturalismo econômico”, influencia profundamente a psicologia do trabalho e aquilo que as vezes é chamado de psicopatologia do trabalho, isto é, a aplicação do saber psiquiátrico ao “mundo do trabalho”. (Doray, 1989, p. 82)

Dissemos isso, pois Lacan institui uma *homologia* entre o elemento dinâmico que determina a existência de seu objeto (a subjetividade humana) e o elemento dinâmico que constitui a existência do objeto de Marx (o capital). Ao fazer isso, Lacan, mais do que estabelece paralelos – em vez que se trata de uma *homologia* e não de uma *analogia* -, ele, na realidade, põe a subjetividade humana e a organização social capitalista sob uma mesma estrutura lógica. O campo de possibilidades de investigação que se abre daí é extremamente vasto, e é em parte desse conduto que intentamos, aqui, adentrar.

Capítulo 1 - Economia convencional e psicanálise: do indivíduo ao sujeito.

A articulação de duas esferas do pensamento nesse trabalho requer que façamos importantes considerações teóricas. Por um lado, é mister situar nosso objetivo no rol das problemáticas da economia, ou seja, soerguer (e brevemente destrinchar) a forma como a econômica convencional tem concebido o homem em seu tratamento teórico. Por outro lado, no que diz respeito à psicanálise, e tendo em vista que este é um trabalho de teoria econômica, será necessário apresentarmos os principais elementos psicanalíticos que fundamentam a análise que propomos do homem na economia. Buscaremos dar conta dessas tarefas nessa seção.

Nesse sentido, primeiro poremos os olhos no tratamento da ideia de pessoa, da maneira como ela é entendida na economia ortodoxa. Para tanto, iluminaremos, a partir de Adam Smith, um desenvolvimento da forma de pensar o homem no processo de construção do pensamento econômico do *mainstream* capitalista⁴. Em seguida, faremos uma nova exposição teórica, dessa vez com o caráter de apresentar os fundamentos da teoria psicanalítica de Jacques Lacan, que nos servirá de instrumento de análise na elaboração de uma forma alternativa de pensarmos a pessoa contemporânea que atua na economia⁵.

Iniciemos, então, nossa situação e iluminação teórica.

4 Vale destacar que não pretendemos desenvolver uma análise da concepção de homem de nenhum autor específico. Isso sim, a proposta é situar o leitor a respeito da maneira geral pela qual se concebe a pessoa e sua forma de ser no arcabouço teórico de maior prestígio nas ciências econômicas.

5 A teoria lacaniana, é mister logo adiantar, é de uma tortuosidade e desorientação fundamental. Lacan não se furta da complexidade e da conturbação que é o subjetivo do ser homem. É a maneira que encontra para transmitir sua abordagem uma fala um tanto “livre”, por vezes desconexa, difusa e repetitiva, de onde emerge um conteúdo para além daquele que é possível expressar em sentenças diretas. Exatamente por utilizar esse método, grandes citações de textos lacanianos são raras; como também é raro encontrar definições diretas e claras dos conceitos de Lacan. Muito pelo contrário, esses conceitos parecem assomar em meio a disposições dialéticas das ideias e da fala do psicanalista francês, de modo que não é difícil nos depararmos com posições distintas, por vezes contraditórias, em seus textos. Nesse sentido, parece que Lacan integra, redundantemente, em sua teoria, a complexidade 'entontante' do homem que analisa.

1.1 O homem na teoria econômica convencional.

1.1.1 O indivíduo

O ponto central dessa primeira empreita é aventar a *concepção de homem que atravessa a economia*, sobretudo no que diz respeito às formas de interação ontogênica entre esse homem e a sociedade em que ele, inescapavelmente, se insere⁶. Cabe, nesse sentido, nos apropriarmos da posição de Dumont (1985) que distingue duas espécies de pontos de partida das abordagens sociológicas. Diz-nos o autor:

Na primeira, parte-se (...) dos *indivíduos humanos* para vê-los em seguida em sociedade; por vezes tenta-se até fazer nascer a sociedade da interação dos indivíduos. Na outra espécie de sociologia, parte-se do fato de que o homem é um ser social e, portanto, considera-se irredutível a toda e qualquer composição o fato global da sociedade – não de “a sociedade” em abstrato, mas de tal ou tal sociedade concreta, com suas instituições e representações específicas. (Dumont, 1985, p. 12, grifo nosso)

É a partir da primeira espécie de abordagem apresentada por Dumont que se estabelece a forma pela qual a teoria econômica convencional caracteriza o homem, isso é, ela o concebe como um *indivíduo*. Significa dizer que, enquanto tal, o homem é um *indiviso*, um ente autônomo e independente que, a partir de sua *integridade*, constitui a sociedade. A caracterização das pessoas como indivíduos, vale denotar, é essencial para a elaboração de inúmeros conceitos político-econômicos do ocidente, “como a liberdade, a democracia e a própria concepção de mercado” (Luz, 2013, p. 16). A importância dessa concepção é tal que, segundo Paulani (2005, p. 81):

A existência do indivíduo e de sua liberdade de decisão é um dos pressupostos fundamentais da esfera de saber que conhecemos por ciência econômica. Desde seus primórdios, nas considerações de A. Smith, até os atuais e sofisticados modelos de inspiração neoclássica, o indivíduo se coloca como peça fundamental. Sem ele nem propensão à

6 Dizemos “aventar”, pois, de maneira nenhuma, nos propomos a desfraldar o que seria o homem da teoria econômica tradicional; mas sim, apenas apontar o norte em que segue essa concepção. Para tanto, usaremos como base dois textos e neles assentaremos essa prévia discussão. São eles: Luz (2013), *Porque a Economia não é uma Ciência Evolucionária: Uma hipótese antropológica a respeito das origens cristãs do Homo Economicus*; e Paulani (2005), *Modernidade e discurso econômico*.

troca, nem preço de mercado girando em torno de preço natural, nem maximização sujeita a restrições, nem preferências reveladas, nem propensão a consumir e a poupar, nem decisões de investimento, nem demanda efetiva como ponto de oferta, nem antecipação racional de medidas de política econômica, nem progresso tecnológico, nem concorrência, nem crises... nem mercado.”

Para iniciar, situemos o tratamento das concepções analíticas e subjetivas do indivíduo em suas ações econômicas na época em que se convencionou atribuir como sendo aquela que assistiu o nascimento da economia enquanto esfera díspar do conhecimento: a modernidade⁷. Foi na sociedade moderna – fruto da inter-relação dos referenciais perdurantes da sociedade feudal (sobretudo as estruturas socioculturais verticais) com aqueles que emergem do Renascimento (a visão antropocêntrica e o advento das ciências) e do Iluminismo (os ideais de liberdade e igualdade) – que o capitalismo se formou “de um processo de deposição das relações estabelecidas entre homens para dar lugar às relações entre homens e coisas” (Luz, 2013, p. 59), novas relações, essas, que se faziam como mediadoras da vida social⁸.

Ademais, de acordo com Dumont (1985, p. 21), “a ideologia moderna é individualista – sendo o individualismo definido sociologicamente do ponto de vista dos valores globais”. Quer dizer que o “indivíduo” na modernidade é um valor fundamental,

7 Paulani (2005) acompanha Habermas em seu conceito de modernidade. Segundo a autora, vislumbra-se, desde o século XVIII, que o entorno dos anos 1500 foram aqueles que assistiram à gênese da era moderna. Mas o que nos permite realizar essa discriminação histórica? Ainda nos passos de Habermas, Paulani suscita que Hegel descobriu que a subjetividade era o princípio dos termos modernos. E, enquanto “subjetividade”, queria conotar: “a) o individualismo, ou seja, a possibilidade de que a “singularidade infinitamente particular” tem no mundo moderno, de fazer valer suas pretensões; b) o direito da crítica, vale dizer, o princípio que exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como legítimo; c) a autonomia da ação, isto é, o desejo natural que os tempos modernos infundem de que cada um responda por seus atos; e finalmente d) a filosofia idealista, cuja a tarefa é apreender “a ideia que se sabe a si mesma.” (Paulani, 2005, p. 26). Não significa dizer, de maneira alguma, que a modernidade marcou o início da compreensão subjetiva de indivíduo que deu origem à sua abordagem teórica em economia. Na verdade, como bem demonstra Luz (2013), as raízes dessa compreensão de si que marcam o *Homo Economicus*, remetem à elaboração cristã de indivíduo.

8 Luz sustenta que as ideias de razão e de igualdade, que emergem no Renascimento e no Iluminismo, têm raízes em elaborações cristãs, com bases platônicas e estoicas: “A razão seria uma característica divina, que estaria presente no homem” (Luz, 2013, p. 132). “Se os estoicos declaravam que todos os homens eram iguais enquanto seres portadores de razão e o platonismo entendia que todos os homens eram iguais pelo fato de possuírem uma alma celeste, o cristianismo seguia uma rota parecida”. (Luz, 2013, p. 136). Para Paulani (2005), os marcos históricos que destacam esses novos tempos são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Segundo a autora: “A partir deles, o mundo divino transforma-se em “algo postulado por nós”, o livre arbítrio surge como fundamento de Estado, em detrimento do direito histórico, a eticidade funda-se na vontade do homem, a Natureza perde sua magia porque a ciência objetivamente libera o sujeito cognoscente, e, por fim, a arte passa a ter como princípio a auto-realização expressiva dos indivíduos.” (Paulani, 2005, p. 26 e 27).

valor esse repleto de atributos e implicações - tais como a liberdade de consciência, o nominalismo e a sobreposição dos elementos ao conjunto⁹. O homem, enquanto indivíduo, é “o *ser moral* independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente *não-social*, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (Dumont, 1985, p. 37, grifos do original)¹⁰.

1.1.2 O indivíduo e os princípios de economia

Nesse contexto, a ciência econômica, então economia política, desponta como a aquela responsável por tratar da lógica dos laços materiais que geriam a sociedade. Mais do que isso, “a configuração econômica é a expressão acabada do individualismo” (Dumont, 1985, p. 24). Do ponto de vista teórico, é praticamente consenso que elaboração da economia política nasce nos trabalhos de Adam Smith (1723-1790). Smith ascende como a condensação das ideias de origem renascentistas e iluministas de indivíduo e se insere no marco newtoniano de explicações dos fenômenos “naturais”, através da utilização de princípios simples.

Dessa forma, o economista inglês “parte de uma descrição de um tipo de homem específico para posteriormente construir o mundo social como ordem que emerge a partir das características combinadas destes indivíduos idealmente definidos” (Luz, 2013, p. 71). Para tanto, Smith empresta de Locke a concepção de indivíduo cujo

9 “Se entendermos que a realidade humana se define pelo princípio da individualidade, e que a organização social deriva de necessidades pragmáticas que jamais poderão superar o direito natural do indivíduo a afirmar-se em si mesmo, então temos de considerar a intersubjetividade concretamente vivida como uma rede de ligações extrínsecas reguladas institucionalmente. A relação com o outro se encerra na dimensão da sociabilidade estabelecida por acordo ou por contrato. A solidariedade torna-se uma questão de regras de convivência. As sociedades modernas, frutos das teorias políticas liberais clássicas, atendem a esse perfil”. (Silva, 2012, p. 35 e 36)

10 São seres que se opõem “a toda e qualquer afirmação de humanidade que não derive de sua própria interioridade” (Dumont, 1985, p. 94). A “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, adotada pela Assembleia Constituinte dos Estados Unidos, em 1789, é um documento que marca a vitória do individualismo. Nela, temos: “Art. 1º Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais somente podem fundar-se na utilidade comum. Art. 2º A finalidade de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescindíveis do homem. (Dumont, 1985, p. 109)”

interesse está ligado exclusivamente ao ganho econômico. “Locke entendia que o primeiro e mais forte desejo que Deus havia implantado nos homens não seria a preocupação com o próximo, nem com os seus próprios descendentes, mas sim, o desejo de sua própria conservação” (Luz, 2013, p. 60). Destarte, a busca de riqueza, como um acúmulo de possibilidades de automanutenção, seria uma obstinação designada por Deus, um traço da natureza humana. As inclinações individuais, então, teriam nome e preço, de modo que o sentimento motor dessa volúpia humana seria a avareza, representante excelente das paixões do indivíduo¹¹.

Se o individualismo é um traço da subjetividade moderna, podemos dizer que Jeremy Bentham (1748-1832) - que teve forte influência dos trabalhos de Smith - foi um dos porta-vozes dessa referência de ‘estar no mundo’. Para esse autor, a sociedade não passaria da soma de seus membros, sendo que esses membros seriam a partícula promotora do significado comunal. Em outras palavras, na visão de Bentham, o indivíduo seria um elemento absoluto, concreto e principal, de modo que a partir de suas proposições essenciais a verdade se expressaria¹². Essas proposições seriam sentenciadas pela máxima do interesse, ou o princípio da utilidade, que dita que cada indivíduo, autônoma e independentemente, age sempre na busca por aumentar sua felicidade ou diminuir sua infelicidade¹³. Dessa forma, o bem estar social só pode ser a soma da felicidade individual, conseguida a partir de uma inerente busca autônoma e egoísta:

Ora, o que as ideias de Bentham simbolizam é a condicionalidade de uma ‘verdade’ a preceitos ontológicos que são resultados de extrema redução. Essa verdade está atrelada à concepção de indivíduo como um elemento autônomo, independente e particular. Alegoria da construção subjetiva da ideia de si e do outro na modernidade,

11 De acordo com Hirschman, em Smith “os motivos não econômicos, poderosos como são, foram todos feitos para alimentar-se dos motivos econômicos e não fazem nada mais do que reforçá-los, estando assim privados de sua antiga independência” (Hirschman, 1977, p. 109, apud Luz, 2013, p. 72).

12 Paulani (2005, p. 39) ressalta que, para Bentham, “qualquer coisa que vá além do indivíduo é mera ficção”.

13 Nos *Princípios da moral e da legislação*, Bentham postula que a utilidade é “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade” (Bentham, 1979, p. 3, apud Paulani, 2005, p. 39, nota 4)

esse processo de redução do indivíduo se torna, gradualmente, um axioma social¹⁴.

Se o pensamento de Bentham é um emblema da forma de se conceber o indivíduo como autônomo, independente, livre e a-histórico; foi, segundo Paulani, John Stuart Mill (1806-1873), quem adaptou tais concepções na elaboração de um *constructo* analítico: o agente econômico. Essa construção significou uma enorme mudança metodológica que deu condições para a revolução marginalista e, não só isso, marcou também a isenção das ciências econômicas em tratar de assuntos concernentes às especificidades sócio-históricas do funcionamento social:

Com a vitória do novo paradigma, o palavrório antigo do velho sistema - “capitalistas”, “trabalhadores”, “donos de terra” - tinha sido “cientificamente” suplantado pelo “agente econômico”, este sim suficientemente abstrato e, pois, universal. (Paulani, 2005, p. 44).

Mill, em *The Logic of Moral Science*, postula que o tratamento científico dos fenômenos humanos deveria seguir aquilo que denominou de “método dedutivo inverso” (Paulani, 2005, p. 46). O método institui que a averiguação das regularidades empíricas anteceda deduções analíticas e as assunções abstratas, de modo que as considerações e as leis científicas se estabeleçam a partir da abordagem dos fenômenos regularmente observados.

Como relata Paulani, se, por um lado, Mill acaba negligenciando que, “nos fenômenos sociais, há sempre em ação uma multiplicidade de causas (motivações humanas) e que toda e qualquer esfera de operação da sociedade acaba por ter influência sobre todas as demais” (Paulani, 2005, p. 50); por outro, por determinar que o comportamento humano, concernente à ciência econômica, deriva de uma única motivação natural, *a preferência, em todos os casos, por uma maior porção de riqueza a uma menor*, o autor alcança estabelecer, de fato, uma autonomia dos assuntos econômicos.¹⁵ Ora, circunscreve-se uma única causa dos fenômenos perscrutados e,

14 Note-se que, segundo Paulani (2005), essas autonomia, independência e particularidade do indivíduo representam um processo de abstração, proporcionado pela “realidade material” de um modo de organização social de extrema interdependência pessoal. Tal paradoxo, segundo a autora, teria levado Marx a elucidar que “o indivíduo só pode isolar-se em sociedade” (Paulani, 2005, p. 40).

15 Se assim não for, se esses fatores (culturais, institucionais, históricos) fossem determinantes de cada um dos fenômenos sociais em particular, então implica erro partir de uma suposta natureza humana e, erro talvez ainda maior, partir de uma única “lei da mente” para constituir o homem econômico, que embasa a ciência da economia

sobretudo, estabelece-se uma ciência “que se coloca acima dos fatores contingenciais representados pelos condicionantes históricos e culturais, pelo caráter das instituições sociais, pelo estado da civilização e do progresso, etc., o que indicaria a universalidade de seu método” (Paulani, 2005, p. 51).

Trata-se da proposição do *individualismo metodológico* como forma de adaptar a economia política ao rol das ciências, sobretudo daquelas de inspiração newtoniana. O individualismo metodológico:

(...) é um preceito metateórico atinente ao mundo dos fatos sociais e segundo o qual a explicação de um fenômeno social qualquer só pode ser considerada científica se, por intermédio dela, pudermos reduzir tal fenômeno às ações *intencionais* (particularmente ao grupo das concebidas como racionais) dos indivíduos e à forma como elas interagem. (...) não se pode dizer que não seja legítima tal reivindicação, considerando-se a natureza da sociedade moderna: se o que o caracteriza é precisamente a constituição do indivíduo enquanto ser livre e autônomo para decidir e agir, é nos indivíduos que eu preciso colocar o foco (...). (Paulani, 2005, p. 91, grifo do original)

Como bem grifa a autora, se o indivíduo é o agente que implica a sociedade, se é dele que partem as determinações e as ocorrências do sistema analisado, ou seja, o comportamento social, então só podemos explicar esse comportamento como estando “em função das *intenções declinadas* dos indivíduos, sujeitos da ação” (Paulani, 2005, p. 93, grifo meu). Em outras palavras, há que existir sempre microfundaentos que justifiquem as explicações elaboradas com respeito às macroestruturas.

Por influência da energética de Newton, os microfundaentos econômicos partem da ação de indivíduos cujo comportamento é concebido de forma muito bem definida, reduzida e uniforme. Ocorre, então, a exclusão de toda e qualquer singularidade, bem como se apaga as especificidades das diversas situações. Com comportamentos tão bem delineados, os agentes econômicos se tornam absolutamente previsíveis, da mesma forma que as economias e instituições que eles compõem.

Resumindo: se se parte da concepção de indivíduo como um agente

política. Pelo contrário, ter-se-ia que admitir que a motivação, “busca de riqueza” só pode se impor nos casos em que os fatores que constituem um dado estado de sociedade acabam por produzi-la. (Paulani, 2005, p. 51).

realmente autônomo, autocentrado, inteiramente determinado por si mesmo, sua descrição só pode ser essencialista e ele se transforma num átomo que, combinado com outros milhares, “produz” uma sociedade que pode ser perfeitamente planejada (eventualmente com melhores resultados). Isso acaba por retirar do indivíduo a primazia que ele tinha como fonte por excelência da ação. (Paulani, 2005, p. 99).¹⁶

O resultado de se conceber o homem como um indivíduo na teoria econômica é contraditório e muito bem diagnosticado por Luz (2013, p. 31): “o caráter dispensável da existência humana”. É como se toda a história pudesse ser de antemão contada, uma vez que ela é construída por indivíduos, dos quais se conhece perfeitamente as ações.

1.1.3 O indivíduo e a economia contemporânea

No século XX, a economia assiste o desencadear desse modo teórico de se conceber o indivíduo, em processo que engendra a elaboração da teoria econômica neoclássica. Luz ilustra o homem dessa teoria como sendo aquele que emerge logicamente do *hardcore* de seu programa econômico.¹⁷ Segundo o autor:

Nessa perspectiva os indivíduos são definidos como seres autointeressados e totalmente referidos aos objetos, tendo preferências exógenas, objetivas e fixas, ou seja, seres dispostos a realizar a troca tendo todas as preferências já definidas de antemão e não sendo afetados diretamente pelas escolhas dos outros. (Luz, 2013, p.26)

Esses indivíduos econômicos, então, são aqueles que se sujeitam às relações objetivas bem definidas, cujas bases se assentam sobre propensões naturais - quase instintivas - de autointeresse. São indivíduos prontos, atômicos e elementares. Eles não são concebidos a partir da cultura, de suas relações sociais ou históricas, mas de

16 Nesse trecho, Paulani soergue a crítica que Hayek levanta contra “os falsos individualistas”, a quem Hayek acusa de promover um apagamento do poder ativo do indivíduo frente a “mão invisível” do mercado.

17 Luz se baseia em Waintraub (1985, p. 25), que defini as seguintes proposições nucleares do programa de pesquisa neoclássico: “HC1. Existem agentes econômicos; HC2. Os agentes possuem preferências acerca dos resultados; HC3. Os agentes otimizam sujeitos a restrições; HC4. As escolhas são feitas em mercados interrelacionados; HC5. Os agentes possuem conhecimento completo; HC6 Os resultados observáveis são coordenados, assim, devem ser discutidos com referência ao equilíbrio. (Luz, 2013, p. 25)

características individuais transcendentais e não idiossincráticas. É a marca do *individualismo associal*¹⁸, que elimina a possibilidade de que haja interações intersubjetivas e heterônomas entre os agentes econômicos. Compreende-se, por esses meios, que é objetivamente em nome de si – da autonomia – que agem os indivíduos¹⁹.

Podemos nos questionar: quem é esse ser autônomo e independente que age em direções bem estabelecidas? É ele um artifício analítico, um *agente representativo*, cuja função é propiciar inferências econômicas? Ou seria, antes, uma abordagem do homem agindo economicamente? Nesse primeiro momento, nos atemos à primeira hipótese. Sem dúvida, “este homem é constituído de maneira axiomática, submetido às exigências do método que o criou” (Luz, 2013, p.29). O individualismo metodológico, então, constrói um homem para o método, um criador para a criatura²⁰.

Para Luz, parte do ápice metodológico da negligência do homem é representada por duas construções: o conceito de “preferência revelada” de Samuelson (1938) e a abordagem de “*como se*” de Friedman (1953). Na primeira construção, o imbróglio que surge de se considerar um ser subjetivo, o homem, como um agente de volições bem comportadas é resolvido por um artifício metodológico que intensifica a exclusão da humanidade na teoria econômica. Essa exclusão é feita, vale dizer, porque Samuelson tratou de *iniciar* pelas escolhas dos indivíduos. Na abordagem de Samuelson, como faz notar Luz (2013, p. 32):

18 O “individualismo associal”, conforme aponta Luz (2013, p. 26), é um termo utilizado por Ackerman para apontar uma das hipóteses centrais da teoria neoclássica: o caráter exogênico dos desejos e preferências dos consumidores, que são tomados como um dado, de modo que não são afetados pelas instituições sociais e pelo contato com o desejo dos outros

19 Em passagem deveras interessante, a analogia com Robinson Crusoe, tão frequentemente utilizada como parâmetro de comportamento individual, autônomo e utilitarista pela economia convencional, é problematizada por Lacan. Nos diz ele: “Quanto a Daniel Defoe, é extraordinariamente curioso que não se perceba que Robinson não tinha que esperar por Sexta-Feira, que o simples fato de ele ser falante e conhecer perfeitamente sua língua, isto é, a língua inglesa, era um elemento tão essencial para a sua sobrevivência na ilha quanto sua relação com algumas bagatelas naturais com que ele tinha conseguido fazer uma cabana e se alimentar. (Lacan, 2008, p. 176 e 177)”. Lacan quer dizer que o fato de ser o homem um ente que se articula pela linguagem, faz com que ele carregue em si as formas lógicas e sociais que a linguagem implica. Então, de maneira nenhuma, Robinson é um elemento autônomo.

20 Vale notar, novamente, a influência da física Newtoniana na maneira de abordar o econômico. O individualismo metodológico trata de aproximar o homem de uma partícula – o fazer *particular* – e apanhá-lo sob leis gerais, externas e que não são relativizadas em sua composição. Segundo Luz, o homem “se transforma independente e associal, um indivíduo com preferências, com conhecimento perfeito [ou, poderíamos pensar, que não tem o conhecimento como característica] e que se movimenta no espaço através da sinalização dos preços” (Luz, 2013, p. 29).

(...) as preferências humanas só poderiam ser cientificamente entendidas a partir das escolhas que os indivíduos realmente realizam, ou seja, as preferências seriam observáveis e “reveladas” nas escolhas dos indivíduos, as quais, a partir de então poderiam ser ordenadas²¹.

Trata-se de um recurso à abstenção do humano, afinal, nada importa 'quem prefere', 'quando prefere', 'onde prefere', 'porque prefere', 'em que condições prefere' ou 'em nome de que prefere'. Nada importa o que há antes e além da escolha, inclusive a pessoa que escolhe. Ocorre que, se o indivíduo é desimportante e a sentença econômica se produz a partir da revelação de uma ocorrência - como em 'choveu 25 milímetros' - então não há sujeito que intencione a ação (no caso, o 'preferir'). O quiproquó é: como garantir um agente maximizador, se não há indivíduo que, da intenção, produza o gesto? “Ou seja, como garantir que os agentes são maximizadores (...), sem fazer referência à introspecção dos indivíduos?” (Luz, 2013, p. 33). O agravante dessa aporia é exatamente o fato de que a preposição ‘os agentes econômicos são indivíduos maximizadores’ é basilar da teoria neoclássica²².

A resolução dessa controvérsia é sugerida por Friedman, e caminha ainda mais no sentido da desumanização da teoria econômica. Friedman, segundo Luz (2013, p.34), “redefiniria inclusive o estatuto ontológico dos agentes”. A solução – vale dizer, *de compromisso* - estabelecida por Friedman foi a de propor que, por mais que as firmas (agentes econômicos) não maximizassem deliberadamente seus lucros, elas o faziam sem saber. Para sustentar essa proposição, o autor argumenta que se as firmas que se mantêm ao longo do tempo não maximizassem seus lucros, elas teriam sucumbido frente aquelas que o fizeram, e deixariam de existir, como no mecanismo de seleção natural. Logo, se não o fazem deliberadamente em seu funcionamento, é *como se* o fizessem em seu comportamento.

Observemos que esse recurso utilizado por Friedman em muito se aproxima

21 Trata-se de compreender as preferências pelo preferido. Dadas duas cestas de mesmo preço, x e x' , se um indivíduo escolhe, inclusive intertemporalmente, a cesta x ao invés da cesta x' , essa escolha *revela* que ele prefere x a x' . Ora, “se o custo é menor ou igual à despesa real no primeiro período em que o primeiro lote de bens [x] foi comprado, então isso significa que o indivíduo poderia ter comprado o segundo lote de bens [x] com o preço e renda do primeiro período, mas optou por não fazê-lo. Isto é, o primeiro lote (x) foi preferido em relação à (x')” (Samuelson, 1938, p. 65, apud Luz, 2013, p. 71)

22 Ver Luz, 2013, p. 25

daquele de Samuelson. Em ambos, os indivíduos são suplantados por determinações que os atravessam. As pessoas não sabem, mas, em suas escolhas, revelam a gama de preferências pessoais, da mesma forma que a firma – uma instituição humana – desconhece, mas está condicionada no tempo à estipulação de preços que maximizem os lucros. Sendo assim, de que me serve o indivíduo, a partícula metodológica de onde partiria a análise, se ele, no fim, sucumbe às determinações que lhes escapam? Na realidade, o que a teoria neoclássica nos oferece é uma abordagem econômica que independe de indivíduos.

O *Homo Economicus* pode ser qualquer coisa que contenha uma lista ordenada de preferências (...). A abstração neoclássica chegou a tal ponto que mal poderíamos identificar mais o *Homo Economicus* como algo que possa ser considerado um homem, pois a teoria colocou a própria ideia de existência humana fora do campo analítico. (Luz, 2013, p.37)

Como incluir a existência no rol das questões substâncias das ciências humanas e, em especial, da economia? Para tanto, exporemos, a seguir, uma espécie de “introdução ao pensamento de Lacan”, no que concerne aos conceitos lacanianos que serão usados em nossa análise de como se pode abordar a subjetividade do homem na economia contemporânea.

1.2 Elementos para uma abordagem lacaniana do homem

Qualquer espécie de personalismo em psicanálise é propício a todas as confusões e desvios. Aquilo que se marca como sendo a pessoa em outros registros, ditos morais, não pode ser situado em outro nível, na perspectiva psicanalítica, senão o do sintoma. A pessoa começa ali onde o sujeito está ancorado de maneira diferente da que lhes defini, ali onde ele se situa de maneira muito mais ampla, aquela que faz entrar em jogo o que sem dúvida se situa na origem do sujeito, isto é, o gozo. (Lacan, 2008, p. 308)

Cabe, antes de adentrarmos na apresentação dos fundamentos da tórrida

psicanálise lacaniana, situarmos, um tanto, Lacan e sua posição no desenvolvimento da teoria psicanalítica e intelectual do século XX.

Lacan (1901-1981) foi um dos principais pensadores a formular sua abordagem da teoria psicanalítica, desprendida por Sigmund Freud²³. “Dentre os grandes intérpretes da história do freudismo, Jacques Lacan foi o único a dar à obra freudiana uma estrutura filosófica e a tirá-la de seu ancoramento biológico, sem com isso cair no espiritualismo” (Roudinesco e Plon 1998, p.445). Se Freud cuidou deliberadamente de se afastar do pensamento filosófico alemão, foi exatamente munido desse ferramental teórico que Lacan se volta à teoria freudiana e a reinterpreta de forma absolutamente engenhosa²⁴:

Com relação a outras escolas, a primeira coisa que chama a atenção é o teor filosófico da teoria de Lacan. Para ele, fundamentalmente, a psicanálise não é uma teoria e técnica de tratamento de distúrbios psíquicos, mas uma teoria e prática que põe os indivíduos diante da dimensão mais radical da existência humana. Ela não mostra a um indivíduo como ele pode se acomodar às exigências da realidade social; em vez disso, explica de que modo, antes de mais nada, algo como “realidade” se constitui. Ela não capacita simplesmente um ser humano a aceitar a verdade reprimida sobre si mesmo; ela explica como a dimensão da verdade emerge na realidade humana. (Žižek, 2010, p. 10)

Em seu retorno à obra de Freud, Lacan baseia-se na fenomenologia hegeliana, onde assenta seu conceito de *desejo*, o elemento “negativamente” dinâmico de sua análise; na linguística saussuriana, de onde extrai sua concepção de *significante* e de *inconsciente organizado como linguagem*; e na antropologia de Lévi-Strauss, através da qual faz sua dedução do *Simbólico*.

Desenvolvendo seu trabalho com crescente repercussão e prestígio²⁵, Lacan

23 Além de Lacan, podemos citar outros importantes pensadores “pós-freudianos” como Melanie Klein, Donald Winnicott, Anna Freud, etc., além de Carl Gustav Jung, contemporâneo de Freud.

24 Lacan redigiu cerca de cinquenta artigos. Desses, os considerados mais importantes, foram reunidos pelo editor François Wahl em 1966 numa obra denominada *Écrits* (“Escritos”, em português). Ademais, Lacan proferiu seus famosos seminários anuais, num total de 26, dentre os quais, até então, 18 já foram publicados. Segundo Roudinesco e Plon (1998, p.445) o seminário XXVI (o último segundo os autores), foi proferido no ano 1978-1979 e é “silencioso”, pois Lacan não mais podia falar. Segundo Žižek (2010, p 153), os artigos de Lacan são de extrema sofisticação o que, escrito num estilo barroco, torna sua compreensão bastante árdua; enquanto a transcrição dos seminários por ele proferidos demonstra um estilo um tanto distinto, de erudição relativamente mais acessível.

25 A primeira edição de *Écrits*, em 1966, vendeu 5.000 exemplares em apenas 15 dias.

alcança, em 1974, a diretoria do departamento de psicanálise na Universidade de Paris-VIII, encorajando, então, “a transformação de sua doutrina em um corpo de doutrina fechado, enquanto trabalhava para fazer da psicanálise uma ciência exata, baseada na lógica do matema, e na topologia dos nós barromeanos” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 450).

A extensão da interlocução intelectual de Lacan com os pensadores franceses de sua época é vasta: estabelece relações com Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, Roman Jakobson, Françoise Dolto, Louis Althusser, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Morre em nove de setembro de 1981, em decorrência de distúrbios cerebrais e de uma parcial afazia, após realizar uma ablação de um tumor maligno que lhe agredia o cólon.

Feito isso, iniciemos nossa apresentação dos elementos teóricos lacanianos fundamentais para o desenvolvimento desse trabalho. Escolhemos, pertinentemente, a exposição de três registros que formam a *estrutura* da possibilidade da experiência humana segundo Lacan: o Imaginário, o Simbólico e o Real²⁶. Nesse ínterim, buscaremos abordar, em cada registro, as experiências subjetivas do homem (o Eu e o sujeito), situando-o, sempre em relação a um terceiro, seja esse terceiro um semelhante (um outro), um lugar (o Outro) ou um elemento lógico (o objeto *a*). Sigamos.

1.2.1 O Imaginário, o Eu e o outro

A concepção lacaniana de Imaginário foi inspirada – além de pelo trabalho do

26 Em um exercício de extrema simplificação, que guarda os prejuízos que as simplificações impõem, Žižek associa os três registros da estrutura subjetiva do homem a um jogo de xadrez. Diz ele: “Para Lacan, a realidade dos seres humanos é constituída por três níveis entrelaçados: o simbólico, o imaginário e o real. Essa tríade pode ser precisamente ilustrada pelo jogo de xadrez. As regras que temos de seguir para jogar são sua dimensão simbólica: do ponto de vista do simbólico puramente formal, “cavalo” é definido apenas pelos movimentos que essa figura pode fazer. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber, o modo como as diferentes peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes (rei, rainha, cavalo), e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras, mas com um imaginário diferente, em que esta figura seria chamada de “mensageiro”, ou “corredor”, ou de qualquer outro nome. Por fim, o real é toda série complexa de circunstâncias que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente o jogo”. (Žižek, 2010, p. 16 e 17)

psicólogo Henri Wallon e pela fenomenologia hegeliana - pelo conceito de *Umwelt*, de Jakob von Uexküll, um biólogo alemão que viveu entre 1884 e 1944. Uexküll utilizava o termo *Umwelt* para definir o mundo tal como vivido por cada espécie animal. Segundo Roudinesco e Plon (1998, 371), as ideias desse biólogo revolucionaram o estudo do comportamento, “mostrando que o pertencimento a um meio devia ser pensado como a internalização desse meio em cada espécie”²⁷. De acordo com Lacan (2008, p. 287):

O que nos força a conceber o imaginário são os efeitos pelos quais o organismo subsiste, já que é preciso que alguma coisa lhe indique que um dado elemento do exterior, do meio, do *Umwelt*, como se diz, é absorvível por ele, ou, em termos mais gerais, é propício à sua preservação. Isso significa que o *Umwelt* é uma espécie de halo, de duplo do organismo, e pronto. É isso que se chama imaginário.

Nesse sentido, Safatle (2007, p.30) afirma que “*grosso modo*, podemos dizer que o Imaginário é aquilo que o homem tem em comum com o comportamento animal” (grifo do autor). Há um conjunto de representações externas, de imagens ideais, que guiam o desenvolvimento do indivíduo e constroem sua *realidade*. Esta, a realidade, seria a forma individual como o homem representa a história, a verdade, o outro, a si próprio e tudo mais.

Quando dizemos que a realidade é individual, acusamos que ela parte de uma *individualidade*, que, em termos lacanianos, é como um movimento de *individuação* – ou seja, de fazer individual, de apropriar-se - a partir de *processos de identificação*. Por sua vez, “identificar-se é, *grosso modo*, “fazer como”, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelo e de pólo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir” (Safatle, 2007, p. 17, grifo do autor). Nesse sentido, há uma internalização alegórica de ideias de ser e existir, que partem do outro – ou seja, dos semelhantes, dos familiares, da cultura, etc. - e servem de referência para o desenvolvimento de um Eu. “O Eu se constitui em relação ao outro. Ele é o seu correlato” (Lacan, 2009, p. 72).

Daí, flagrantemente, assumimos na socialização a (con)formação de 'ser' a partir da encarnação de um ideal de outro. Alienamo-nos, inescapavelmente, já que alienar-se

27 E continuam, Roudinesco e Plon: “Daí [a partir do conceito de *Umwelt*] a ideia de que o pertencimento de um sujeito a seu ambiente já não podia ser definido como um contato entre um indivíduo livre e uma sociedade, mas sim como uma relação de dependência entre um meio e um indivíduo.

“significa ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro.” (Safatle, 2007, p. 18,) ²⁸. À constituição da imagem de um Eu, Lacan associa a um processo fundamental que denomina de “estádio de espelho”²⁹.

Nesse processo, a *possibilidade* de ocorrência do reconhecimento do Eu como ‘um’ depende da percepção e identificação do semelhante, ou do reconhecimento da imagem de si, quando instrumentada pela existência do outro. Conforme Žižek (1996, p. 309): “somente ao se refletir num outro ser humano – isso é, na medida em que esse outro ser humano oferece uma medida de sua unidade – é que o eu [*moi*] pode chegar à sua auto-identidade; a identidade e a alienação, por conseguinte, são estritamente correlatas.

O estágio do espelho, então, é uma “operação psíquica, ou até ontológica, pela qual o ser humano se constitui numa identificação com seu semelhante” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 194).³⁰ A criança, nos primeiros meses de vida³¹, construiria inconscientemente um esquema mental de unidade do próprio corpo como totalidade, o que lhe permitiria, em seu desenvolvimento físico e sensorial, operar distinções entre interno e externo, fazer-se individual, particular, e, assim, experimentar-se³². O processo de formação do Imaginário, então, não trata apenas da projeção do Eu sobre o mundo, em vez que a perspectiva de apreensão da realidade desse Eu se dá a partir da

28 “Daí por que umas das temáticas clássicas da teoria freudiana é a de que *toda* socialização é alienação, processo fundamentalmente repressivo por exigir a conformação a padrões gerais de conduta. Para Freud, há algo anterior aos processos de socialização, algo que não é ainda um Eu, mas um corpo libidinal polimorfo e inconsistente. Isso nos explica por que os processos da socialização tendem a se impor através da repressão do corpo libidinal, da culpabilização, de toda existência de satisfação irrestrita perpetuando, com isso, reações de agressividade profunda contra aquilo que serve de ideal. *Há um preço alto a pagar para ser um Eu*”. (Safatle, 2007, p. 18, grifo do nosso)

29 “Em 1931, o psicólogo Henri Wallon (1879-1962) deu o nome de “prova do espelho” a uma experiência pela qual a criança, colocada diante de um espelho, passa progressivamente a distinguir seu próprio corpo da imagem refletida deste. Essa operação dialética se efetuará, segundo Wallon, graças a uma compreensão simbólica, por parte do sujeito, do espaço imaginário em que ele forjava sua unidade”. (Roudinesco e Plon, 1998, p. 194)

30 “Segundo Lacan, que retirou essa ideia do embriologista holandês Louis Bolk (1866-1930), a importância do estágio do espelho deveria ser ligada à prematuração do nascimento, objetivamente atestado pelo caráter anatomicamente inacabado do sistema piramidal e pela falta de coordenação motora dos primeiros meses de vida. Por conseguinte, Lacan afastou-se da visão psicológica própria de Wallon, ao descrever esse processo pelo prisma do inconsciente, e não mais pelo da consciência, e ao afirmar que o mundo especular onde se exprime a identidade primordial do eu não continha nenhuma alteridade.” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 194)

31 Entre sexto e o décimo oitavo mês de vida, segundo Safatle (2007, p.27)

32 Vale dizer, sem no entanto nos adiantar demais, que a percepção cognitiva do meio não é neutra para a psicanálise. Certo, os processos cognitivos são dependentes de um “sistema de interesses”, ou da posição subjetiva que os indivíduos têm em relação ao mundo (Safatle, 2007, p 31)

imagem dos semelhantes e dos condicionantes históricos e sociais.

Em nossa perscrutação por uma forma de abordar o homem, nos deparamos, até aqui, com esse Eu assim, imaginado do outro. Por certo, esse resultado é inquietante e, a despeito de uma relativa complexidade, parece não abarcar suficientemente uma interpretação da subjetividade do homem. Afinal, as pessoas são somente o resultado de um processo de identificação social, ou há algo mais nelas para além do outro e para além do Eu? Sem dúvida algo nos *falta*.

1.2.2 O Simbólico, o Outro e o sujeito

Se o Eu é a *manifestação* desse processo de identificação social; se ele é a *alienação de si*, então, logicamente, há que existir, alhures, um 'si' latente e premido. Da mesma forma, se o que constitui a imago do Eu é a introjeção do outro, ou 'o desejo do desejo do outro' - com todos os sentidos em que cabem a essa expressão -, então há alguém além que, *numa outra cena*, deseja. Esse *si desejante*, Lacan chama de "sujeito"; a "outra cena", denomina Outro; e a estrutura que articula esses elementos chama de Simbólico.

Podemos dizer que o *Simbólico é o inconsciente por si mesmo*. Ele é "um sistema *linguístico* que estrutura o campo da experiência" (Safatle, 2007, p. 43, grifo nosso). 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"³³ (Safatle, 2007, p. 45):

Quando falamos (ou quando ouvimos), nunca interagimos simplesmente com outros; nossa atividade de fala é fundada em nossa aceitação e dependência de uma complexa rede de regras e outros tipos de pressupostos. Primeiro há regras da gramática, que tenho de dominar de maneira cega e espontânea: se eu tivesse de ter essas regras em mente o tempo todo, minha fala se desarticulária. Depois há o

33 Vejam, aqui vale denotar algo que tende a provocar confusões. Quando dizemos que a possibilidade do pensado se estrutura através de regras, normas e leis, não estamos querendo atribuir ao inconsciente nenhum caráter normativo. A Lei social que estrutura o universo simbólico simplesmente organiza identidades, distinções e oposições que, em si, não enunciam sentido algum (Safatle, 2008, p. 47).

plano de fundo de participar do mesmo mundo/vida que permite que eu e meu parceiro na conversação compreendamos um ao outro.³⁴ (Žižek, 2010, p. 17)

Então, o produto da nossa relação imaginária e identitária com o outro – e, logo, com o Eu - é condicionado pela possibilidade de formação de sentido que a organização dos elementos linguísticos da estrutura simbólica nos proporciona. “Tudo se passa como se as relações com o outro, nossas ações ordinárias, escondessem as mediações das estruturas sociolinguísticas que determinam a conduta e os processos de produção de sentido” (Safatle, 2007, p. 43). Significa dizer que, antes de nos relacionarmos com o outro, nos relacionamos com a estrutura. Essa relação primeira, Lacan designará como *autenticamente intersubjetiva*, em contraposição à *intersubjetividade imaginária*, que ocorre entre o sujeito e o outro (Safatle, 2007, p.43 e 44).

As possibilidades de formação de sentido estão diretamente ligadas àquele arcabouço de significantes constantes no que Lacan denomina de *Outro* - traçado assim, com “O” maiúsculo, em contrastes com o “outro” do Imaginário³⁵. O Outro é o recinto do Simbólico, a *outra cena* onde se articulam os elementos linguísticos da contingência dos sujeitos. “É o campo da verdade que defini como sendo o lugar em que o discurso do sujeito ganharia consistência, e onde ele se coloca para se oferecer a ser ou não refutado” (Lacan, 2008, p. 24). Nesse território inconsciente, os sujeitos “buscam” os termos para subjetivamente definirem a si próprios, os outros e todo o mais. Assim, é no Simbólico que se constitui o sujeito, onde “o sujeito pensa, fala, sente

34 E continua: “As regras que eu sigo estão marcadas por uma profunda divisão: há regras (e significados) que sigo cegamente, por hábito, mas das quais, se reflito, posso me tornar ao menos parcialmente consciente (como as regras gramaticais comuns); e há regras que ignoro que sigo, significados que ignoro que me perseguem (como proibições inconscientes). E há regras e significados cujo conhecimento não devo revelar que tenho – insinuações sujas ou obscenas que silenciemos para manter o decoro. (Žižek, 2010, p. 17)

35 “Como todos os freudianos, Lacan situou a questão da alteridade, isto é, da relação do homem com seu meio, com seu desejo e com o objeto, na perspectiva de uma determinação inconsciente. Mais do que os outros, entretanto, procurou mostrar o que distingue radicalmente o inconsciente freudiano — como outra cena, ou como lugar terceiro que escapa à consciência — de todas as concepções do inconsciente oriundas da psicologia. Por isso é que cunhou uma terminologia específica (Outro/outro) para distinguir o que é da alçada do lugar terceiro, isto é, da determinação pelo inconsciente freudiano (Outro), do que é do campo da pura dualidade (outro) no sentido da psicologia” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 558).

e age” (Quinet, 2012, p. 22)³⁶.

Apesar de todo o seu poder fundador, o Outro é inconsciente e *vazado*. “Na medida em que é do lugar do Outro que depende a *possibilidade do sujeito*, no que ele se formula, é das coisas mais importantes saber que o que o garantiria, ou seja, o lugar da verdade, é, em si mesmo, um *lugar vazado*” (Lacan, 2008, p. 58, grifo nosso)³⁷. O inconsciente é um lugar vazado, exatamente por se articular pela linguagem e, logo, ser incapaz de compreender o todo, uma vez que na, linguagem, a falta é fundamental. Mais do que uma falta *na* palavra, é a palavra que introduz essa falta; “o dizer introduz o impossível, e não simplesmente o enuncia” (Lacan, 2008, p. 64)³⁸.

É a existência desse falta estrutural e inconsciente que faz Lacan subverter o sujeito da consciência (como em Descartes e Kant) em um *sujeito do desejo*³⁹. O desejo é entendido por Lacan como sendo a “demanda” por esse algo *sempre faltante* na linguagem⁴⁰. De fato, o desejo se fundamenta no impossível do dizer. “Do dizer, o desejo é apenas a desinência, e é por isso que primeiro essa desinência deve ser estritamente situada no puro dizer, ali onde somente o aparato lógico pode demonstrar

36 O grande Outro como discurso do inconsciente é um lugar. É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do eu consciente. (...) É de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. É o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua infância e até mesmo antes de ter nascido. (Quinet, 2012, p.20 e 21)

37 Ademais, os sujeitos só podem “definir” o que está ao alcance do limitado conjunto de elementos e de cadeias significantes que detém, mas, da mesma forma, o conjunto de elementos e cadeias significantes só pode existir enquanto e na forma pela qual, em suas ações, os sujeitos o realizam. Esse caráter virtual do grande Outro significa que a ordem simbólica não é uma espécie de substância espiritual que exista independente dos homens, mas algo que é sustentado pela contínua atividade deles. (Žižek, 2010, p. 19).

38 Mais do que isso, o Outro é vazado porque as fronteiras entre o que é íntimo e o que é externo ao homem são indefiníveis. Por isso Lacan cria o neologismo “êxtimo”, para designar aquilo que nos é concomitantemente externo e interno. Topograficamente, então, para a psicanálise lacaniana, o sujeito se faz de tal forma que se avançarmos em sua intimidade, nos encontraremos naquilo que lhe é exterior, da mesma forma que se avançarmos no que lhe é exterior nos acharemos, de repente, no centro de sua interioridade, como em uma garrafa de Klein. Aliás, essa indefinição das fronteiras entre interno e externo na formação subjetiva das pessoas já é encontrada em Freud (1996b, p. 75): “(...) numa expressão mais correta, originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo. Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de um mirrado resíduo de um sentimento muito mais inclusivo – na verdade, totalmente abrangente -, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. Supondo que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário de ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo – as mesmas ideias com que meu amigo elucidou o sentimento “oceânico””.

39 O conceito de desejo é tomado por Lacan de Alexandre Kojève. Alexandre Kojève (1902-1968) foi um filósofo francês que, em seu curso na École Pratique des Hautes Études sobre a *Fenomenologia do Espírito* enunciou a Lacan a fenomenologia hegeliana.

40 Esse algo sempre faltante no universo simbólico e que cria o desejo, como veremos a frente, trata-se do objeto a.

sua falha” (Lacan, 2008, p. 73). E, vertido em direção a algo sempre ausente, o desejo se torna, por excelência, *insaciável*. Para Lacan, o que falta ao desejo é, propriamente falando, o infinito. Da trama entre o arcabouço significante inconsciente (o Outro) e o desejo, o sujeito desvela-se:

O desejo é propriamente a paixão do significante, isto é, o efeito do significante sobre o animal que ele marca e cuja prática da linguagem faz surgir um sujeito – um sujeito não simplesmente descentrado, mas fadado a se sustentar num significante que se repete, isto é, como dividido (Lacan, 2003b, p. 228).

Se se trata de um sujeito do desejo, de um desejo por algo sempre faltante, então o sujeito é um ser que falta. Que não consegue encerrar-se em si. Dessa forma, “diremos que, em última instância, o sujeito, como quer que tencione subsumir-se (...), não pode ser universalizado. Não há definição englobante em relação ao sujeito, nem mesmo sob a forma de uma preposição que diga que o significante não é um elemento dele mesmo (Lacan, 2008, p. 74)”. Assim, faz-se muito mais elucidativo, evocarmos a “não definição” do sujeito. O sujeito tem sua “não definição” realizada no campo do Simbólico através dos significantes do Outro⁴¹. Essa não definição, ou esse *furo*, ocorre porque a precisão de qualquer coisa é inatingível; ela se estende e se transforma interminavelmente. Por esses meios, o sujeito segue como um inacabado, um faltante, um desejante que emerge da representação de um significante a outro significante. Ele existe na busca simbólica de algo que não é simbolizável:

Observem bem que, quando falo do significante, falo de algo opaco. Quando digo que é preciso definir o significante como aquilo que representa um sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto o outro significante. E o outro significante não tem cabeça, é um significante. O sujeito, aí, é sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece. Como é que alguma coisa desse sujeito que desaparece por ser o que surge, que é produzido por um significante para se apagar prontamente em outro, pode se constituir e, no fim, fazer-se tomar por um *Selbstbewusstsein*, isto é, por algo que se satisfaz por ser idêntico a si mesmo? (Lacan, 2008, p.21)

Por isso a *falta* é o âmago do ser sujeito, o que levará Lacan a falar do desejo

41 “No Outro está a causa do desejo, donde o homem decai como resto” (Lacan, 2003b, p. 228).

como “falta-a-ser”. A falta, na verdade, é a partícula lógica da existência do homem, o elemento dinâmico que lhe garante a inquietude pulsante, que é a vida. Talvez essa seja a melhor interpretação para a *pulsão de morte* de Freud⁴²: a pulsão de morte é a *negatividade expansiva*, que “destrói” todas as coisas às quais fixamos nossas volições, que impede que sejamos plenos, que encontremos o objeto perdido da nossa completude e nos encerremos *antes* de morrer.

Inequivocamente instáveis na compreensão do que é ‘ser-si’, de sua origem e finalidade, do que é existir, os sujeitos têm no campo do Outro⁴³ a organização de significantes disponível para alcançar acesso a formas, mesmo que efêmeras, de nomear-se e sujeitar-se⁴⁴. Ademais, se os elementos e as cadeias significantes que constituem o Outro são internalizados do contato sociolinguístico⁴⁵, então, de maneira alguma, podemos pensar na existência de uma única forma de organização significativa no Outro. Antes, os arranjos Simbólicos que referenciaram a organização subjetiva dos sujeitos foram tão diversos quanto diversas foram as formações sociais, desde a menor estrutura grupal, até as culturas que se estenderam largamente no espaço e no tempo.

42 Freud concebe a pulsão como “um conceito limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provém do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (Freud, 2004, p. 148). De forma próxima ao desejo de Lacan, a pulsão é uma força, que põem o homem em movimento e não se comporta como um ímpeto momentâneo, mas como uma exigência constante e essencialmente insaciável que provém do interior do organismo do homem e o impele a obter alguma forma de satisfação (prazer), que para Freud é a diminuição do estímulo pulsional. Também de forma bem próxima ao desejo de Lacan, a pulsão, se insaciável, não tem finalidade, de modo que o alcance de alguma satisfação só pode vir por uma alteração direcionada e específica do estímulo em direção a algum objeto, não originalmente vinculado à pulsão, mas apenas associado a ela em razão de sua aptidão de propiciar satisfação.

43 Se o sujeito desejante é aquele que está na outra cena do Eu – ou poderíamos dizer que ele é 'obs-ceno' do Eu – então se forma uma subjetividade, uma “subjetivação da falta” (Safatle, 2007, p. 37), em que “subjetivação” significa: transformar algo em modo de manifestação de um sujeito”. (Safatle, 2007, p.37).

44 Simplificadamente, Quinet constrói uma imagem do que seria o sujeito representado em uma cadeia de significantes: “Não se define o sujeito, ao contrário, por definição ele é indefinido, indefinível. Ele é, por exemplo, homem, médico, flamenguista, paulista, de esquerda etc., sendo que cada um desses significantes o representa para outro ou outros significantes: ele é homem em relação à mulher, ou em relação a uma criança, ou em relação a um marciano; ele é médico em relação a um engenheiro ou em relação ao paciente; ele é flamenguista em relação a um fluminense ou a todos os times de futebol etc. Assim, o sujeito vai deslizando de significante em significante pelo conjunto da linguagem que compõe o Outro. Quando o velho Salomon diz a Peter Pan que ele é um menino e não um pássaro e que, portanto, não pode voar, Peter Pan pergunta: “Vou ser o quê então?” A resposta poderia ser a própria definição de inconsciente: “Você será nem-isso-nem-aquilo.” Isso não é um alívio, a gente saber que, estruturalmente, não está preso a ter que ser tal ou tal coisa? O sujeito não “é” isso ou aquilo. Ele é um vazio, um furo no conjunto da linguagem, deslizando nas cadeias significantes. Em outros termos, como diz Lacan, ele é o significante “pulado” na sequência de significantes do Outro”. (Quinet, 2012, p. 22 e 23)

45 “Eis a alteridade descoberta por Freud, a qual arranca o sujeito do centro do psiquismo, na medida em que o sujeito não é autônomo e determinante, e sim determinado pelo o que se desenrola no Outro do inconsciente.” (Quinet, 2012, p. 24).

Em suma, o *sujeito*, para Lacan, é aquele que emerge da falta, da irresolução da existência. Sendo assim, o sujeito se sujeita a existir, isso é, se sujeita à procura da forma de ser, de desejar, buscando solutos efêmeros, descobrindo que “não era isso” e vivendo o insimbolizável.

1.2.3 O Real e objeto *a*

É exatamente esse algo não simbolizável que compõe o último elemento da tópica lacaniana: o Real. O Real é um resto não simbolizável e não imaginizado. Ele forma com os registros Imaginário e Simbólico a estrutura que abrange o campo possível da experiência subjetiva (Safatle, 2007, p.30). O Real, nessa estrutura, é o que está inacessível ao significante. Apesar de parecer um componente residual, ele é, na verdade, a causa lógica do sujeito; tanto é que impera sobre o Simbólico que, por sua vez, tem lugar determinante sobre o Imaginário, formando a tópica lacaniana Real-Simbólico-Imaginário (R.S.I)⁴⁶.

Talvez o principal representante da ordem do Real é o que Lacan denomina de “objeto *a*” ou “mais-de-gozar”⁴⁷. Tido para o próprio Lacan como a sua principal contribuição para a psicanálise, o objeto *a* é exatamente aquele que, faltante, motiva o desejo. Ele é o elemento lógico que garante a dinâmica da existência, a incapacidade de nomeação do sujeito, do outro e de tudo mais. Ele é algo que o sujeito “perdeu” e, assim, pode se inserir na ordem simbólica e no processo de socialização⁴⁸.

O sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a*. É isso que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição. Assim, nada é identificável dessa alguma coisa que é o recurso ao gozo,

46 Conforme destacam ainda Roudinesco e Plon (1998, p. 710), com essa concepção de estruturação da ordem simbólica, Lacan passa de uma teoria do Simbólico calcada em Lévi-Strauss, para outra, alicerçada na “lógica” do significante.

47 Lacan denomina, ainda, o objeto *a* de “objeto-causa-de-desejo”.

48 Por isso, acima, dizemos ser o Real o motivo da ânsia de uma existência *verdadeira*. “Se em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência do que é chamado verdade, onde ela está, a verdade, a não ser naquilo que corresponde a noção do *a*?” (Lacan, 2008, p. 24)

ou seja, o traço que o marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido. (Lacan, 2008, p. 21)

“O nome lacaniano do modo de acesso ao Real é “gozo”” (Safatle, 2007, p. 74). O gozo tem aqui a importância de nos permitir introduzir a função propriamente estrutural que é a do mais-de-gozar⁴⁹. Ele é a forma com que o sujeito toca *negativamente* o Real, o não simbolizável. E essa abordagem negativa se dá, porque é pela manifestação psíquica da impossibilidade (ou da frustração) da simbolização do Real que ele, o gozo, se manifesta. É como quando damos nomes outros ao objeto *a*, e ao “alcançá-lo” descobrimos que, nele, não acabamos. É como quando sonhamos irrepresentáveis desejos. Quando somos nitidamente inexplicáveis:

(...) Lacan insiste que a lógica do comportamento humano não pode ser totalmente explicada pela lógica utilitarista de maximização do prazer e afastamento do desprazer. Há atos cuja a inteligibilidade exige a introdução de um outro campo conceitual com sua lógica própria, um campo que desarticula distinções estritas entre prazer e desprazer por colocar o Eu sempre diante de certa dissolução de si que produz, ao mesmo tempo, satisfação e terror. Indistinção entre satisfação e terror que Lacan chama de “gozo”. (Safatle, 2007, p. 74)

É exatamente nesse ponto em que nosso trabalho encontra o espaço epistemológico para fazer a psicanálise avançar em direção ao sujeito econômico. Em *O Seminário, livro 16*, Lacan associa, de forma fundamental, seu conceito de mais-de-gozar à mais-valia, de Marx. Nos diz o psicanalista francês:

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, grifo nosso)

A mais-valia foi, então, a inspiração do conceito de objeto *a*. Nessa mais-valia, Lacan superpõe, pespega no avesso a ideia de mais-de-gozar (Lacan, 2008, p. 29).

49 Segundo Lacan, “o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise” (Lacan, 2008, p. 44), e a sua relação com o mais-de-gozar é que o “mais-de-gozar é aquilo que corresponde ao não gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar” (Lacan, 2008, p. 114).

Mais-valia e mais-de-gozar são “homólogos” - e não “análogos”, porque o objeto *a* e a mais-valia obedecem à mesma lógica. “Trata-se, com efeito, da mesma coisa” (Lacan, 2008, p. 44). São ambos elementos dinâmicos que, pela repetição incessante, possibilitam e reproduzem seus discursos (seja ele o discurso analítico ou o do capital), discursos esses que produzem os seus sujeitos. É, exatamente, seguindo essa homologia que propomos caminhar na perscrutação de uma abordagem do homem da economia capitalista.

Vejamos, então, como se funda a homologia entre mais-de-gozar e mais-valia e como se dará a utilização desse arcabouço psicanalítico na elucubração de um homem da economia. Por mais que essa construção seja epistemologicamente díspar daquela a que lança mão a economia convencional, veremos que fora da abordagem econômica ortodoxa mora a possibilidade de tratarmos o caráter desse homem por seus aspectos determinantes de subjetividade e de composição com o social e o histórico e, dessa forma, alcançarmos conceber diversas de suas ações econômicas. Vamos a Marx.

Capítulo 2 - O fetiche do Outro: a existência do capital e a existência no capital

O que buscamos, doravante, é evidenciar a articulação entre a série de abstrações que viabilizam o capitalismo, conforme observado por Marx, com o conceito de estrutura inconsciente de Lacan. Para tanto, o que propomos são duas leituras de parcela apropositada de *O Capital*⁵⁰. Na primeira, faremos sobressalente o processo de desenvolvimento do arcabouço lógico que possibilita a existência do capitalismo. Seguindo a dialética marxiana, partiremos do conceito de valor de uso da mercadoria e, através dos sucessivos movimentos de contingência e negação de suas formas, culminaremos no fetiche, elemento que encerra o primeiro capítulo dessa obra de Marx e que traduz o modo de existência do capital. Daí, nos estenderemos nas concepções dinâmicas dessa existência, adentrando na forma capital e na construção do conceito de mais-valia.

Em seguida, reiniciaremos essa leitura, a fim de destacar que esse processo de desenvolvimento lógico que possibilita o capital é da mesma ordem do inconsciente, como concebido pela psicanálise lacaniana. Significa dizer que esse processo transcorre em uma “dimensão” que não é a da história, mas a da linguagem. Como veremos, o capitalismo atua por reconfigurar a ordem simbólica⁵¹ de onde os homens extraem os elementos de significação que utilizam nas definições de si, dos objetos e dos outros. Veremos que a posição lógica do mais-de-gozar do laço social capitalista, ou seja, a mais valia, implica na organização das cadeias significante do capital e, logo, determina, nele, as possibilidades de gozo dos sujeitos que o suportam.

50 Queremos dizer os capítulos 1, 2, 3, 4, 5, 22, 23 e 24, do livro I de *O Capital*.

51 “Que é uma ordem simbólica? É mais do que apenas uma lei, é também uma acumulação, ainda por cima numerada. É uma ordenação.” (Lacan, 2008, p. 286) É notório que Lacan tenha usado um artigo indefinido em “uma ordem simbólica”. Ele sustenta que a articulação e a acumulação das cadeias de significantes podem seguir diversos caminhos e assim, como queremos indicar, engendrar diversas formações lógicas inconscientes de onde parte a formação subjetiva dos sujeitos.

2.1 Fetichismo: o modo de existência do capital

Adiante, dividimos o processo dialético, conforme nossa leitura da elaboração das bases e possibilidades do capitalismo, em diversas etapas. O propósito dessa divisão é tentar proporcionar ao leitor uma melhor compreensão do movimento complexo que Marx executa, sobretudo, no primeiro capítulo de sua obra. Vale ressaltar que a abordagem aqui proposta evidencia a forma como Marx articula o processo de sucessivas abstrações que compõem o cerne do capital. Iniciemos então, essa investida.

2.1.1 O físico valor de uso

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 humanidade.

Pois bem, tal suporte é o conceito de “valor de uso”, conceito esse que aparece diretamente ligado ao propósito inicial do autor, 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, 1988a, p. 45, grifo nosso).

Quer dizer que, em termos físicos, a mercadoria é uma “coisa”, um bem não humano. Enquanto “coisa”, ela independe dos corpos, das volições e das subjetividades das pessoas. Inequivocamente, essas proposições sobre a “coisa” por trás da

mercadoria soarão como obviedades. Mas - e isso é essencial aqui - o fato de a mercadoria ser fisicamente uma “coisa” de propriedades não humanas, não significa que ela seja assim tomada na relação entre homens e objetos.

Antes de tudo, a relação dos homens com os bens - entre eles, aqueles que socialmente se fazem mercadorias - é uma relação de uso, que parte de determinados aspectos do objeto. Segundo Marx (1988a, 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.

2.1.2 A introdução do homem

“Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, os múltiplos modos de usar as coisas é um ato histórico” (Marx, 1988a, p.45). Historicamente, os homens subjagam 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 existencial com a coisa, que extravasa a manutenção da vida e que faz relação com o ‘ser’ das pessoas.

Partindo desse exemplo de Marx, Fromm (1962), concebe as volições humanas de duas maneiras: aquelas que são acentuadamente *orgânicas* - que Fromm denomina de “constantes” ou “fixas” (Fromm, 1962, p. 35) –, como a fome e o desejo sexual; e aquelas *relativas*, isso é, as que se constituem a partir do laço social, do contato com o outro e das incitações culturais. Segundo Fromm, as relações orgânicas entre pessoas e objetos, ou seja, o uso de algo pura e simplesmente para atendimento das necessidades físicas – tomemos o caso limite de um homem extremamente faminto em

contato com um alimento, seja ele qual for -, não são relações humanas, uma vez que a humanidade não é distinguida nesse ato. Isso sim, poderíamos tratar tais desejos orgânicos como animais ou, se quiserem, naturais.

Não cabe aqui discutirmos a possibilidade de que essa relação objetual, puramente animal, seja exercida por homens. Mas, se a relação entre as pessoas e os objetos extravasa a animalidade, ou seja, se os homens se relacionam com as coisas a partir de uma carga subjetiva cultural - carga essa que envolve a história, a linguagem, a onipresença do outro -, então, aí sim, podemos evidenciar o humano do desejo e efetivamente contemplar a humanidade.⁵² É assim, com vistas a essa subjetividade cultural, indissociável da humanidade, que apresentaremos o homem em sua relação objetual.

Para tanto, retornemos às primeiras páginas de *O Capital* e à análise da mercadoria. Quando tratamos de “mercadoria”, nos referimos ao 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, o valor da mercadoria só pode ser expresso pela possibilidade de sua *realização*, 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 metafísica da mercadoria⁵³. Note-se: essa metafísica só pode ser possibilitada pela introdução da humanidade, porque conceber um valor de troca a um bem significa compreender uma relação social entre um homem e um terceiro, relação essa que envolve o desejo mútuo e coincidente pelo objeto

52 “O olho transformou-se em olho humano quando seu objeto converteu-se em objeto humano, social, criado pelo homem e a este destinado... Eles [os sentidos] se relacionam com a coisa devido a esta, mas a coisa em si mesma é uma relação humana objetiva para si própria e para o homem, e vice-versa; A necessidade e o gozo perderam, assim, seu caráter egoísta, e a natureza perdeu a sua mera utilidade pelo fato de sua utilização ter-se transformado em utilização humana. Com efeito, só posso relacionar-me de maneira humana com a coisa quando esta se relaciona de maneira humana com o homem”. (Marx, 1962, p. 132, apud Fromm, 1962, p. 41, grifos do original)

53 “Por isso, diz que a mercadoria é um objeto fisicamente-metafísico: tem de físico o valor de uso, e de metafísico o valor de troca(...)” (Rozitchner, 1989, P137).

alheio.⁵⁴ 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 humanidade. Queremos dizer que o valor de troca só pode se realizar através de um movimento particularmente humano: a *abstração*. 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 homens e objetos.

O que se torna flagrante na abstração de valores de uso em valores de troca é a conversão de um caráter *qualitativo*, noutro *quantitativo*:

Como valor de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de diferentes qualidades, como valores de troca só podem ser de quantidade diferente, não contendo, portanto, *nenhum átomo de seu valor de uso* (Marx, 1988a, p. 46, grifo nosso).

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.

54 “O valor de troca parece, portanto, algo casual e puramente relativo; um valor de troca imanente, intrínseco à mercadoria (*valeur intrinsèque*), portanto [é] uma *contradictio in adjecto*.” (Marx, 1988a, p. 46)

2.1.3 O trabalho, essência do valor

E quais seriam essas referências? Marx, ao longo do primeiro capítulo de “O Capital”, busca responder essa indagação. Afinal, como coisas qualitativamente diferentes podem ser equiparadas e trocadas? O que é comum em suas diferenças? Certo, a mercadoria só pode se conceber quando a história “fez surgir” 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, 1988a, 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.

Temos então 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*. 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. Mais uma vez, há um passo de abstração nesse movimento: “a crença de que esse trabalho se corporifica, se transubstancializa, na mercadoria é um misticismo, consiste em um pensamento mágico (...). O trabalho gasto desaparece, nada mais; o que fica é a matéria bruta transformada” (Fleck, 2012, p.150).

Conquanto o tempo de trabalho individual seja a possibilidade de valor de troca da mercadoria, ele não resolve o quiproquó, uma vez que mesmo o trabalho existe em qualidades distintas. Ora, como reduzir a uma unidade comum “tempo de trabalho despendido” se tão diferentes podem ser as formas de despende o tempo trabalhando? Como comparar o tempo de trabalho de um estivador ao de um comerciante? Se a incongruência não reside no “tempo”, indubitavelmente ela se realiza

no “trabalho”. Quantizar e equiparar essas atividades só pode ser pela negligência da disparidade, isso é, *negligenciando a pessoa que exerce a atividade*. Marx argumenta que:

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, 1988a, 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 referencial concreto 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 lida 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”.

2.1.4 A autonomia do valor de troca

Entretanto, esse tempo de trabalho, base do câmbio mercantil, 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 sujeito? O sujeito 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.

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 de bens. É mister apreender o grau de abstração que se estabelece nessa etapa do construto lógico capitalista.

Não basta eclipsar os seus fundamentos lógicos e históricos, a mercadoria relativa (A) só se nomeia em outra mercadoria, sua equivalente (B). Quando um objeto

B, que possui como “forma natural” o seu valor de uso, empresta seu corpo para expressar o valor do objeto A, esse objeto A tem seu corpo transformado pela equivalência à B, ele se torna espelho do valor de B. Enorme é a sensação de antecipação de Marx com respeito à teoria do estádio do espelho de Lacan⁵⁵.

Em outras palavras, aquela 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. Todavia, 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 efetivas “naturais” que constituem seu valor de uso (Žižek, 1996 p. 14).

Não obstante, se os homens se enganam quando, frente à sociedade, buscam ‘ser si mesmos’; o ludíbrio é análogo quando, frente a outras mercadorias, imaginam que a sua é, em si mesma, um valor. É que se à mercadoria não cabe outra coisa que não a troca, então a troca está nela implícita, antes mesmo do ato de trocar. Ora, agora 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, 1988a, p. 62).

E os homens, o que a mercadoria tem a dizer daqueles que venderam, de seu interregno de vida, o tempo necessário para produzir um bem que seria por outro trocado em uma determinada relação social?

 Ou seja, o valor que para nós está presente em cada mercadoria, na verdade, não é mais do que a *expressão*, nela, de uma relação entre pelo menos duas mercadorias. O que expressa a expressão? Uma relação. Mas é precisamente essa relação o processo que engendra o fato de que duas mercadorias sejam intercambiadas entre si, o que

55 Marx reconhece, como no estádio do espelho lacaniano, que o homem, assim como a mercadoria, só pode se realizar no laço social. Segundo ele: “De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem que se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano.” (Marx, 1988a, p 57, nota 18).

converte cada uma delas em significativa. Significativas de quê? De si mesmas, como parece? Não, na verdade cada mercadoria converte-se no lugar material e sensível que serve para que cada uma delas expresse algo: o valor, em seu próprio corpo, da outra. Aqui, o que dizer da expressão? Que cada uma lê seu ser, enquanto valor, na outra. Mas, é óbvio que nenhuma mercadoria lê, na verdade, nada. Somos nós; os que produzimos e intercambiamos; relações que aparecem entre coisas, mas que, na verdade, objetivam relações entre homens. O momento subjetivo desaparece aqui, porque a leitura objetiva de um processo que se objetiva nelas silencia a fonte do sentido, o trabalho dos indivíduos – agora separados, confrontados – que produziram os objetos como mercadoria. (Rozitchner, 1989, p.129)

“As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar” (Marx, 1988a, 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.

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 só. A relação imaginária entre eles implica a alienação do conteúdo que extravasa a condição de guardiões de mercadorias.

Esse ponto deixa patente a concepção marxiana de homem. Para Marx o homem é um *sujeito*, não um indivíduo. Um sujeito que se faz a partir dos laços sociais que os conformam e, principalmente, *suportando* as categorias econômicas que carregam:

(...) os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam. (Marx, 1988a, p. 80)

Nesse sentido, vê-se, logo, na relação de mercado, que esse sujeito não está em contato com o outro, mas consigo mesmo e com seu objeto. “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, 1988a, p. 79). Automatizada em suas mãos, 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.

Mas, diferentemente do sujeito que a suporta, 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 existir⁵⁶. Enquanto isso, aqueles que depositaram seu tempo de vida na produção de valores de troca coadjuvam o destino de suas obras. “Em sua perplexidade, pensam os nossos possuidores de mercadorias como Fausto. No começo era ação. *Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado*” (Marx, 1988a, p. 80, grifo nosso).

A mercadoria, então, se é algo que virá a realizar-se, carrega para seu possuidor a vicissitude de se definir numa cadeia infindável de outros bens. Essa cadeia que, claro, tem sua forma influída pelas demandas do indivíduo, é, por certo, indefinível. O significado da mercadoria é o escorregar simbólico por uma cadeia de outros bens que, por força do capital, também só podem ser mercadorias. A homologia com a estrutura simbólica laciana é flagrante. A existência de um bem enquanto mercadoria estabelece que ele seja um significante determinado por uma cadeia interminável de outros significantes.

56 “Nossos possuidores de mercadorias descobrem por isso que a mesma divisão do trabalho, que os torna produtores privados independentes, torna independentes deles mesmos o processo social de produção e suas relações dentro desse processo, e que a independência recíproca das pessoas se complementa num sistema de dependência reificada universal.” (Marx, 1988a, p. 95)

2.1.5 O dinheiro, o signo do valor

Como pode o sujeito se estabelecer quando o produto do seu trabalho se encontra num caos de definição? 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, 1988a, p. 87). No Imaginário, o dinheiro é aquilo que, como um signo, avalia e dá sentido à mercadoria.

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 monetário⁵⁷.

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, 1988a, 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, 1988a, p

57 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, de um recalque, ou seja, da ocultação daquilo que, de outro modo, inviabilizaria a existência capitalista. No lugar do recalcado, 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).

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, 1988a, p. 69). Então, o dinheiro, passa a ser a expressão da forma de valor em si:

(...) 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)

Evidencia-se, assim, que a contradição da mercadoria⁵⁸ - movimento da própria existência capitalista – expressa no dinheiro, de forma obscuramente metonímica, o concreto de uma realidade cujo veio humano está fundamentalmente alienado. Restamos, nesse movimento dialético, compreender como se sintetiza o sujeito em meia a tantas objetificações. A que solução de compromisso deve ele sujeitar-se.

2.1.6 O fetiche: o modo de existência do capital.

Percebamos, nada devemos à dúvida quando afirmamos que a estrutura lógica de legitimação capitalista é um processo de viés fantasmagórico, de negações sucessivas da materialidade, da história, dos sujeitos. 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 fetiche. Em vista

58 Segundo Chauí (2001) a contradição - como a concebe Marx, influenciado por Hegel - diferencia-se da oposição, em vez que aquela refere-se à negação interna relacional e fundamental entre dois elementos lógicos. “Diversamente da oposição, em que os termos podem ser pensados fora da relação em que se opõem, na contradição só existe relação, pois, como assegura o princípio, trata-se de tomar os termos *ao mesmo tempo e na mesma relação*, criados nessa relação e transformados nela e por ela” (Chauí, 2001, p.38).

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, 1988a, 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 os homens. O fetiche, então, é todo esse processo de abstração que parte da relação objetual, extravasa o valor de uso e avança em uma espiral de devaneios 'prosopopéicos'.

Ainda não alcançamos tratar dos aspectos dinâmicos do processo de desenvolvimento capitalista. Mas, do exposto, é nítido que o fetiche não é uma forma subsidiária na reprodução do capital.⁵⁹ Isso sim, ele é a forma de existência do capitalismo, seu *modus operandi*.

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, p. 155, nota 9).

A troca capitalista, então, é uma manifestação desencadeada por condições que escapam aos trocadores. O fetichismo da mercadoria *culmina* no fato de ela ser tomada, de forma dissimulada e negligenciada, como uma forma de relação entre

⁵⁹ Segundo Fleck (p. 142), apesar de o fetiche 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”

coisas, em vez de um modo de relação social.

O *valor* de uma certa mercadoria, que de fato é a insígnia de uma rede de relações sociais entre os produtores de diversas mercadorias, assume a forma de uma propriedade quase “natural” de outra coisa-mercadoria, o dinheiro: dizemos que o valor de uma certa mercadoria é tal ou qual dinheiro. Consequentemente, o aspecto essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição dos homens por coisas (“uma relação entre homens assume a forma de uma relação entre coisas”), mas, antes, num certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos. Aquilo que é realmente um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre os elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com outros elementos. (Žižek, 1996, p. 13 e 14)

Se o dinheiro é a encarnação fetichista da riqueza, isso ocorre não porque as pessoas desconhecem o fato de que ele, o dinheiro, é apenas uma fidúcia social que nada vale além da crença. Não. Efetivamente elas o sabem, mas... *fingem que não sabem*. Ora, significa dizer que o estatuto do fetiche do dinheiro (bem como o da mercadoria) não é da ordem do ‘saber’” mas da ordem do ‘fazer’⁶⁰. Segundo Žižek (1996, p. 22):

(...) 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.

Na dialética marxiana do primeiro capítulo de *O Capital*, o fetiche é a síntese, o resultado, a forma de existência do capitalismo. Ele modela as relações econômicas e sociais dos homens. Ele, paradoxalmente, representa o ponto de partida da objetivação dos sujeitos; no sentido de que é a partir de sua lógica que se articula⁶¹ a concepção de

60 Nesse sentido, conforme identifica Žižek (1996), há uma homologia entre Marx e Freud quanto a concepção de fetiche. Para Freud, no fetiche – uma forma de perversão -, surge um objeto-tampão que é posto no lugar de algo a ser reprimido e, assim, permitir uma determinada fantasia, fantasia essa que, de maneira nenhuma, é tomada pelo fetichista sem estranheza e sem aceitação da sua ‘anormalidade’.

61 “Articula”, no sentido de que muitos dos elementos da construção fetichista do capitalismo remontam elaborações subjetivas anteriores a ele, inclusive no que diz respeito à ideia que as pessoas fazem de si como indivíduos, conforme discute Luz (2013).

racionalidade e o discurso científico do homem econômico no capitalismo.

2.1.7 A mais-valia e o capital em processo

Resta-nos introduzir o componente dinâmico desse sistema. Se o ponto último desse processo fetichista é a sua manifestação condensada no dinheiro, então esse processo social encerra na moeda a sua justificação? Em outras palavras, como o dinheiro – signo sintomático de uma série de condições abstratas fundamentais - atua como motor da evolução de uma determinada forma de organização social, o capitalismo? Vejamos o que diz Marx (1988a, 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 signo dinheiro (e suas metamorfoses) em processo de valorização. Ele é o início e o fim da ampliação incessante de valor monetário (Marx, 1988a, 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*⁶².

A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável. (Marx, 1988a, p. 125)

O homem possuidor de dinheiro e “portador consciente desse movimento” (Marx, 1988a, p.125) é o capitalista, o vetor personificado e dotado da consciência e da

62 “A forma completa desse processo é, portanto, $D-M-D'$, em que $D' = D + \Delta D$, ou seja, igual a soma de dinheiro originalmente adiantado mais um incremento. Esse incremento, ou o excedente sobre o valor original, chamo de – mais-valia (*surplus value*).” (Marx, 1988, p.124)

vontade do capital.

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, 1988a, p. 125).

Percebam, 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 sujeito personificado do capital ele teve de assumir uma lógica que o determina, mas que lhe escapa profundamente. A racionalidade, a autonomia e a liberdade são completamente condicionadas ao arcabouço inconsciente, abstrato e contraditório do capital. O capitalista é sujeitado ao capital e aos valores fetichistas que racionaliza no Imaginário social.

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, transformado um pedaço do tempo de sua vida em mercadoria e vendê-la como força de trabalho. O 'livre proprietário de sua capacidade física' encontra, na contraparte da sua sina, outro, naturalmente e judicialmente igual, o possuidor de dinheiro. Em uma relação espontânea e transitória, um é vendedor, o outro, simplesmente, comprador.

Uma coisa, no entanto é clara. A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro e de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior. O produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social. (Marx, 1988a, p. 136)

O consumo da força de trabalhado é a utilização, por um, da potência do outro,

com fins de gerar mais valores para si. O capitalista, como diz Marx (1988a, 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 em realizar a sua (única) mercadoria.

No tempo, o processo de sobrevivência (que possibilita o trabalhador)⁶³, 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, 1988a, p. 154).

O lucro, enquanto possibilidade do capitalista, no entanto, não o é porque lhe permite a existência fisiológica. Antes, a potencial realização do mais-produto é aquilo que lhe dá sentido, que lhe legitima. E do ponto de vista do agregado burguês, a mais-valia, repetidamente acumulada, forma um fundo, cuja base é a iminente e incansável ampliação.

2.2 O Outro do capital

O que intentamos desenhar, até aqui nesse capítulo, é a existência de uma estrutura lógica e não manifesta na sociedade capitalista, cujos caracteres de negação e contenção das formas são fundamentais. Agora, buscaremos sustentar que essa estrutura lógica se articula de maneira homóloga ao inconsciente, conforme o entende Lacan. Ainda, mostraremos que esse arranjo inconsciente institui um determinado *discurso* que, a partir do exercício de sua função mais-de-gozar – no capitalismo, denominada de mais valia -, produz relações sociais, produz sujeitos, produz o

63 “Se os trabalhadores, porém, pudessem viver do ar, não seria possível comprá-los por nenhum preço. O seu não custo é portanto um limite em sentido matemático, sempre inalcançável, ainda que sempre aproximável. É constante tendência do capital rebaixar os trabalhadores a esse nível niilista.” (Marx, 1988b, pg. 155)

arcabouço prático-cognitivo de onde *partem* as formas de estar no mundo e de interpretá-lo⁶⁴.

Para tanto, é importante estabelecer que da mesma forma que as pessoas não iniciam sua vida no começo do tempo, que encaram um cenário historicamente construído a partir do qual assomam sua personagem e atuam em suas cenas; também essas pessoas não partem do início da lógica, mas de um momento subjetivo resultante de uma série de processos que lhes escapam. E esses processos estão sempre lá, sempre determinantes, se desenrolando em uma outra cena por de trás daquelas dimensões que nos tomam a consciência, como um eixo para além daqueles que apreendemos⁶⁵. Conforme Lacan (1995, p. 49), “Desde que existem aí significantes que funcionam, os sujeitos estão organizados em seu psiquismo pelo jogo próprio desses significantes”.

Nesse sentido, as determinações lógicas que possibilitam o capital já estão presentes quando seus sujeitos se põem a raciocinar. “Temos há algum tempo a ideia de que os *atos do pensamento* têm um fundo que talvez seja da ordem do que eu lembrei, ou seja, da *estrutura*, resultante de um certo uso dos *meios de produção*” (Lacan, 2008, p. 108, grifos nossos). Lacan quer nos dizer exatamente a respeito desse discurso organizado pelo capital e que, no inconsciente, nos apresenta as possibilidades de articulação de significantes e, a partir dessas articulações, propõe uma determinada forma de construirmos nossa realidade econômica.

Para 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 e 18).

64 “Pois bem, do mesmo modo, a partir do momento em que se sustenta um discurso, o que surge são as leis da lógica, isto é, uma coerência refinada, ligada à natureza do que é chamado de articulação significativa. (...) As leis dessa articulação, eis o que domina inicialmente o discurso”. (Lacan, 2008, p. 79)

65 Ou seja, há uma lógica no desenvolvimento dos processos históricos e há uma lógica no desenvolvimento interno de cada um desses processos, e há portanto um desenvolvimento histórico da lógica que, ainda que ignorada pelo sujeito, determina a constituição subjetiva de cada um dos indivíduos que fazem parte desse campo. Essas formas de simbolização aparecem produzindo a capacidade dos indivíduos para se integrarem no campo universal de um modo ou de outro, a capacidade de se perceberem em relação a esse todo ou de se excluírem dele. (Rozitchner, 1989 p.116 e 117)

É justamente essa “estrutura ordinal” e “cardinal” que tentamos iluminar. No desenrolar inconsciente do processo capitalista, diversas cadeias de significantes se articulam formando o arcabouço simbólico, um Outro, a partir do qual os sujeitos se iniciam. Em outras palavras, se esses indivíduos não entendem a si e a tudo mais a partir da ‘verdade absoluta’, mas a partir da linguagem, do conjunto de cadeias de significantes que eles apropriam da cultura, então, ao oferecer o conjunto de significantes da formulação de seu discurso, o capitalismo impõe seus efeitos pervasivos inclusive nas significações.

Há diversos postulados subentendidos na organização capitalista, postulados esses que estão para muito além de modelos mentais cognitivos, e que são, de fato, inconscientes aos sujeitos.⁶⁶ Ora, esse é exatamente uma das definições de “inconsciente” proposta por Lacan (2008, p. 13): “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.” Ou, na leitura de Žižek: “a *forma de pensamento cujo status ontológico não é a do pensamento*, ou seja, a forma de pensamento externa ao próprio pensamento – em suma, uma outra cena, externa ao pensamento, mediante a qual a forma de pensamento já é articulada de antemão.” (Žižek, 1996, p. 304, grifo do original)

O interessante a destacar nos trechos acima é que essa estrutura de pensamento inconsciente “*tem de se assegurar do não-pensamento*”, ou seja, a obscenidade da estrutura lógica do Outro, sua negação, *é condição para a existência daquilo que ele produz*. Nesse sentido, a omissão de sua materialidade (física), da humanidade do trabalho e da especificidade histórica que o concebeu, das suas condições sociais, políticas e lógicas que o possibilitaram, fazem com que o capitalismo produza uma narrativa simbólica particular, em que a mercadoria, o valor, o dinheiro e os sujeitados ao capital se tornam signos transcendentais, pertencentes a uma ‘ordem natural’. Partimos dessas concepções, dessa narrativa, como se fosse o racional, e chamamos o desenrolar ‘ótimo’ dessas condições de *racionalidade*, quando, na

66 “As estruturas definidas pelo discurso comum, pela linguagem, evidentemente vão muito além do que o que podemos reduzir à função da mentalidade. Como insisto muitas vezes, isso nos cerca por todo lado, e em coisas que não dão a impressão, à primeira vista, de ter uma relação evidente”. (Lacan, 2008, p. 331)

verdade, estamos tratando de categorias postas pela história, possibilitadas pela abstração e reproduzidas subjetivamente:

É somente na medida do fora-de-sentido dos ditos – e não do sentido, como se costuma imaginar e como supões toda a fenomenologia – que existo como pensamento. Meu pensamento não é regulável, acrescentemos ou não o *infelizmente*. Ele é regulado. Em meu ato, não almejo exprimi-lo, mas causá-lo. (...) No entre-senso – entendam isso, por mais obscuro que possam imaginá-lo – está o ser do pensamento. (Lacan, 2008, p. 13)

Para evidenciar a metamorfose imprimida pelo capitalismo nos processos de significação dos sujeitos, reiniciemos as etapas lógicas supracitadas, na intenção de salientar seus impactos sobre o Simbólico e, assim, a articulação, no inconsciente, do laço social capitalista.

2.2.1 A indiferença travestida de igualdade

No capitalismo, o fruto das horas de trabalhos dos homens deixa de ser um valor de uso para eles próprios e passa lhes a ser um valor de troca. Como vimos, essa mudança de valia só pode ocorrer através de um movimento de abstração, uma vez que as qualidades físicas dos bens são suplantadas por relações quantitativas entre eles. Ocorre, no entanto, que, para que essa abstração se sustente como realidade da organização social, deve haver um rearranjo das cadeias de significantes inconscientes de modo que 'um bem' signifique 'uma mercadoria'.

Para tanto, se esse movimento de abstração quantifica uma qualidade e põe duas diferenças inescapáveis sob uma relação numérica, então as diferenças qualitativas entram em crise, em prol de uma igualdade que pode ser estabelecida quantitativamente. E não somente os produtos têm sua qualidade reprimida ao produtor, mas também o trabalho e os próprios trabalhadores, uma vez que, como vimos, somente transformando o tempo de trabalho em tempo de trabalho social, indiscriminado, é que se pode obter os meios lógicos para se efetuar a equiparação de

valores de uso desiguais.

Nas cadeias de significação do Outro do capital, esse movimento de abstração é representado por uma articulação de significantes de modo a permitir a troca de bens desiguais produzidos por trabalhos desiguais. Deve haver, para tanto, um recalcamento dos significantes que expressem essas inescapáveis diferenças e, dessa forma, se possa conceber uma realidade indiferente quanto à qualidade do fruto do próprio trabalho, das mercadorias trocadas, dos trabalhos que geram essas mercadorias e, conseqüentemente, quanto aos homens que a produzem.

Entra em crise o registro da diferença dos homens, assoma a máxima da indiferença⁶⁷ travestida de “igualdade”. O registro de indiferença se difunde por toda a subjetividade social. Suas raízes de legitimação econômica 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 o *ser* tem diminuída a possibilidade de identificação de si (e do outro) como agentes fundamentalmente díspares, historicamente determinados e socialmente dependentes. Esse é um recurso muito conveniente ao Imaginário do capital, em que ‘todos somos iguais’, que somos átomos sem história, que somos livres e autônomos para interagir e produzir⁶⁸.

Obviamente, não é o capitalismo que cria o registro da indiferença dos homens. Na realidade, há uma apropriação e uma reorganização significativa desse registro. A indiferença em questão remonta da ascensão cristã através da história. Os burgueses

67 Segundo Silveira, “a indiferença que caracteriza a individualidade sob o capitalismo (...) aponta para a destruição, a eliminação das diferenças que especificam as formas de dependência pessoal, tais como as diferenças de sangue, de educação, de casta, de estamento, etc. Como se a indiferença estivesse a esse nível, a indicar o ultrapassamento dessas formas específicas de diferença, portanto como in-diferença, como não-diferença”. (Silveira, p. 57)

68 Ademais, absolutamente basilar nos avanços da produção material, a divisão do trabalho penetra e se difunde socialmente. Ela é a principal marca objetiva da dependência interpessoal da forma de organização social capitalista. Ela faz com que os elementos necessários para a simples existência de um passem, necessariamente, pela mão do outro. Desse ponto de vista, a subsistência do homem no capital é uma subsistência social. No entanto, como defende Luz (2013, p. 120), capitalista é “um híbrido, ele é um ser social mas ao mesmo tempo assume uma posição externa à sociedade”. Ora, tal imaginário faz o indivíduo particular, isolado no interior de si mesmo. O simples “eu sou” passa imaginariamente a traduzir o mundo em que o sujeito existe. Entretanto, como salienta Silva (2010, p. 40), “se esse mundo está simplesmente posto diante do sujeito como objeto, então os outros também são objetos. (...) Assim, ser no mundo é, muito simplesmente, escapar só solipsismo, que só é afirmado como condição inevitável se o sujeito intui sua existência fora do mundo. A intersubjetividade é a revelação recíproca dos sujeitos uns aos outros, que ocorre simplesmente por existirem num mundo comum.”

tomam para si a possibilidade de se fazerem iguais a todos; de serem, todos, filhos de Deus. E essa igualdade em origem, reparem, não é simplesmente uma concepção ontológica, senão que um artifício social. Segundo Luz (2013, p. 136):

A idealização de um “outro” mundo transcendente, a desvalorização do sensível e, principalmente o reconhecimento de uma igualdade transcendente entre os homens, é a mensagem principal deste cristianismo original. Esta construção só é alcançada pois o pensamento tipológico platônico e o ideal de vida estoico são evocados na gênese do pensamento cristão. Para nós, estas ideias são mais importantes que apenas uma constatação histórica, pois são elas que vão dar os elementos que vão ser mobilizados, e transformados, durante todo o processo de construção da ideia de indivíduo moderno.

Como vimos, se partimos de uma igualdade essencial, assumimos como referência um princípio absoluto, de modo que a vida começa a ser dali escrita. Toda condicionalidade passada é suprimida, seja essa condicionalidade lógica ou histórica. Justifica-se o 'ser' e o 'estar junto' pelo que se faz 'individualmente' e 'dali em diante', como se a sociedade fosse a soma do conjunto das histórias individuais. O que mais subentende a livre *iniciativa* além da ideia de que o tempo começa em qualquer momento, de que podemos em qualquer instante *iniciar*? Se os valores cristãos pregam que Deus nos perdoa de todos os nossos pecados e apaga nossa história, que o reino dos céus ali está, basta que sigamos avante no caminho da salvação individual, então parte do discurso do burguês é, na verdade, a apropriação e ressignificação desse discurso cristão.

Enquanto os homens se fazem iguais em seu Imaginário, na narrativa que se desenvolve na outra cena, ou seja, no inconsciente, o que se apresentam são sujeitos que escorregam por significantes de indiferença que, por sua vez, são condições lógicas *sine qua non* da organização social capitalista.

2.2.2 Possuo logo existo

Adiante, não só a diferença fundamental dos sujeitos é negada, mas o próprio

sujeito é obscurecido. Ora, só se realizando *ex post* à sua produção, a mercadoria grava no Simbólico a sua origem não humana; porque, enquanto mercadoria, enquanto bem para troca, ela nega o trabalho humano que a produziu. “Desaparece a relação eventual de dois donos individuais de mercadorias” (Marx, 1988a, 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. 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 lida⁶⁹. E a realidade não passa incólume a esse estranhamento. Ela é, na verdade, formada a partir dele. Os sujeitos se produzem nessas condições, uma vez que elas fazem parte do arcabouço simbólico disponível para as suas definições:

Física-metafísica, a mercadoria tem, em termos gerais, a mesma forma fundamental que os sujeitos que a consomem, a produzem e a intercambiam dentro do sistema social que produziu ambos (sujeito e mercadoria) como acordes. De acordo com o quê? Com a contradição fundamental do sistema global de produção, onde esta contradição presente como trabalho assalariado por um lado, e como capital pelo outro, determina o campo de oposição mais amplo onde os sujeitos e objetos são produzidos. Para dizê-lo de maneira mais geral: tanto os sujeitos quanto os objetos estão determinados, em sua forma, pela forma mais geral do sistema de produção, que a ambos produz. (Rozitchner, 1989, p. 112 e 113)

E que tipo de determinação o sistema de produção capitalista exerce sobre os sujeitos? Ora, em moldes históricos de profunda divisão do trabalho, de trabalho assalariado e de separação entre trabalhadores e a propriedade dos meios de produção, a condição de *ser* do sujeito está atrelada à conjuntura de lida. Parece que antes de qualquer coisa, simbolicamente, o sujeito somente se faz quando se sujeita ao trabalho, uma vez que o requisito de 'trabalhador' 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). Silveira

69 Silveira associa o estranhamento a duas formas de alienação. Segundo o autor, a alienação e o estranhamento ocorrem em dois âmbitos: o trabalhador está alienado e estranha tanto o produto de seu trabalho, como a própria atividade. Essas duas “formas históricas de alienação” decorrem, para Silveira, da fundamental transformação dos trabalhadores em mercadorias e, articuladas, “evidenciam os efeitos da estrutura capitalista na estrutura dos próprios sujeitos” (Silveira, 1989, p. 44).

cita Marx: “o trabalhador se torna servo do seu objeto (...) para que possa existir primeiro como *trabalhador* e, segundo como *sujeito físico*” (Marx, 1989, p. 152, apud Silveira, 1989, p. 44). Significa que o trabalho ocupa posição excelente para o sujeito na cadeia de significação de si. No discurso do Outro, o inconsciente, “homem trabalhador” toma, amiúde, significação como “trabalhador então homem”.

Mais uma vez essas condições simbólicas, adaptadas das prerrogativas cristãs, se refletem no Imaginário burguês. ‘Ganhando o pão com o suor de seu rosto’, o burguês livre inicia a sua significação social e, assim, se torna digno de ser homem. Dizem que ‘o trabalho dignifica o homem’, não é mesmo? É o imperativo do trabalho (combinado com o da abstinência) que justificaria a ascensão social do burguês, “filho de Deus como qualquer outro”. E esse discurso, que determina o homem pelo trabalho, se difunde na existência dos sujeitos do capital⁷⁰.

Ocorre que aquelas condições históricas de divisão do trabalho, de trabalho assalariado, de promoção da ideia do “trabalho livre” e da propagação da concepção de ascensão pela labuta – o que permite a legitimação da extensão da jornada de trabalho no tempo de vida das pessoas; sob o lema de que “Deus ajuda quem cedo madruga” - fizeram com que o trabalho não somente possibilitasse o homem, mas que, simbolicamente, ocupasse lugar excelente na cadeia de definição do sujeito e dos outros. E esse processo significativo, como não poderia deixar de ser, nada tem de natural. Ele é historicamente condicionado. É no capitalismo que o trabalho heterônomo define o homem, que dá sentido a ele.

70 Alguém poderia dizer: “ora, sem trabalho não há o homem, uma vez que a subsistência depende de alguma atividade para obtenção de meios de se manter e de se reproduzir, então a máxima ‘trabalhador então homem’ é da ordem do natural, não da história.” Pois bem, esse o materialismo mecânico burguês que exclui a história e seus processos, que é denunciado por Marx: “A maneira pela qual os homens produzem seus meios de subsistência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios concretos que dispõem e têm de reproduzir. Este método de reprodução não deve ser considerado como mera reprodução da existência física dos indivíduos. É, antes, uma forma definida de atividade desses indivíduos, uma forma definida de expressarem sua vida, um modo de vida definido de parte deles. Como os indivíduos exprimem sua vida, assim eles o fazem. O que eles são, portanto, coincide com a produção deles, tanto com o que produzem quanto com o como produzem. A natureza dos indivíduos depende, assim, das condições materiais determinantes de sua produção” (Marx, 1962, apud Fromm, 1962, p. 21)

2.2.3 O valor e a autonomia da mercadoria

E a negação persiste, uma vez que, na lógica de existência do capital, mesmo o “ser trabalhador” sucumbe à escuridão. Pois, além de sermos trabalhadores de atividades estranhas e que produzem coisas estranhas, a mercadoria produzida pelo nosso trabalho se realiza independente dele. A troca se sobrepõe à lida e torna o sujeito um mísero portador de mercadorias. Percebam: se, por um lado, o trabalho antecede o ser, de modo que o sujeito só se faz se trabalhador; por outro, no capitalismo, a finalidade do trabalho só é consumada quando a mercadoria se realizar na troca⁷¹. Então a própria mercadoria é anterior ao ser na inscrição do Outro. Na cadeia de automeação simbólica dos sujeitos, suas condições escorregam intensamente por esses significantes. Essa narrativa, na outra cena, de fato legitima o modo de organização manifesto da sociedade capitalista. Ou os sujeitos se fazem inequivocamente antes de, sucessivamente, venderem o que têm a oferecer e obterem o que têm de obter?

Adicionalmente, como vimos anteriormente, a mercadoria é, por definição, um bem para ser cambiado e, sendo assim, tem atrelado a si um valor de troca potencial. Se a troca funda a mercadoria, então o valor de troca aparece nela como automático, imanente. Abstratamente, se a mercadoria só existe para ser comutada, então ela faz carregar em si um valor de troca anterior à troca. Destarte, a própria troca é negada e a avaliação atrelada à mercadoria passa a ser de um não adjetivado *valor*. A mercadoria encarna em si o valor.

Pois que o impacto desse desenvolvimento é a incontestável e volumosa presença da referência mercadológica 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 fossemos uma espécie de reflexo da mercadoria. Nesse sentido o sujeito tem um elemento reificador em sua definição. Nada mais a se esperar, em vista que, como vimos, a mercadoria condiciona a significação do ser no

71 Destaca Lacan (2008, p.21): “Um sujeito é aquilo que pode ser representado por 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?”

capitalismo.

Soma-se a isso o fato de que a posição simbólica da mercadoria se aproxima de forma importante da de um significante. Enquanto mercadoria, isso é, um não-valor-de-uso, sua função reside na latência de ser diferente de si mesma. De realizar-se, na troca, em outra mercadoria. Da mesma forma, “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). Os sujeitos suportes do laço social capitalista são, assim, representados de uma mercadoria para outra mercadoria. Subjetivamente, esses sujeitos se representam no valor, ou seja, no infinito da forma equivalente das mercadorias que carregam.

Então, mais do que a reificação do ser, o próprio laço social que envolve a troca de produtos do trabalho humano toma a forma de uma relação de coisas. ‘Uma mercadoria autônoma, essência do valor, vai ao mercado exercer seu fado frente à outra mercadoria’. Há, destarte, um aprofundamento da indiferença de sujeitos. Ora, ‘o que tenho eu com o outro na troca de elementos autônomos e independentes?’ O que os meros carregadores de mercadoria têm que ver entre si, se o protagonista da relação de mercado são os objetos de troca? A negação simbólica ou, de outra maneira, o recalque da relação social de pessoas dependentes e díspares é marca essencial do capital. Marca essa de maneira nenhuma velada pela visão de mundo dos economistas convencionais.

2.2.4 O Dinheiro e o Fetiche

Quando se chega, em termos lógicos, ao dinheiro, o que encontramos é a condensação metonímica dessa espiral de abstrações e significações. Por ser equivalente geral das trocas, o dinheiro encarna em si a possibilidade de ser tudo. Analogamente aos desenvolvimentos anteriores, como todas as mercadorias são predominantemente trocadas por dinheiro, então o dinheiro se torna a condição de

realização da mercadoria, ao mesmo tempo em que ele quantifica o valor mercadológico. O que mais resta para a moeda tornar o símbolo máximo do valor? O dinheiro se torna o signo da cadeia que descreve o escorregar significante da mercadoria. Esse signo, historicamente concebido, assume uma posição absurda no registro simbólico capitalista. Seus determinantes lógicos e sua liquidez dão a possibilidade de que, não só o sujeito, mas toda a sociedade esteja imersa em condições de imaginar (ou materializar) o objeto *a*. Se o objeto *a* é a partícula lógica que implica uma falta inescapável – uma vez que esse objeto que falta não pode ser representado no Simbólico - e, dela, um desejo constante, então temos no dinheiro uma solução de compromisso para o desejo. Ora, se o desejo deseja o infinito, o dinheiro *perverte* o infinito, traduzindo-o como ‘todas as mercadorias’.

Desse modo, para os sujeitos que se fazem a partir do desejo do Outro do capital, ter o dinheiro é ter, potencialmente, o infinito. A sociedade capitalista logra em “repor” o objeto *a* no universo simbólico e imaginá-lo como moeda. Por isso que o desenvolvimento do capital significa a intensificação da *perversão* dos sujeitos. A perversão é, justamente, “a restauração como que primordial, a restituição do *a* ao campo do A [o Outro]” (Lacan, 2008, p. 283). Em outras palavras, o sujeito perverso é aquele que tem, inconscientemente, barrada a sua possibilidade de resolução do desejo, mas que “toma o cuidado de suprir a falha do Outro” (Lacan, 2008, p. 257), se consagrando a “tapar” o furo estrutural do significante.

Em vista disso o fetiche é uma forma de perversão. Ele consiste, exatamente, em eleger algo para pôr no lugar de um significante barrado no inconsciente do sujeito. 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-tampão’ assume (Freud, 1996a, p. 155), de modo que é por isso a sua máxima: “eu sei... mas finjo eu não sei”. O dinheiro, nesse sentido, é exatamente isso, porém que expandido largamente na sociedade.

Hodiernamente, sobretudo, quando o desenvolvimento do capital já avançou em instituir a moeda fiduciária, não causa nenhum espanto a ninguém que o objeto pervertido do desejo social seja meramente um pedaço de papel, ou um dígito

absolutamente virtual. Não, de fato nós sabemos dessa estranheza, mas fingimos não saber. E, fingindo não saber, reproduzimos o que efetivamente não conhecemos, o arcabouço significante que possibilita o capital. Por isso Lacan diz que a moeda é o fetiche por excelência. (Lacan, 2008, p. 277).

Pois bem, retomamos o fetiche, o modo de existência do capital. O fetiche não é simplesmente a reificação e a ocultação do trabalho humano por trás da mercadoria. É, isso sim, todo o encadeamento lógico e inconsciente que possibilita o capital. É um modo de organizar cadeias de significantes e construir uma narrativa, descrevendo os sujeitos, os objetos e os terceiros. Trata-se, o fetiche, 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, grifo nosso). Se por subjetividade entendermos o conjunto de processos pelos quais o sujeito, em estreito contato com as estruturas simbólicas da cultura humana, tenta assumir e abrir um acesso à forma genérica de seu ser (Doray, 1989, p. 85), e que esses processos de subjetivação são formas de filtragem, de recalque e de representação do que existe de alteridade no homem (Doray, 1989, p. 103), então esse Outro do capital, essa cena inconsciente, constrói o mundo em que nos formamos sujeitos.

A partir do fetiche, acreditamos em “significados”, cujos significantes “não queremos saber”, e construímos um mundo fingindo que desfraldamos da lógica absoluta e original, quando, na realidade, toda essa lógica é fruto de uma articulação histórica no Outro. É no mínimo ingênuo acreditar que a sociedade capitalista encontrou a verdadeira lógica, a verdadeira “ordem natural”. Enquanto acreditamos que os indivíduos são anteriores à sociedade, naturalmente atômicos, autônomos e iguais; que a riqueza é logicamente “uma coleção de mercadorias”, que o dinheiro é automaticamente representante do valor; que a liberdade⁷² é a da livre iniciativa; na

72 “(...) do lado objetivo, ainda assim, a ideia de liberdade tem um ponto vigoroso em torno do qual ela surge, e que é a função, ou, mais exatamente, a noção de norma. A partir do momento em que essa noção entra em jogo, introduz-se correlativamente a de exceção ou a de transgressão. É ao que a função do pensamento pode ganhar algum sentido, ao introduzir a ideia de liberdade”. (Lacan, 2008, p. 260)

realidade, estamos abordando o concreto através dos elementos do discurso a nós disponíveis.

Portanto, o passo que Freud leva a dar, no tocante à função do pensamento em relação ao *Selbstbewußtein* [Eu sei o que penso], é esse, ele mostra que a essência do *Eu sei o que penso* não é outra senão o excesso de ênfase depositado no *Eu sei*, para esquecer o *Eu não sei* que é a sua origem real. O enunciado desse *Eu não sei* já é posto em suspenso, se assim posso dizer – mas, justamente, não o digo -, pela divisão implicada pelo simples fato da presença da negação. O *Eu sei o que penso* encontra sua motivação. (Lacan, 2008, p. 266)

A existência do capital implica, dessa forma, em um certo número de prefigurações lógicas tidas como criadoras de uma série de cadeias significantes no Outro. Essas cadeias significantes assim organizadas constroem um discurso axiomático a partir do qual imaginamos ser, ou que imaginamos ser a norma. Mais do que isso, o que Marx evidenciou na formulação do fetiche do capital é que o apagamento das condições lógicas da existência do Capital é fundamental para que a organização social capitalista se mantenha e reproduza. A psicanálise, desde Freud, por sua vez, nos auxilia a abordar, exatamente, como o que é contradito, negado ou recalcado da construção lógica da nossa realidade impacta na construção subjetiva dos seres sociais.

2.2.5 A mais-valia e o mais-de-gozar

O capitalismo, então, pode ser compreendido como uma forma histórica de organização de uma série de cadeias de significantes, cadeias essas que nos utilizamos para escorrer no sentido das coisas, dos outros e de nós mesmos. Como possui caráter de linguagem, essa estrutura simbólica articulada pelo discurso do capital não é capaz de nos fornecer um sentido da existência ou, o que é o mesmo, uma definição plena daquilo de que nos acomete. Não por ser o capitalismo incompleto, mas por ser o sujeito “incompletável”, incontível.

Vimos que, do ponto de vista lógico, há algo não incurso na estrutura simbólica. Um algo que falta para que encerremos a definição de tudo. Algo que faz com que o homem siga buscando seu caminho – o que nomeamos, por vezes, de deus, destino ou felicidade -, sem, contudo nunca encontrá-lo. A esse objeto de função lógica, Lacan dá o nome de objeto *a* ou *mais-de-gozar* e, não à toa, que essa segunda denominação é dada em alusão explícita à *mais-valia* como concebida por Marx.

Como vimos, para Lacan o objeto *mais-de-gozar* é homólogo à *mais-valia*. Ambos têm a mesma função. São a mesma coisa. Ora, se o objeto *a* é aquele que em termos lógicos permite a incompletude simbólica do homem e o faz sujeito da existência, então a *mais-valia* é o mesmo. Ela exerce a função do *mais-de-gozar* na articulação simbólica historicamente estabelecida pelo capital.⁷³ Mais do que isso, a *mais-valia* é o desejo do Outro, porque é o elemento que sempre falta no discurso capitalista. E se “o desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 2008, p. 85), é porque, exatamente, a articulação lógica que compõe o laço social capitalista tem no campo de sua verdade⁷⁴, a *mais-valia*, como o elemento dinâmico na qual se sustenta inconscientemente a formação imaginária do homem⁷⁵.

(...) Perde-se alguma coisa que se chama o *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.*

Não é diferente com o sintoma. Que ele é senão a maior ou menor facilidade de conduta do sujeito em torno desse algo que chamamos de *mais-de-gozar*, mas ao qual ele é incapaz de dar um nome? A menos que se faça seu percurso, ele não pode proceder a nada que dependa não só de suas relações com seus semelhantes, mas também de sua relação mais profunda a que chamamos vital. Aqui as referências e configurações econômicas são mais propícias do que as que se ofereceram a Freud (...). (Lacan, 2008, p. 21, grifo nosso)

73 Lacan chega a dizer, inclusive que “As pessoas não percebem que se contradizem, e que o chamado materialismo histórico só tem sentido ao nos darmos conta de que não é da estrutura social que ele depende, uma vez que o próprio Marx afirma que é dos meios de produção. Dos meios de produção, isto é, daquilo com que se fabricam coisas que enganam o *mais-de-gozar* e que, longe de poderem ter a esperança de preencher o campo do gozo, nem sequer estão em condições de bastar ao que se perde, em função do Outro.” (Lacan, 2008, p. 100 e 101)

74 “(...) nenhum discurso pode dizer a verdade. O discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que vocês tenham razão para pedir-lhe que explique sua verdade”. (Lacan, 2008, p. 42)

75 “(...) *Eu me pergunto o que desejas*, isto é, o que te falta, ligado a eu estar assujeitado a ti, pergunta que se ramifica no próprio nível da instituição do A [o Outro], e *Eu te pergunto o que é Eu*, indagação sobre o estatuto do *Eu* como tal, que se instala aqui” (Lacan, 2008, p. 85).

Segundo Lacan, a novidade do capitalismo quanto à articulação do objeto *a*, é o lugar onde se situa o trabalho: o mercado. “Não se trata de o trabalho ser novo, mas de ele ser comprado, de haver um mercado de trabalho. É isso que permite a Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia” (Lacan, 2008, p. 17)⁷⁶.

Então, nesse movimento de negação e contenção das formas, de diferença e repetição lógica, 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 máximo é o dinheiro; o mais dinheiro, por fim, se converte no fim último da existência capitalista. O que permite essa série de transferências e contradições é exatamente a existência de algo sempre faltante, que coopta o a organização significativa desse laço social: a mais-valia.

“Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia” (Lacan, 2008, p. 17). As condições estabelecidas historicamente fazem com que o capital somente se reproduza enquanto a mais-valia - sintomatizada pelo gozo fetichista da moeda e, logo, possibilitada por toda a teia inconsciente que determina as possibilidades de articulação do sujeito no laço social - for o mais-de-gozar. Por esses meios, a mais-valia é a força movente, dinâmica, do capitalismo. Ela é o que faz do capital um processo de acumulação sem limites. “Por isso o movimento do capital é insaciável” (Marx, 1988a, p. 125). A mais-valia empurra os sujeitos ao gozo, às formas de nomear-se em seus desejos; desejos, esses, avaliados pelo Outro do capital.

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que *implica o sujeito*. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido que falamos em razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns. (Lacan, 2008, p. 18, grifo nosso)

Ora, o gozo do capital não é a realização do sujeito em si (e nem poderia sê-lo),

76 Vale denotar que, de maneira alguma, Lacan atribui a geração da mais-valia à esfera da circulação. É claro no trecho acima que o psicanalista reconhece que a *possibilidade* da existência da mais-valia está atrelada ao mercado de trabalho. É assim, pois o trabalho assalariado é condição do capitalismo e, logo, da mais-valia gerada na esfera da produção.

mas é a realização do capital. Ocorre que no processo de reprodução da estrutura político-econômica e simbólica do capitalismo, a realização do capital reproduz a cooptação da mais-valia nas mãos de “alguns”. Em outras palavras, o gozo do capitalista não é o gozo do trabalhador. Ao capitalista o gozo se faz da realização de sua condição de capital encarnado, “portador consciente desse movimento” (Marx, 1988a, p. 125). As demais posições econômicas, como a do trabalhador e a do consumidor, não gozam da realização continuada de mais-valia. Isso sim, imersos nas condições significantes impostas por esse mais-de-gozar, os demais sujeitos econômicos do capital têm suas possibilidades de gozo *cerceadas* pela mais-valia, regradas por ela.

A mais-valia, o elemento dinâmico do capitalismo, encarna o humano, na medida em que significa nossa existência. Ele é o mais-de-gozar na história do capitalismo. Em todo esse movimento dialético, no entanto, percebemos que as formas gozantes na mais-valia contradizem a formação de laços sociais. O discurso do capitalismo é, assim, o de um sujeito que escorrega em significantes materiais e monetários, que reifica o outro e, portanto, a si mesmo.

O desenvolvimento do capital, então, significa o aprofundamento dos caracteres fetichistas que constroem uma realidade em que o Eu entende a si e ao outro como indivíduos, iguais, autônomos e independentes. Queremos dizer que aquela visão do homem da economia convencional fica assim, justificada, uma vez que compõe com o Imaginário do capital. A teoria econômica, por esses meios e de forma indisputável, capta e reproduz, *sintomaticamente*, o sujeito em sua *aparência*.

Mais do que isso, o desenvolvimento do capital também configura um avançar simbólico da lógica que o possibilita. Significa dizer que a elevação dos caracteres quantitativos em relação aos qualitativos, o estranhamento do sujeito com o fruto de seu trabalho, o condicionamento do sentido do sujeito ao trabalho heterônomo, a indiferença do sujeito para com o outro, a concepção de um tempo escalar em prejuízo ao tempo histórico, a autonomização da mercadoria e o seu posicionamento excelente na nomeação dos sujeitos e 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 essa organização social.

Todavia, as formas atuais do desenvolvimento econômico fazem da mais-valia um resíduo *insignificante*. Sem dúvida, ela está relegada a ser uma base miserável da reprodução capitalista. Em meio ao intenso agigantamento do capital fixo, às novas formas de reprodução do capital fictício e à acumulação e concentração desmedida de dinheiro, o que é a mais-valia?

Ocorre que é exatamente isso, exatamente esse apagamento da razão lógica de ser capitalista que aprisiona os sujeitos e a organização social nos imperativos perversos que a mais-valia imprime. Quanto mais a mais-valia se torna um resto impossível de simbolizar, mais ela exerce seu lugar na trama do fetiche do capital e mais determinante ela é para o processo contraditório da alucinação capitalista. A função da mais-valia é lógica, não é quantitativa. Ela é a lógica que, em outra cena, organiza o laço social do capital.

Pois bem, é exatamente a partir desses condicionantes simbólicos do capitalismo que faremos, em seguida, um exercício que consistirá não só em iluminar a posição subjetiva do homem em uma ação econômica específica, a do consumo, mas também em indicar a importância da consideração desses condicionantes na realização de projeções e na avaliação das possibilidades do desenvolvimento econômico.

Capítulo 3 - “As possibilidades econômicas de nossos netos” e a sociedade de consumo.

(...) a recusa do trabalho, em nossos dias, depende de um desafio, coloca-se e só se pode colocar como um desafio. (Lacan, 2008, p. 109)

Para ilustrar uma forma de interpretação econômica baseada na leitura do sujeito capitalista feita acima, vamos nos apropriar de um pequeno ensaio do economista inglês John Maynard Keynes, a fim de iluminar traços da constituição subjetiva do homem contemporâneo em suas relações de consumo. Em 1930, Keynes escreve o texto “As possibilidades econômicas de nossos netos” na intenção de aludir a respeito das perspectivas econômicas - e porque não dizer, não-econômicas - para a sociedade de cem anos depois, ou seja, por volta de 2030. O autor tem um norte: indicar o possível decurso de um processo de resolução do “problema econômico” nas sociedades capitalistas.

O que significa isso? Significa que Keynes vislumbra a possibilidade de os povos alcançarem um desenvolvimento produtivo tal, que a provisão material não mais seria obrigatoriamente a principal forma de ocupação das pessoas. Antes, em vez de dedicarem mais de trinta e cinco horas semanais (por vezes, muito mais do que isso) para a obtenção de recursos que atendam às necessidades de existência, os homens precisariam trabalhar por poucas horas, somente para a manutenção do padrão material em níveis confortáveis.

O restante do tempo “livre”, entende o autor, poderia ser usado para viver, seja uma vida de ócio, de desenvolvimento social, de lazer, de arte. Keynes deixa explícito, então, que considera que o problema econômico “não constitui (...) o problema permanente da raça humana” (Keynes, 1984, p. 155), mas uma proposição histórica, passível de ser superada. O lema “trabalho para viver” poderia, assim, ser encerrado no passado, suplantado pelo simples “vivo”, por uma vida na qual poderíamos “devotar nossas energias a finalidades não-econômicas” (Keynes, 1984, p. 154).

Para poder discorrer sobre a viabilidade do atendimento das necessidades

materiais, Keynes classifica tais moções em dois tipos: as que denomina de “necessidades absolutas”; e aquelas que chama de “necessidades relativas”. As primeiras seriam as volições “tais como as sentimos, qualquer que seja a situação dos nossos semelhantes” (Keynes, 1984, p. 154). Para o economista inglês, essas necessidades absolutas são aquelas fundamentais e saciáveis, que estão diretamente ligadas à subsistência do homem em seu contexto sócio-histórico. A marca mais importante dessa demanda, segundo o autor, é que elas independem da situação de terceiros pessoas, isso é, elas não estão relacionadas ao estabelecimento de posições materiais hierárquicas. Muito característico dessa condição, estariam as necessidades básicas de alimentação, vestuário, moradia, lazer, etc., que, em seu caráter mais elementar, não seriam influenciadas por sentimentos de preponderância em relação às demais pessoas.

Por sua vez, as necessidades relativas se distinguem das absolutas por representarem a demanda material que visa, exatamente, satisfazer a vontade de ser superior ao outro. As demandas dessa ordem podem ser insaciáveis e “tanto mais elevadas serão, quanto mais alto for o nível geral [das condições materiais]” (Keynes, 1984, p. 154). Elas extravasariam o provimento do bem estar material regular e se dedicariam a proporcionar a elevação da pessoa em relação a seus pares na escala de avaliação social.

A construção de Keynes é simples e, todavia, pouco explorada economicamente. Ele baseia a resolução do problema econômico no provimento das necessidades absolutas, por se tratarem, exatamente, de demandas fundamentais e saciáveis. Com o aumento da produtividade social vislumbrado pelo autor nos cem anos que seguiriam a escrita do ensaio, as economias mais desenvolvidas alcançariam, com pouco tempo de trabalho diário, a provisão desses pleitos materiais basilares da população⁷⁷.

A estranheza dessa projeção - ou, deveríamos dizer, dessa proposta - é fruto de sua relativa originalidade e encontra lugar no fato de estabelecer uma articulação entre o homem e a mercadoria que difere daquela do Imaginário social, por nós abordado no

77 Segundo Keynes (1984, p. 156), jornadas de trabalho semanais de quinze horas seriam suficientes, dado o aumento de produtividade projetado pelo autor, para satisfazer as necessidades absolutas das economias em questão.

capítulo anterior. Essa estranheza, inclusive, oferece substancial resistência à realização das expectativas de Keynes, fato que, de forma alguma, deixa de ser percebido pelo economista.

Keynes, inclusive, questiona seus leitores o porquê seria tão surpreendente a superação do problema econômico. Para o autor, a surpresa adviria da fundamentalidade que a obtenção dos recursos materiais necessários à subsistência das pessoas implicaria na constituição subjetiva delas. Diz-nos ele:

É surpreendente porque – se, em vez de olhar para o futuro, olharmos para o passado – verificaremos que o problema econômico, a luta pela subsistência, sempre foi o problema fundamental e mais premente da raça humana (...).

Dessa maneira, estivemos expressamente envolvidos pela natureza – com todos os nossos impulsos e os mais profundos instintos – na tarefa de resolver o problema econômico. (Keynes, 1984, p. 155)

O que Keynes parece vislumbrar é a existência de condicionantes subjetivos do homem em relação ao trabalho como meio de obtenção de recursos materiais para si. Significa dizer que, se se trata da sociedade capitalista, a labuta (ou a empresa) que tem como finalidade obter recursos monetários para cancelar a potência consumidora das pessoas ocupa um lugar excelente no registro imaginário dos homens. Trabalhar para consumir é uma condição lógica desse estágio da realidade moderna, de modo que a forma de estar no mundo das pessoas está atrelada a essa pressuposição.

Esse homem, sujeito do capital, teria a forma de acesso a sua verdade, seu gozo, ameaçada se lhe fossem desarticuladas tais relações significantes com as quais ele se representa em parcela preponderante do laço social. Essa nossa construção justificaria as resistências subjetivas que Keynes traz à tona para problematizar a possibilidade de resolução do problema econômico:

Contudo, penso com pavor no reajustamento dos hábitos e instintos do homem comum, nele cultivados por incontáveis gerações, e que daqui a algumas décadas, ele poderá ser solicitado a pôr de lado.

Na linguagem atual, não seria de se esperar um “colapso nervoso” geral? (Keynes, 1984, p. 155)

Percebam que Keynes associa os obstáculos à solução material das sociedades não às condições subjetivas ligadas ao consumo, senão que, antes, àquelas ligadas ao trabalho. Não seria o ímpeto material que, no ensaio keynesiano, impediria as pessoas

de trabalharem menos, mas a posição crucial que o trabalho ocupa no modo de existência dos homens. Posição essa que, como vimos, é uma condição lógica da organização significativa que proporciona o laço social capitalista.

Não à toa o trabalho ocupa essa posição basilar na organização subjetiva das pessoas. Keynes articula suas projeções em uma época em que o capitalismo é, marcadamente, uma *sociedade de produção* (Safatle, 2008, p. 5). Nesses tempos, a organização das cadeias de significação representava sujeitos que sustentavam a postura econômica da *ethos* protestante, nas quais os significantes 'trabalho' e 'abstenção' assumiam lugar ótimo na formação da narrativa social de valorização pessoal⁷⁸. Keynes aborda tal condição quando afirma que “durante um período demasiado longo, fomos treinados a lutar e não a gozar” (Keynes, 1984, p. 156).

Essa configuração, de onde parte a racionalidade social da época, está assentada no sobrepujo simbólico da escassez. Ora, uma sociedade capitalista que ainda não é capaz de suprir as necessidades absolutas da população só pode ter a escassez como um elemento importante do posicionamento dos sujeitos frente aos seus caracteres de avaliação - haja vista que a falta, a lógica de articulação do desejo, é significada como uma falta material latente na sociedade. Nesse sentido, o acréscimo de valor de si – tal como se compreende o valor na sociedade do capital -, tem como base a abstenção do desfrute material, de modo que o gozo, na posição que assume o objeto a se instala na potência da liquidez monetária, isso é, na possibilidade imaginária de resolver a falta material a qualquer momento.

A escassez, no entanto, não escapa do movimento contraditório do capital. Percebam que, se por um lado, ela pode significar uma confirmação do valor de uso da mercadoria escassa, por outro, quando se abstêm-se do usufruto material em prol da acumulação, faz-se que o trabalho tenha a sua função objetiva - a obtenção de meios de subsistência - negada. Fica contradito, obscuro, o sentido da sociedade das necessidades absolutas. A valia do trabalho não é o valor de uso produzido, nem

78 Lacan reconhece que a abstenção e o trabalho são pressupostos morais da modernidade. Isso fica evidente na seguinte citação: “Quando digo que a renúncia aos prazeres é a moral moderna, esta é apenas uma primeira abordagem da questão. O que quero dizer é que, olhando as coisas historicamente, ela corresponde a uma ruptura.” (Lacan, 2008, p. 108)

tampouco o valor de troca da mercadoria, é, isso sim, um meio de obtenção de dinheiro, o signo da manifestação social do valor.

O significante da escassez, então, percorre diversas cadeias de significação que representam os sujeitos e que, por sua vez, dão suporte à ética protestante da sociedade de produção. Ademais, ele justifica, no Imaginário, um código moral que eleva a preposição do sacrifício, tanto pelo trabalho quanto pela abstinência. Esse código moral promete uma confortável posição material futura e faz o sujeito gozar com a possibilidade da “vida eterna”. Todavia, tal posicionamento subjetivo, como deve ter ficado claro na nossa construção, é completamente irreduzível à escolha intertemporal em vez que se localiza para muito além do prazer do uso das mercadorias.

Keynes reconhece o espaço que a escassez ocupa subjetivamente, mesmo porque ela está na base da possibilidade de resolver o problema econômico. Significa dizer que, obtido o desenvolvimento produtivo projetado pelo economista inglês, a justificativa dos sujeitos de se avaliarem pelo trabalho e pela abstenção, estaria fatalmente fragilizada, o que implicaria em mudanças subjetivas importantes. Apregoa, nesse sentido, Keynes (1984, p. 157):

Quando a acumulação de riqueza não tiver mais uma grande importância social, haverá grandes alterações no código de moralidade; Seremos capazes de nos desfazer de muitos dos princípios pseudonormais que nos oprimiram durante duzentos anos, através dos quais elevamos algumas das qualidades humanas mais repugnantes à posição das mais altas virtudes. Seremos capazes de nos permitir avaliar em seu real valor o motivo econômico. O amor ao dinheiro como uma posse – diferente como o amor ao dinheiro como um meio para o gozo e as realidades da vida – será reconhecido pelo o que é: uma morbidade um pouco fastidiosa, uma dessas tendências semicriminosas e semipatológicas que se costuma confiar com arrepios a especialistas em doenças mentais. Por fim, seremos livres para nos desfazer de todo tipo de costumes sociais e práticas econômicas que influem na distribuição de riqueza e dos prêmios e castigos econômicos, agora mantidos a todo custo, por mais repugnantes e injustos que possam ser em si, pelo fato de serem tremendamente úteis para promover a acumulação de capital.

Claro está, Keynes reconhece que a sua projeção das possibilidades de se resolver o problema econômico esbarra na construção subjetiva das pessoas, em vez que o trabalho atua em uma cena para além daquela em que se obtêm os recursos

necessários para satisfazer as necessidades absolutas. Porém, como também reconhece ele, esses sujeitos se fazem das condições materiais sociais, de modo que se o desenvolvimento produtivo deslocar a condição da escassez do nível da subsistência, então os homens que dão suporte às estruturas econômicas vigentes também hão de se transformar. Nos nossos termos, o que faz Keynes nesse ensaio, é apontar um norte para onde possa caminhar o gozo e o novo laço social que se estabelecerá.

As projeções de Keynes se confirmaram em dois cruciais sentidos. O primeiro é que, de fato, houve um aumento substancial da produtividade material das sociedades capitalista, de modo que a capacidade de se abastecer as necessidades de subsistência de um grande número de pessoas com poucas horas de trabalho diário foi bastante majorada. Em segundo lugar, Keynes acertou também quando vislumbrou que mudanças subjetivas importantes emergiriam e proporião o estabelecimento de novos sujeitos na narrativa do trabalho e da relação material das sociedades. Aproveitemos, então, dos anos que nos põe distantes do economista inglês e iluminemos para onde tenderam, do ponto de vista econômico, os homens.

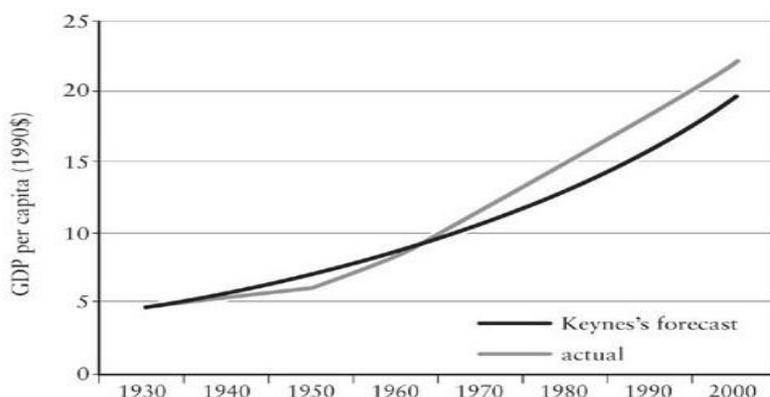
3.1 A atualidade: uma sociedade de consumo

Após 1930, o mundo passou por importantes transformações: A Segunda Guerra Mundial, que destruiu a Europa e o Japão, que dividiu a Alemanha e reconfigurou a geopolítica global; a *Golden Age*, marcada pela reconstrução dos países afetados pela guerra, pela liderança estadunidense do mundo capitalista, pela disseminação para os países centrais do modelo de produção e de consumo de massa dos EUA; a pílula anticoncepcional, que engendrou mudanças substantivas no âmbito das famílias, dando novas perspectivas às mulheres em suas projeções de trabalho, e alterando substancialmente as configurações do relacionamento familiar; o surgimento de um novo paradigma de desenvolvimento tecnológico e social baseado no avanço da

microeletrônica e das novas possibilidades de geração e transmissão de informação, o que acelerou sobremaneira a produtividade.

Skidelsky (2012) analisa as projeções que Keynes realizara em “As possibilidades econômicas de nossos netos”. Segundo o autor, o “crescimento da renda real *per capita* tem sido muito maior do que Keynes esperava” (Skidelsky, 2012, p.18). Essa diferença Skidelsky apresenta graficamente, conforme reproduzimos abaixo:

Figura 1: Crescimento da renda real per capita (1930 - 2000)



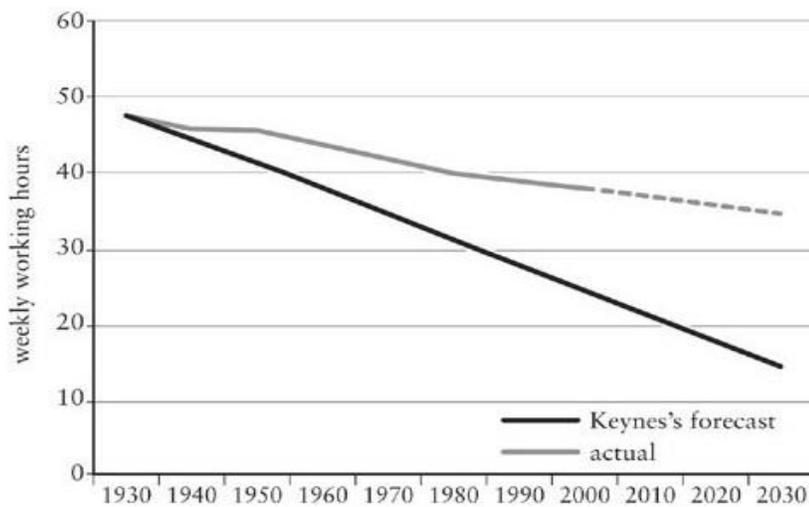
Fonte: Skidelsky, 2012⁷⁹

Nesse novo contexto, a capacidade produtiva alcançou, sem dúvida, um nível altíssimo, como Keynes teria imaginado. O consumo de massa que se espalhou pelos países, sobretudo do centro capitalista, superou em muito as necessidades absolutas das pessoas. A produtividade atingiu tal monta, que a quantidade de trabalho necessária para prover o básico às populações dessas localidades se reduziu substancialmente. Igual a como Keynes projetara, essas mudanças históricas engendraram novas possibilidades de relação entre os sujeitos e seus objetos de consumo. Entretanto a superação da “sociedade de produção” não se deu na direção de uma “sociedade do desfrute”, de reduzido dispêndio de vida na produção material. Pelo contrário, conforme mostra o Gráfico 2, a redução da quantidade semanal de

79 Fonte original: Angus Maddison, *The World Economy: Historical Statistics* (OCDE, 2005)

horas trabalhadas foi muito menos acentuada do que aquela que Keynes projetara como sendo a que acomodaria, *vis a vis* o aumento de produtividade, o atendimento das necessidades absolutas. Se a sociedade da produção foi suplantada, ela o foi pela sobreposição da *sociedade de consumo*.

Figura 2: Horas semanais trabalhadas (1930-2030)



Fonte: Skidelsky, 2012⁸⁰

Se, por um lado, a proposta de Keynes não se concretizou quando inferiu que a sociedade poderia caminhar para a superação dos “problemas econômicos”, por outro, há que se reconhecer que o economista inglês percebeu que a escassez ocupava lugar decisivo na forma de justificar subjetivamente o Eu na vida econômica, tal como desenhado pela ética protestante. De fato, a relação imaginária entre o material, a restrição e o trabalho se organizava através de significantes restritivos que emergiam na forma de promessa futuras de prazer, de riqueza ou do reino dos céus.

Ocorre que o mundo do consumo não se sustenta sob imperativo da repressão ao desfrute. Antes, tal repressão é deslegitimada, ela perde sua lógica narrativa e é

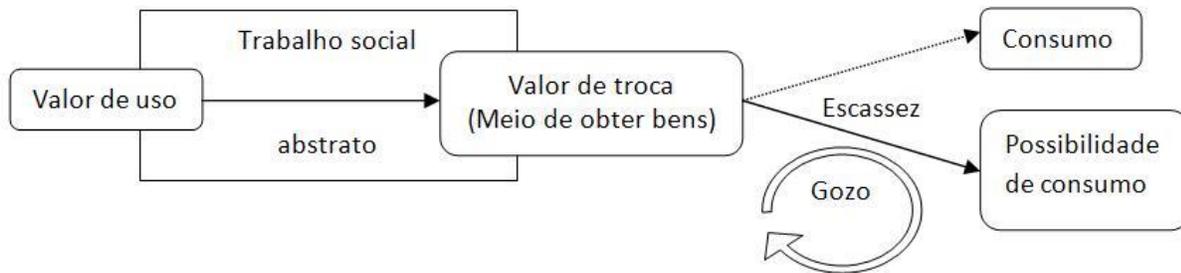
80 Fonte original: Michael Huberman and Chris Minns, “The Times They are Not Changin’: Days and Hours of Work in Old and New Worlds, 1870-2000,” *Exploration in Economic History*, vol 44 (2007).

superada historicamente pelos altos níveis de produção alcançados pelo progresso tecnológico capitalista. No entanto, observem que os significantes que giram em torno da carestia são de contingência histórica e não fundamentam a lógica de reprodução do discurso do capital, como tratado no capítulo anterior. Nem poderiam fundamentá-la, uma vez que o próprio movimento de acumulação imposto pelo sistema capitalista tratou de destituir a escassez dos processos lógicos de seu desenvolvimento.

Longe de ter existido uma quebra, o que houve, na verdade, com a mudança no posicionamento subjetivo ocorrido em meado do século XX, foi a intensificação do movimento incessante do capital, somados com as novas possibilidades históricas que, em muito, foram por ele mesmo engendradas. O obscurecimento do sujeito e do outro, o estranhamento do trabalho, a elevação do material como possibilidade de vir a ser do Eu e a condensação do dinheiro como significação máxima de valor social, tudo isso atrelado ao avanço no campo da ciência e da tecnologia, criaram o ambiente propício para que o fetiche do capital estendesse seus braços para grande parte dos processos de subjetivação da sociedade.

Desde o seu pressuposto básico - a equiparação de qualidades distintas em termos quantitativos articulada pelo trabalho social abstrato - o capitalismo impõe a força de trabalho como uma mercadoria através da qual o trabalhador obtém os bens que necessita para sua reprodução. A escassez, nesse ínterim, se estabelece como uma justificativa objetiva e subjetiva: o homem trabalha para *garantir* os seus meios de reprodução, ou seja, garantir que, dada a minguada provisão material da sociedade, ele consiga consumir o que necessita para a sua subsistência. Assim, *a escassez dá uma finalidade para o ato de garantir os meios de reprodução*. Esse significante, historicamente contingente, desloca o gozo do homem em sua relação de consumo exatamente em direção à *garantia de ter*.

Figura 3: O gozo na sociedade de produção



Fonte: Elaboração própria

Essa forma de gozo, de acesso a uma determinada condição de existência, tem, assim, um sentido, posto que implica na possibilidade de um gozo extensivo a partir do trabalho e da abstenção. Chamamos de gozo extensivo, porque não há, inconscientemente, o estabelecimento de algo como objeto *a*, a não ser um processo que se estende indefinidamente, que apresenta um modo de existência sem estabelecer, para ela, um nome. Nessa sociedade de produção, marcada ainda pela escassez, a construção de Keynes faz sentido. “Resolver o problema econômico” significaria resolver a existência do sujeito em suas relações materiais, subsumir as necessidades absolutas, fazer com que elas não *façam mais sentido*, acabando com a escassez no nível da subsistência.

Ocorre que, se a escassez não é um fundamento lógico da reprodução do capital, então o prejuízo desse significante nas cadeias de significação não põe em cheque a organização capitalista, mas propõem novas formas de subjetivação que continuam promovendo o mais-de-gozar do capital: a mais-valia. Significa dizer que o sujeito terá diminuída a possibilidade de gozar pela garantia do provimento material, devendo o seu gozo se estabelecer em outro momento da lógica. É nesse espaço que se assenta a sociedade de consumo, isso é, no gozo não mais como *garantia*, mas como “realização” material.

Figura 4: O gozo na sociedade de consumo



Fonte: Elaboração própria

Nessa relação econômica, o homem tem sua existência em um gozo instantâneo. Não há um sentido no consumo, mas apenas consumo⁸¹. Como nenhum bem material pode efetivamente representar o objeto *a* – que é, por definição, irrepresentável – então ele só pode descobrir ‘que não era isso’. O gozo, por esses meios, somente pode ser alcançado no instante efêmero do consumo, ou no infinito da insaciedade do processo de consumir. Goza-se a cada instante para legitimar o desejo do Outro do capital, para atuar a sua verdade:

Mas num mundo de infelicidade, a felicidade sempre precisa ser um consolo: o consolo do instante belo na sequência interminável da infelicidade. O prazer da felicidade é confinado no instante de um episódio. Mas o instante contém em si a amargura de seu desaparecimento. E no isolamento dos indivíduos solitários não existe ninguém com quem a felicidade própria estaria preservada após o desaparecimento do instante, ninguém que não fosse vítima da mesma solidão. O efêmero que não deixa atrás de si uma solidariedade dos sobreviventes necessita ser eternizado para poder ser suportado, pois se repete em cada instante da existência e antecipa a morte também em cada instante. Uma vez que cada instante porta em si a morte, o instante belo precisa ser perpetuado como tal, para tornar possível algo como a felicidade. (Marcuse, 2001, p. 47 e 48)

Goza-se instantaneamente e goza-se indiferentemente. A indiferença é uma condição estrutural do capital que, como vimos, implica no estranhamento do sujeito com o fruto de seu próprio trabalho e com o trabalho (e o trabalhador) que gerou o bem a ser consumido. O que resta é um homem que consome em uma relação sem

81 “Na narrativa da mercadoria, cada desejo deve encontrar seu objeto. Com efeito, tudo deve necessariamente encontrar uma solução na mercadoria. A narrativa da mercadoria apresenta os objetos como garantia de nossa felicidade e, ademais, de uma felicidade aqui e agora”. (Dufour, 2005, p. 76)

precedentes. Ora, se as condicionalidades da relação objetual entre o homem e os bens de consumo lhe são apagadas, então quaisquer pressupostos éticos que envolvam essas condições só podem ser enfraquecidos. Os homens, assim, não respondem “racionalmente” às contingências ambientais ou às condições humanas ligadas à produção, respondem, sim, como sujeitos marcados subjetivamente pela indiferença.

Ademais, a exaltação da liberdade individual - fruto da concepção de “igualdade” que emerge como imaginário da indiferença - faz os sujeitos pensarem que são livres sobre o seu desejo. Livres para querer, livres para fazer, livres para decidir, livres para serem únicos. Mas essa suposta liberdade esconde o cerceamento do desejo nas fronteiras do gozo do capital. Através dele, os sujeitos escorregam pelo consumo de ‘insígnias’ que os permitem crer definidos, singulares e desejados. Muito mais do que um acesso à liberdade, o consumo, numa sociedade com o caráter da atual, é uma degenerescência.

Observamos, ainda, que em uma organização social em que se separam os meios de produção e os detentores da força de trabalho, em que esse trabalho é livre, assalariado e extremamente dividido, o sujeito só pode se garantir pela realização de sua mercadoria. Ou seja, trocar sua mercadoria por outra, como no ato de consumo, é condição do sujeito do capital. Ocorre que se na sociedade de consumo a relação objetual tende a ser cada vez menos marcada pela escassez, então o sujeito de ‘posso logo existo’ torna-se cada vez mais o de “consumo logo existo”, em vez que a realização de sua mercadoria (no caso do trabalhador, a força de trabalho) implica simbolicamente na possibilidade de sua existência, mas tem como gozo o processo de consumir sem finalidade⁸².

A insaciabilidade do desejo expropriada pelo Outro do capital torna a sociedade da satisfação administrada em “sociedade da insatisfação administrada”. “Ou seja, estamos diante de uma sociedade em que os próprios vínculos com os objetos (...) são frágeis, mas que ao mesmo tempo é capaz de se alimentar dessa fragilidade” (Safatle,

82 “Os sujeitos que intercambiam mercadorias (...) medem o valor de uma pelas outras, assim como se medem um pelos outros e terminam por medir seu próprio valor pelo valor das mercadorias que trocam(...)”. (Kehl, 1999, p. 97)

2008, p. 13)⁸³. Essa dinâmica é fundada não só na insatisfação, mas na frustração constante que toma corpo no consumo compulsivo - porque o objeto de desejo é o instante do consumo, e não a relação com a mercadoria enquanto valor de uso⁸⁴.

É preciso interrogar, então, que posição ocupará o sujeito nessa sociedade em que o fruto de seu trabalho não exerce mais o papel imaginário primordial que exercia naquela que girava em torno da produção. Ora, o declínio do trabalho como processo fundamental de socialização e de constituição de padrões de subjetividade social está intimamente ligado com o fato de que o aumento da produtividade fez com que cada vez menos indivíduos precisassem estar diretamente envolvidos no processo produtivo. Não é mais a abstenção ao consumo presente e o trabalho árduo que assumem a dianteira objetiva e simbólica da concepção de valores, afinal, se produz muito com pouco trabalho, com pouca pena.

Se a geração de valor se emancipa do trabalho e o consumo passa a ser, cada vez mais, o fim das horas de vida despendidas na vida, então esse trabalho não tem sentido, pois o consumo não tem sentido, ele é um gozo que evanesce instantaneamente⁸⁵. Historicamente desprovidos de seus meios de produção, os trabalhadores devem entregar ao capitalista o que lhes resta: o tempo de vida. Mas agora, e cada vez mais (sobretudo nos países centrais), o norte da sobrevivência entre em crise, levando com sigilo o imperativo da subjugação ao atendimento das necessidades absolutas.

83 “Ora, essa decepção constitutiva ao recebimento de cada objeto é a melhor aliada da extensão ampliada da mercadoria na medida que ela só pode relançar o ciclo da demanda de objeto. Se “não era isso”, então se é conduzido a voltar a demandar. A decepção causada pelo recebimento do objeto é a mais segura mola propulsora do poder da narrativa da mercadoria”. (Dufour, 2005, p. 77)

84 Derivaria também daí, da frustração do efêmero gozo no consumo incessante, sem referenciais de valores e finalidades, os principais males psíquicos contemporâneos: a ansiedade e a depressão. “Pois tanto a ansiedade quanto a depressão pressupõem a consciência tácita da incapacidade de sustentar escolhas de objetos.” São manifestações psíquicas da latente falta de sentido, “sintomas diretamente resultantes da introjeção de um supereu que ordena uma injunção de gozo tão forte e incondicional que toda tentativa de realização efetiva será necessariamente um fracasso.” Se o desejo continuamente não tem forma delimitada (nem no imaginário), se o gozo é líquido, que nome teria o sujeito desejante? “Lá onde uma escolha de objeto não pode se estruturar, é a própria imagem de si que se desfaz” (Safatle, 2008, p. 14).

85 Ademais, da nova configuração subjetiva dos sujeitos nessa fase contemporânea, emerge um desmantelamento dos bens materiais em seus referenciais simbólicos. Mais do que nunca as mercadorias se enfrentam só como mercadorias. Hoje, os homens são solicitados a se livrar de todas as considerações simbólicas que se interpunham entre eles e seus bens. A mercadoria passa a carregar um “simples e neutro valor monetário, de tal forma que nada mais, nenhuma outra consideração (moral, tradicional, transcendente, transcendental...) possa entravar sua livre circulação.” (Dufour, 2005, P13).

Mais do que isso, nessa espiral de consumo, esse gozo instantâneo encontra algo absolutamente estratégico para fixar-se, uma mercadoria com utilidade marginal sempre crescente, que nos faz dono de tudo, que nos faz estar em todos os objetos a qualquer tempo, e que pode ser acumulada para muito além dos reais produtos: o dinheiro.

O ponto em que isso é mais enigmático é quando já não se trata da mercadoria, mas do fetiche por excelência – a moeda. Então, essa coisa que não tem valor de uso, que só tem valor de troca, que valor preserva ela quando está em um cofre? Está muito claro que ela é colocada e guardada nele. O que é esse dentro, que parece tornar completamente enigmático o que nele é encerrado? Será que, a seu modo, em relação ao que constitui a essência da moeda, isso não é um dentro completamente fora, fora do que constitui a essência da moeda? (Lacan, 2008, p. 277)

O dinheiro assume uma posição extremamente estratégica no gozo do consumo, pois ele possibilita o sujeito a se aproximar o máximo do desejo do Outro do capital, isso é, o processo de acréscimo de valor. O acúmulo de dinheiro pelos sujeitos faz flagrante como seu gozo obedece à lógica do discurso inconsciente do capital, seguindo encerrado pelo elemento que sempre falta a ele, a mais-valia.

Ademais, como Lacan demarca na citação acima, a existência da moeda estabelece a concretização do fetiche do capitalismo. E o dinheiro, na relação de consumo, como um gozo potencial, é o signo do encerramento do homem em todo o encadeamento lógico e inconsciente que possibilita o capital. O fetiche, estendendo seus braços ao consumo, é uma solução de compromisso que consiste em “fingir que se sabe o que se deseja”, pervertendo, *repetidamente*, objetos em alvo volitivo. Se o sujeito tem acesso, pelo fetiche, a um objeto de gozo que lhe aufere valor no Imaginário social, então, que lhe resta senão, sintomaticamente, gozar?

Não é diferente no sintoma. Que é ele senão a maior ou menor facilidade da conduta do sujeito em torno desse algo que chamamos de mais-de-gozar mas ao qual ele é incapaz de dar um nome. (Lacan, 2008, p. 21)

O fetiche do consumo resulta em pessoas que fingem não saber que suas necessidades materiais nada têm de objetivas, que são antes derivadas de uma latente

ambição material pouco relacionada às especificidades dos objetos. E resulta, principalmente, em homens que efetivamente desconhecem a quem servem. O inexorável desejo é cooptado pelo capitalismo através dessa solução de compromisso fetichista, como uma forma de promover sua reprodução⁸⁶. O Capital, ao preencher a carência subjetiva dos homens com sugestões de ícones de satisfação, produz antecipadamente, e de forma indiscernível, os sujeitos que necessita. Se o desejo não tem nome, o consumo, efêmera e monoliticamente, o nomeia e, mais que isso, o precifica. Resultado: o fetiche, esse movimento subjetivo, objetiva uma relação de encadeamento nas trocas materiais e imaginárias, de desejo e consumo, de trabalho e mercadoria.

A sociedade de consumo, assim, encontra lugar na difusão e na intensificação das relações significantes estabelecidas pelo capital. Onde se encontrariam, agora, aquelas possibilidades projetadas por Keynes?

Seremos capazes de nos permitir avaliar em seu real valor o motivo econômico. O amor ao dinheiro como uma posse – diferente do amor ao dinheiro como um meio para o gozo das realidades da vida – será reconhecido pelo que é: uma morbidade um pouco fastidiosa, uma dessas tendências semicriminosas e semipatológicas que se costuma confiar com arrepios a especialistas em doenças mentais. (Keynes, 1984, p. 157)

Parece-nos que Freud, três anos antes das projeções de Keynes, teria escrito a base da resposta que, na atualidade, vislumbramos:

Não é preciso esperar que essas pessoas venham à análise por causa de seu fetiche, pois, embora sem dúvida ele seja reconhecido por seus adeptos como uma anormalidade, raramente é sentido por eles como o sintoma de uma doença que se faça acompanhar por sofrimento. Via de regra, mostram-se inteiramente satisfeitos com ele, ou até mesmo louvam o modo pelo qual lhes facilita a vida erótica. Via de regra, portanto, o fetiche permanece na análise como uma descoberta subsidiária. (Freud, 1996a, p. 155)

86 Freud (1996a, p. 157), tem uma delineação, deveras elucidativa, sobre o fetiche sexual: “Podemos perceber agora aquilo que o fetiche consegue e aquilo que o mantém. Permanece um indício do triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela. (...) Na vida posterior, o fetichista sente desfrutar de ainda outra vantagem de seu substituto de um órgão genital. O significado do fetiche não é conhecido por outras pessoas, de modo que não é retirado do fetichista; é facilmente acessível e pode prontamente conseguir a satisfação sexual ligada a ele. Aquilo pelo qual os homens têm de implorar e se esforçar pode ser tido pelo fetichista sem qualquer dificuldade.

Qual imaginava Keynes, as questões em torno da distribuição do produto mundial impunham (e impõem) desequilíbrios entre a abundância de alguns grupos e de alguns países e o pauperismo de outros, por outro lado, observa-se que a projeção de Keynes estava certa, ao menos quanto à sua expectativa de que mudanças sociais importantes se fariam sentir quando a população (ou parte considerável dela) alcançasse a *capacidade* de atender suas necessidades absolutas sem abrir mão de muito tempo de vida.

Ocorre, no entanto, que o elemento “escassez” não é um significante basilar das condições lógicas de reprodução do capital, seja em suas justificações sociais, seja nas subjetivas. Isso sim, ele se torna absolutamente desnecessário e inconveniente, quando os desenvolvimentos produtivo e fetichista alcançam um amplo grau de mercantilização do gozo. A investigação da estrutura subjetiva dos sujeitos, através da psicanálise, nos permitiu, justamente, iluminar o fato de que, para muito além da “racionalidade” implicada na resolução problema econômico, os homens se movem de acordo com uma estrutura que os atravessa, que reduz suas possibilidades e que se organiza independente deles: o inconsciente. E o discurso do Outro do capital impõem aos sujeitos a sua lógica, a sua busca incessante: a mais-valia. É exatamente a mais-valia que condiciona o gozo do homem em suas relações, sobretudo, econômicas. Conforme Lacan:

Graças a esse domínio motor, o organismo qualificável por suas relações com o simbólico, o homem, como é chamado, desloca-se sem jamais sair de uma área bem definida, posto que ela lhe proíbe uma região central que é propriamente a do gozo. (Lacan, 2008, p. 295)

O que nos aparece, aqui, é que, mesmo significando mudanças simbólicas importantes, não é a capacidade de atender as necessidades absolutas que proporcionará a superação das relações capitalistas. Essa superação, como vislumbrada por Keynes e tão semelhante à de Marx, deve vir por outros solapões lógicos na estrutura de sustentação da verdade do capital e de seus sujeitos.

Conclusão

Parte substancial desse trabalho foi dada à intenção de apresentar uma alternativa à forma de conceber o homem na economia. É de se crer que nossa tarefa deixou atrás de si um dédalo enevado através do qual o “homem” aparece somente como um ser da perplexidade, *obscurum per obscurius*. Não haveria de ser, no entanto, diferente. Se a proposta era abordar o homem em seu caráter subjetivo, sendo determinado por condicionantes íntimos e externos a ele, então somente poderíamos nos deparar com pessoas que se desenham como suportes da lógica das tantas narrativas sociais que as articulam.

A investigação que empreendemos buscou trazer para a economia política a abordagem psicanalítica lacaniana com respeito às possibilidades de existência subjetiva do homem. Para tanto, exploramos epistemologicamente o imbricamento teórico entre Marx e Lacan, imbricamento esse exposto pelo psicanalista francês ao afirmar que um dos principais elementos de sua teoria, o mais-de-gozar, fora concebido a partir da mais-valia de Marx, tendo com ela uma relação homológica.

Munidos da possibilidade de atrelarmos fundamentalmente a análise do estatuto subjetivo dos homens de Lacan com a perscrutação crítica da sociedade capitalista de Marx, avançamos na direção de realizar algo que se fazia necessário para a economia política heterodoxa: o estabelecimento de uma forma de caracterização do homem em suas ações econômicas, forma essa que contemplasse a composição inexorável das condições históricas e sociais e o caráter subjetivo das formas de pensamento e de ação dos sujeitos. Destarte, propomos uma abordagem que rechaça quaisquer rudimentos de naturalização, individuação e de racionalização do homem em suas ações econômicas.

Iniciamos por iluminar as estreitezas e a gradual evanescência da concepção de homem presente na teoria econômica convencional. Se partirmos, como aqui o fizemos brevemente, da caracterização do homem presente nos trabalhos de Adam Smith, verificaremos aí um indivíduo, ou seja, um ente naturalmente elementar, autointeressado e cujas volições estão ligadas, por excelência, aos ganhos materiais. A

partir dessa pista, os escritos posteriores de Jeremy Bentham, John Stuart Mill e dos demais autores clássicos, seguiram na direção de estabelecer um homem particularizado, autônomo, independente, livre e a-histórico; fatores que, sem sombra de dúvida, não compreendem o complexo de “ser homem” e, em muito, o contradizem.

Em seguida, em meados do século XX, a teoria neoclássica deu continuidade ao movimento de esvaziamento da humanidade na economia. Como arquétipos desse movimento, trouxemos a abordagem das preferências reveladas de Paul Samuelson e o tratamento de “como se” de Milton Friedman, que se somam no caminho da dissolução de um ente humano na teoria econômica. A economia neoclássica acabou por determinar um receituário ótimo, uma “profissão de fé”, que independeria de opções ideológicas ou das visões de mundo, e significaria simplesmente a obediência às coisas “tais como elas são”. O humano, assim, se torna subsumido ou dispensável.

Como alternativa - podemos dizer que de caráter ontológico - a essa perspectiva, adentramos nos elementos que julgamos ser os mais pertinentes da psicanálise lacaniana para esse trabalho. A partir da tópica formada pelos registros do Imaginário, do Simbólico e do Real, indicamos a formação de uma estrutura que representa as possibilidades subjetivas do homem, subjetividade essa que é central para a iluminação dos caracteres das ações humanas.

Primeiro, no nível do Imaginário, aventamos a emergência de uma realidade. Essa realidade, ao contrário de ser absoluta, é a construção fictícia que cada organismo conjectura em sua relação de dependência com o meio e a partir dos elementos exteriores que é capaz de absorver. Nesse registro há a emergência de um Eu, fruto de um processo que consistiria na individuação de tipos ideais de identificação com o outro - seus semelhantes, a cultura e a história que o cerca.

Em seguida, a partir da estrutura do Simbólico, indicamos a ocorrência de um segundo registro da experiência subjetiva humana, da qual assoma um sujeito. O sujeito, para Lacan, é o resultado de uma indefinição, de um furo na cadeia de significantes, uma vez que o Outro, o conjunto das cadeias de significação (de conteúdo histórico e mutável), não compreende a exatidão de qualquer significado. Sem significado, o sujeito tem estabelecida a possibilidade e o fado de sua existência.

Ele se torna um errante inacabado, faltante e, sobretudo, desejante.

O Real fechou o nosso levantamento da teoria psicanalítica de Lacan. Definido como o impossível de simbolizar (e que, portanto escapa à verdade do Outro) e de imaginarizar, o Real “preenche o que faltava” do homem; é o indizível que carregamos, o substrato de nossas emoções. Dessa estrutura, destacamos o que Lacan denomina de objeto *a*, ou mais-de-gozar: ele é exatamente a partícula lógica que falta para a completude do sujeito no universo simbólico; ele é o que nos condiciona a existir; é a consistência do que chamamos de ‘verdade’, é o elemento que buscamos e, quando ‘encontramos’, descobrimos que ‘ainda não era isso’.

Através dessa aproximação teórica, pleiteamos que a abordagem lacaniana é uma maneira de entendermos as implicações de um campo lógico, de uma outra cena, abstrata e subjetiva, nas manifestações humanas. Esse espaço inconsciente que se organiza como linguagem transforma o modo de significação dos sujeitos. A partir de novas cadeias de significantes, carregadas das combinações de elementos simbólicos que possibilitam o capital, os sujeitos escorregam na atribuição de sentido aos objetos, aos outros e a si próprios.

A organização dessas cadeias de significantes, no entanto, obedece a um imperativo: o do mais-de-gozar. É o mais-de-gozar que determina a forma de existência dos sujeitos. Nesse sentido, se no discurso do capitalismo, tá como afirma Lacan, a mais-valia é o mais de gozar, então abre-se à psicanálise lacaniana a possibilidade de abordar a constituição desse discurso, bem como dos sujeitos que o suportam, sujeitos esses que, postos pelo capital, traduzem a realidade de forma a reproduzi-lo.

Para vislumbrar as transformações lógicas (significantes) implicadas pelo capitalismo, iniciamos a leitura dos primeiros capítulos de *O Capital*, a fim de iluminar o caráter dos sujeitos que emergem dessa organização social. Elencando os movimentos de abstração, negação e contenção das formas, identificamos a série de diferenças e repetições simbólicas que formariam o espaço linguístico e inconsciente, o Outro, a partir do qual os sujeitos da economia capitalista partiriam para formar sua concepção de realidade. Avançando em nossa análise, alcançamos articular a mais-valia - o elemento lógico ao qual a existência do capital está condicionada - ao mais-de-gozar - o

elemento lógico ao qual a existência do sujeito está condicionada - de modo a demonstrar no que se baseia a homologia entre tais conceitos.

Para dar conta desse exercício, partimos da enunciação, no primeiro capítulo de *O Capital*, de que o valor de uso, como o quer Marx, é uma propriedade intrínseca aos objetos e, nesse sentido, independeria da existência humana. Tal conceito, nesses termos, teria o mesmo caráter de “serventia”. Partindo de tal enunciado, estabelecemos um ponto concreto e “desumanizado” em nossa análise.

Assim, entendemos que o desdobramento lógico do valor de uso em valor de troca significa, em *O Capital*, a introdução da humanidade e, conseqüentemente, da enorme complexidade subjetiva que esse elemento impõe. Daí em diante, fez-se necessário considerar que as construções sociais têm sua formulação possibilitada pelo conjunto de cadeias de significante do Outro e, na medida em que esse Outro se organiza como linguagem, a articulação lógica de seus componentes devem propiciar a construção de um discurso.

Quando se institui um “valor de troca” aos objetos, se estabelece, por meio de um movimento de abstração, algo que, de maneira nenhuma, está presente no corpo dos bens: a capacidade de eles medirem seu valor quantitativamente no corpo de outro bem. Se, por um lado, essa abstração permite a troca de desiguais, por outro, ela impõe o obscurecimento da qualidade dos bens que se troca, do trabalho que originou tais bens e das especificidades sócio-históricas dos homens que dedicaram parte de seu tempo de vida no trabalho.

Essas decorrências apontadas no constructo lógico marxiano são também transformações na estrutura significante dos sujeitos. As cadeias de significação da sociedade que se desenvolve a partir dessa forma de organização produtiva se baseiam em diversas contradições: entre o valor qualitativo e o valor quantitativo de um bem; entre um trabalho individual e um trabalho abstrato; entre o tempo de trabalho e o valor de troca; entre valor de troca e a concepção de valor; e, finalmente, entre promotores de valor e carregadores de valor.

Quando o dinheiro se manifesta, nesse processo latente, como um equivalente geral das trocas, ele assume a posição de signo de avaliação social, se faz metonímia

de uma série de relações sociais obscenas e recalçadas. Mais que isso, no contexto em que a produção material está pautada na busca de lucros privados por parte dos agentes detentores dos meios de produção, o dinheiro se torna o início e o fim da ampliação incessante de valor monetário. Premidas pelos significantes quantitativos, questões como “para que tanto dinheiro?” simplesmente não fazem sentido. O capital se instaura, assim, como um processo de valorização de valor, de busca por uma valia nunca suficiente: a mais-valia.

Por conseguinte, a existência do capital não possui forma outra que não a forma do fetiche, uma vez que a série de abstrações das formas lógicas que sustentam o capitalismo, formas essas que contém e negam as formas anteriores, constroem um arcabouço imaginário perverso calcado na máxima do “eu sei, mas finjo não saber”. O capitalismo se mantém porque sabemos, mas fingimos não saber, que trabalhamos pela produção de estranhos para estranhos. Fingimos não saber que nos alienamos do escasso interregno que é a vida. Sabemos, mas fingimos não saber, que a vida que escorreu de si e do outro mantém o processo incessante de acumulação e concentração de dinheiro. E, aliás, sabemos que o dinheiro não passa de um signo paranoico que condensa essas redes de relações sociais alienadas, mas fechamos os olhos e fingimos que a vida é mesmo assim, naturalmente assim. Ocorre que não há nada de natural nesse discurso. Antes, essa lógica é resultado de um processo histórico intrinsecamente subjetivo.

Ademais, vimos que as preposições de individualismo, de igualdade, de liberdade e de naturalidade que rudimentam a economia convencional e atravessam a forma de estar no mundo das pessoas são produtos imaginários do laço social capitalista, laço esse que propõe, através da organização lógica de elementos significantes, os sujeitos que possibilitam a sua reprodução.

Ao cabo, empreendemos uma experimentação que consistiu em analisar, a partir da abordagem alicerçada em Marx e Lacan, a sociedade de consumo que se verificou, sobretudo nos países desenvolvidos, após a Segunda Guerra Mundial. Para tanto, utilizamos como guia o texto “As possibilidades econômicas de nossos netos”, escrito por John Maynard Keynes em 1930; em vez que, pertinentemente, tal ensaio trata das

possibilidades de a sociedade superar o problema econômico, ou seja, alcançar um desenvolvimento produtivo tal que a permitiria dedicar diminutas horas de trabalho diário em prol da subsistência material. Keynes vislumbra um horizonte em que os membros da sociedade poderiam dedicar a maior parte de seu tempo a trabalhos não econômicos, autônomos, sociais, artísticos, ou a trabalho nenhum.

Apresentamos que, nessa empreita, Keynes divide as moções materiais em duas categorias: aquelas que seriam necessárias para uma vida fisiológica e confortavelmente suficiente (necessidades essas que denomina de “absolutas”); e aquelas que emergem de uma relação competitiva com o outro (chamadas de “relativas”). O cerne da discussão proposta pelo autor é que a resolução das necessidades do primeiro tipo, as necessidades absolutas, é que propiciariam a libertação da sociedade do trabalho econômico, abrindo espaço para que o desenvolvimento humano caminhe na direção de outros imperativos.

Apesar de vislumbrar a possibilidade objetiva de realização das suas projeções, o economista inglês se mostra bastante cético com respeito aos caracteres subjetivos dos homens e a influência desses na superação problema econômico. Em parte importante de seu ensaio, Keynes discute a posição que o trabalho ocupa na composição anímica das pessoas, de modo que o sentido de ‘estar no mundo’ dos homens da sociedade avaliada por ele estaria extremamente atrelado ao exercício do trabalho como meio de obter recursos materiais. Tendo em vista essa prefiguração, o economista assevera que superar o problema econômico teria implicações subjetivas importantes e dolorosas às pessoas, e que tais implicações poderiam ser um obstáculo à sua proposta de futuro.

Passados tantos anos desses escritos de Keynes, o que se observa é que, se por um lado a sociedade realmente alcançou um grande aumento de produtividade, por outro, esse aumento não trouxe proporcionalmente consigo a diminuição do tempo de vida despendida em trabalho. Todavia, vale dizer, o suprimento das necessidades absolutas das sociedades mais ricas, nos termos do problema posto por Keynes, significou, sim, uma mudança na relação objetiva dessas populações. Ocorreu, pois, uma reestruturação de cadeias de significação que - de um Outro repressor, marcado

pela escassez e cujas exortações econômicas clamavam por trabalho e abstenções - passaram a ser, sobretudo, de um Outro que impele ao gozo monolítico e instantâneo de se consumir em processo.

Foi o que atribuímos ser a passagem de uma sociedade de produção, para uma sociedade de consumo. A compreensão desse processo fica, no entanto, condenada, se não o entendermos muito menos como uma ruptura histórica e muito mais como o desenrolar do processo fetichista que é próprio do caráter do capital. Ora, se o capitalismo pode ser entendido como uma forma de organização produtiva que alicia o desejo pelo objeto *a*, dando a ele a forma de desejo por mais-valia, então a reprodução produtiva (sem suas referências qualitativas e baseada em um signo com preferências marginais positivas), só pode caminhar em direção à refutação dos significantes de escassez, em prol da consolidação das fronteiras do gozo no consumo e na acumulação de moeda.

A realização do desejo do Outro do capital, ou seja, a busca incessante por mais-valia, faz com que os sujeitos da sociedade de produção em massa reprimam o caráter de subsistência do trabalho material, transferindo para o consumo o sentido de seu posicionamento econômico. Através do consumo, esses sujeitos gozam instantaneamente e indiferentemente, com a liberdade de quem se estabelece no cerne do fetiche de quem sabe, mas finge não saber, que dedicam uma parcela enorme de sua vida a inquietar uma sofreguidão material que nada tem de objetiva e que, na realidade, os condiciona a serem reprodutores de um desejo alheio.

Esperamos que esse trabalho tenha causado um incômodo. Que ele tenha, mesmo que num átimo, posto em cheque o imaginário de racionalidade, naturalidade e sanidade das nossas ações econômicas. Mais do que isso, esperamos ter indicado que a economia convencional, com seu inquestionável rigor científico de extrema sofisticação, parte de um momento de consciência fetichista e determinado em outro arranjo lógico, logrando o desenvolvimento “ótimo” de um discurso articulado em uma outra cena, cena essa que ela ignora e, por ignorá-la, fantasisticamente a reproduz.

A possibilidade de superarmos o problema econômico tem de passar por solaparmos as bases simbólicas de sua reprodução, bases essas que, como vimos, se

iniciam nos nossos parâmetros de avaliação social, se estendem pela relação entre o trabalhador e o fruto de seu trabalho, passa pela indiferença interpessoal e culmina na alucinação do dinheiro, signo de valor e alegoria de uma sintomática “felicidade”⁸⁷. A possibilidade que a psicanálise oferece para tanto, sem dúvida, é o reconhecimento de que invariavelmente escaparemos da falta. Reconhecer isso significa reconhecer que, enquanto sujeitos de linguagem, sempre estaremos no limiar de uma ausência de sentido e que, assim, qualquer sentido prontamente estabelecido deve ser problematizado, em vez que visa cercear o desejo nas fronteiras de algum discurso. Se o desejo tem a disformidade do infinito, então não devemos, dele, ceder.

87 “Que outra coisa é apreensível no termo feliz senão, precisamente, a função que se encarna no mais-de-gozar?”
(Lacan 2008, p. 23)

Bibliografia

- ALTHUSSER, L (1985) *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- ARTOUS, A. (2006) *Le fétichisme chez Marx*. Paris: Éditions Syllepse.
- BENTHAM, J. (1979). *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural.
- CHAUI, M. (2001). *O que é ideologia?* São Paulo: Brasiliense
- DORAY, B. (1989) “Da produção à subjetividade – referências para uma dialética das formas”. in *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. (org.: Silveira, P. e Doray, B.) São Paulo: Revistas dos tribunais.
- DOSTALER, G. (2009). “Keynes and the love of money: The freudian connection”. *36th Annual Conference of the History of Economics Society*. June 26-29, University of Colorado Denver
- DUFOUR, D. (2005). *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- DUMONT, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- 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. (1999). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUD, S. (1996a). “Fetichismo” (1927) in *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. XXI, Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1996b). “O mal-estar na civilização” (1930) in *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. v. XXI, Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (2004). “Pulsões e Destinos da Pulsão” (1915) in *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago
- _____ (2011). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras

- FRIEDMAN, M. (1953). *Essays in Positive Economics*. Chicago: Chicago University Press.
- FROMM, E. (1962). *Conceito Marxista do Homem*, Rio de Janeiro: Imago.
- HIRSCHMAN, A. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press.
- JORGE, M. e BASTOS, F. (2009). “Trabalho e Capitalismo: uma visão psicanalítica” in *Trivium*. Ano I, Edição I, 2º Semestre de 2009. Rio de Janeiro.
- KEHL, M. R. (1999). “O Fetichismo”. in *Sete Pecados do Capital*. Org.: Sader, E. Rio de Janeiro: Record.
- KEYNES, J. M. (1984). “As possibilidades econômicas de nossos netos” in *Keynes*. Org.: Szmrecsámyi, T. São Paulo: Ática.
- LACAN, J. (2003a). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2003b). “Pequeno discurso no ORTF” in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2012). *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- 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.
- MARCUSE, H. (2001). *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra.
- MARX, K. (1962). “Manuscritos econômicos e filosóficos”. in *Conceito Marxista do Homem*. (org.: Fromm, E.), Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1988a). *O Capital: crítica da economia política*. v.1-5. São Paulo: Nova Cultural.
- _____ (1988b). *O Capital: crítica da economia política*. v.2-5. São Paulo: Nova Cultural.

- _____ (1989). “O trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana” in *Marx Engels*. Org.: Fernandes, F. São Paulo: Ática.
- NASIO, J. -D. et al (1995). *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar
- PASCAL, B. (1966) *Pensées*, Harmondsworth.
- PAULANI, L. (2005) *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo
- QUINET, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROUDINESCO, E. e PLON, M. (1998) *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROZITCHNER, L. (1989) “Marx e Freud: a cooperação e o corpo produtivo. A expropriação histórica dos poderes do corpo” in *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. (org.: Silveira, P. e Doray, B.). São Paulo: Revistas dos tribunais.
- SAFATLE, V. (2007). *Lacan*. São Paulo: Publifolha
- _____. (2008). “Por uma crítica da economia libidinal”. in *Cinismo e Falência da Crítica*. SAFATLE, V. P. São Paulo: Boitempo
- SAMUELSON, P. (1938). “A Note on the Pure Theory of Consumers’ Behaviour”. *Economica, New Series*, vol. 5, nº 17, p. 61-71.
- SILVA, F. L. (2012). *O outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- SILVEIRA, P. (1989). “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação”. in *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. (org.: Silveira, P. e Doray, B.). São Paulo: Revistas dos tribunais.
- SKIDELSKY, R. (2012) *How much is enough? : money and good life*. New York: Other Press.
- SMITH, A. (1988). *Investigação sobre a natureza das causas da riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultural.
- ŽIŽEK, S. (1996). “Como Marx inventou o sintoma?”, in *Um mapa da Ideologia* (org. Žižek, S.), Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

WEBER, M. (2001). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Centauro.

WEINTRAUB, E. R. (1995) Appraising General Equilibrium Analysis. *Economics and Philosophy*, n.1, p. 23-37.