

**50º Encontro Nacional de Economia
Fortaleza/CE
06 a 09/12/2022**

Daniel Pereira da Silva*

Uma proposta para a concepção e a formalização do sujeito econômico do capitalismo: entre o materialismo de Marx e a psicanálise de Lacan

Resumo: Associando psicanálise e economia política, o presente texto propõe uma forma de conceber como a lógica de reprodução capitalista produz tanto os sujeitos quanto os processos de subjetivação que suportam esse laço social. Para tanto, exploramos a homologia estabelecida por Jacques Lacan entre seu mais-de-gozar e a mais-valia de Marx. A partir dessa homologia, entendemos ser possível conceber a dialética presente nos primeiros capítulos de *O capital* como um movimento também significativo, no qual a contenção e negação fetichista das formas e conteúdos associados à mercadora constrói o espaço de possibilidade de razão e sujeição, implicado em uma série de processos de subjetivação, sem os quais o capitalismo seria humanamente impossível.

Palavras-chave: Sujeito, Fetiche, Capitalismo, Psicanálise, Materialismo

Abstract: *This paper relates psychoanalysis and political economy to propose a way to conceive how the logic of capitalist reproduction produces both the subjects and processes of subjectivation that sustain this social bond. To this end, we explore the homology established by Jacques Lacan between his plus-enjoyment and Marx's surplus-value. Based on this homology, we understand that it is possible to conceive the dialectic constituted in the first chapters of Capital also as a movement of signifiers, in which fetishist contention and negation configure the space of possibility of reason and subjection, entailing various processes of subjectivation, without which capitalism would be humanly impossible.*

Keywords: *Subject, Fetish, Capitalism, Psychoanalysis, Materialism*

Área ANPEC: Área 2 - Economia Política

JEL: P16 (Capitalist Systems - Political Economy)

* Professor da Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado (FECAP) e Doutor em Economia pelo Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (IE-UNICAMP). Contato: danielpsilva@hotmail.com

1 – Introdução

"amai ao próximo como a ti mesmo". Imperativo impossível de cumprir, não tanto pelo "próximo", mas pelo "como a ti mesmo", pois há um abismo intransponível entre "ti" e "mesmo". No cerne do que seria o "a ti mesmo", que poderia ser tornado como a "essência" do eu, como suporte do "a ti mesmo", não se encontra uma identidade ontológica, mas um conflito, uma divisão, uma falha. Diria Marx, luta. (Góes, 2008, p. 35)

O presente trabalho propõe formalizar uma noção de sujeito e sujeição da sociedade capitalista. Para tanto, lançamos mão de duas referências teóricas. A primeira, e mais importantes delas, é a crítica da economia política de Karl Marx (1818-1883). Da obra marxiana, sobretudo de *O capital* (Marx, 1988), tomaremos as condições de reprodução do capitalismo como sendo também condições dos sujeitos que são efeito desse laço social. A segunda referência é psicanalítica, uma vez que propomos que a psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) e, mais ainda, Jacques Lacan (1901-1981) nos possibilita estudar os processos de subjetivação que essa organização econômica obriga.

A questão que nos guia é: de que maneira o capitalismo engendra sua reprodução subjetiva, de modo a fazer criar uma forma específica de sujeição dá suporte a esse social. Nossa hipótese, vale dizer, é que tomar o fetiche como sendo o *modus operandi* que organiza a subjetividades no capitalismo nos possibilita abordar as condições sujeição implicadas nesse laço social. De maneira importante, poremos destaque sobre a consciência de si (o eu) e dos outros, a fim de abordá-las como produtos da ordem material capitalista.

Nos trabalhos de Marx, a busca por uma noção de sujeito, ou seja, a forma de ser que é fruto das relações sociais, pode resultar em certa frustração - sobretudo se quisermos apreender uma noção de pessoa distinta do **indivíduo** do liberalismo. O humano – tantas vezes tratados como “o homem”, nos textos marxianos – aparece em reiteradamente como suporte performático das relações sociais nas quais atua.

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

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

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

Trata-se de uma orientação metodológica, percebamos. Esse enfoque nos conduz pelo caminho de inquirir os sujeitos a partir das condições materiais que produzem sua forma específica de razão, que engendram uma bem determinada mentalidade, que condicionam um devir à existência. Nesse ponto, abrimos espaço para alinhar à noção de sujeito e de sujeição no capitalismo uma categoria marxista também pouco explorada: a do fetichismo. A possível ausência de protagonismo do fetiche em diversas leituras de Marx talvez possa ser explicada, justamente, pela necessidade de se conceber um método a partir do qual podemos fazer pervasivos os efeitos do fetichismo na organização capitalista¹.

1 Fleck (2012, p.142) argumenta que 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

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

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

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

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

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

Para avançar nas possibilidades epistemológicas abertas por tal articulação entre a psicanálise e o marxismo, proporemos um modo específico de leitura dos primeiros capítulos de *O Capital*. A especificidade a que nos referimos, no entanto, não rompe com o método que configura o cerne do exercício crítico marxiano, isso é, o de dissecar o capitalismo desde as suas condições históricas por meio de uma dialética que, para tanto, só pode ser materialista.

Sendo assim, (1) assumimos, um a um, os pares dialéticos da lógica das formas e seus conteúdos, qual proposto por Marx nos primeiros capítulos de *O capital* e examinamos cada um desses pares tomando-os pelo movimento que Hegel e, depois, Marx chamam de *Aufheben* (ou *Aufhebung*) que significa aquilo que é *contido* e, simultaneamente, *negado*; de modo que se e instala uma contradição na diferença dos pares perscrutados². (2) Estendemos o exame para os efeitos dessas contradições dialéticas sobre sujeição, tomando-as como suportes do devir capitalista, exatamente por comportarem os processos de subjetivação que produzem os sujeitos desse laço social. (3) Faremos o fetichismo tomar, então, sua devida magnitude, tendo em vista que ele se constitui como sendo a maneira objetiva pela qual subjetivamente as formas e conteúdos do capital são contidos e negados na produção reiterada de mais-valia, inclusive em seu homólogo psíquico, o mais-de-gozar.

2 – Linguagem e materialidade em Marx

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

excrecência que poderia, muito bem, não estar aí”

2 Ver Marx e Engels, (2007, p. 548 e 549, nota 16, nota dos tradutores)

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

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

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

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

Do exposto, o sujeito marxiano deve fazer consciência por meio da matéria, em oposição àquela consciência pura e íntegra do liberalismo. E, nesse ponto, encontramos, em Marx, a concepção de um elemento que terá lugar central no nosso trabalho: a **linguagem**. Em *A ideologia alemã*, Marx escreve:

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

Linguagem é materialidade para Marx. Contudo, não é na *Ideologia alemã* que Marx introduz a linguagem em sua relação com o sensível e a consciência. Já nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* a linguagem consta como uma condição e um resultado da concepção do sujeito em sua relação com o outro. Ali, Marx escreve que o “elemento do próprio pensar, o elemento da externalização da vida do pensamento, a **linguagem**, é de natureza sensível.” (Marx, 2004, p. 112, grifos do original). Por ser a materialidade do sensível, a linguagem media, objetivamente, o sujeito e a natureza, o ser e o real - inclusive o real de si e do outro. Marx, nesses termos, nos permite pensar a que linguagem é tanto o **efeito** da descentralização do sujeito no laço social, quanto **meio** pelo qual essa descentralização atua sobre a constituição da forma psíquica do sujeito. Por conta da linguagem,

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

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

3 - A semântica da subjetivação

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

O que se faz necessário, então, é que apresentemos nesse trabalho uma maneira de abordar a linguagem de forma materialista. Para alcançarmos tais fins, a psicanálise lacaniana nos oferece duas condições centrais. A primeira delas é que, para Lacan, o sujeito emerge como efeito da linguagem. A segunda é a de que o significante³ é, nas palavras do próprio Lacan: “a matéria que transcende como linguagem” (Lacan, 2003, p. 216).

Começamos por dizer que a indagação sobre a realidade tem de recorrer a significantes que deem conta de produzir sentido; significantes, esses, que são possibilitados, relacionados e organizados no laço social. A psicanálise de Lacan é compatível com o materialismo, justamente, porque concebe o sentido como aquele propiciado por um sistema material de significantes, relacionados, uns aos outros, de acordo com o laço social (Lacan, 2003, p. 154 e 155).

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

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

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

Pensemos num sujeito que profere “eu sou homem, casado, pai, professor, são-paulino, de esquerda,...”. Percebamos duas condições dos significantes que intervêm para dar sentido ao que viria ser esse “eu”. Primeiro, tais significantes não têm sentido absoluto, senão que seu valor de significação somente se institui pela relação que estabelecem com outros significantes. Segundo que os significantes dessa cadeia de significação – {homem, casado, pai, professor, são-paulino, de esquerda,...} – de forma alguma são aleatórios, senão que apontam para o que Lacan denomina de **ordem simbólica**. A ordem simbólica é uma forma específica de organizar a estrutura sociolinguística que constitui *a priori* as coordenadas de toda a experiência possível. Ela conforma a lógica que compõe a diferença entre os significantes mobilizados para fazer sentido, estabelecendo uma matriz de socialização.

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

O segundo caso está relacionado como a abordagem lacaniana do significante, aquela que estabelece que o sentido é obtido pelo escorregar de um significante a outro que, organizados em cadeia,

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

conformam a ordem simbólica. A pergunta que deve ser feita nesse ponto é: esses significantes são organizados por quem? Em nome de quê? Nesse sentido, escreve Lacan que “[p]ara demarcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal” (Lacan, 2008, p. 17 e 18).

Esse “mercado” que existiria no campo do Outro faz analogia, no *Seminário 16*, a essa ordem simbólica, no sentido de que ela implicaria em uma determinada forma de articular significantes. Quer dizer que, histórica e materialmente, os modos de dar sentido para o que quer que seja – o eu, o outro, o “isso”, o desejo, etc. - não são completamente discricionários, senão que são sempre atravessados por uma forma de organização de significantes previamente possibilitada e oferecida pela materialidade do laço social.

Percebamos que a consciência de si, e de qualquer coisa, é inescapavelmente uma consciência alienada na materialidade do significante, materialidade que organiza a ordem simbólica. Aí, a razão surge como ideológica, como um sintoma que conserva e reproduz o laço social preestabelecido. O pensamento é colocado, assim, não como princípio, mas como efeito. Isso faz com que todo o sentido – e, logo, toda a consciência - seja possibilitado pelo devir histórico e material que articula a ordem simbólica.

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

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

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

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

Valor → {ócio ; igualdade ; comunidade ; indispensabilidade ; ...}

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

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

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

Nesse contexto teórico, Lacan inventa um artifício analítico para abordar a negatividade da incontornável incompletude. Esse objeto faltante ele denomina de **objeto a** ou de **mais-de-gozar**. O objeto *a* é a formalização do impossível da falta. É aquele que causa no sujeito um desejo incessante, uma alteridade sempre incompleta. Por ser um elemento negativo, de função lógica, o objeto *a* existe por seu

efeito: o de implicar um carecimento inescapável e, logo, na sina de termos de inventar um modo específico de existência. É desse modo que, funcionando como a ausência lógica que implica no desejo, o objeto *a* faz com que o carecimento inescapável **reproduza a organização material**, uma vez que ele nos obriga a um fracasso, a descobrir que “não era isso” e a ter de continuar preenchendo a existência com o sentido oferecido pelo laço social.

O desejo surge assim como causado por essa ausência estrutural. Se quisermos agora admitir que o conceito de necessidade historicamente determinada pertence ao registro do desejo, então nos parece que essa empreita deve passar pela forma da qual o objeto *a*, a causa do desejo, está posicionado em relação à materialidade.

Nossa proposta de inconsciente político: a materialidade da sujeição

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

$$a \Rightarrow S_1 \rightarrow \begin{matrix} \$ \\ \uparrow \\ \{S_2; S_3; S_4; S_5; \dots\} \end{matrix} \Rightarrow a$$

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

Por definição, os significantes que organizam o Saber, $\{S_2; S_3; S_4; S_5\}$, estão numa relação de diferença um com o outro, de maneira que S_2 só pode ser significante na medida de sua diferença com S_1 e com os demais S_3, S_4, S_5 . O que propomos são duas condições sobre a diferença significativa. A primeira delas é que essa diferença se dá por um movimento no qual um significante dialeticamente **contém e nega** o outro. Em segundo lugar, **o caráter da negação** nessa dialética significativa deve ser observado, porque ele conferirá a lógica de subjetivação do laço social.

Em outras palavras, é essa falta que comanda a ordenação significativa, determinando a possibilidade de produção de sentido e reproduzindo o objeto *a*, como um excedente negativo, uma perda que incita a uma nova repetição, à reiteração do discurso. O objeto *a* consiste, assim, na inovação lacaniana sobre a sujeição, exatamente por ser, em sua ausência, **causa e efeito** do laço social. Nesses termos, a consciência livre, marca da constituição do indivíduo liberal, é invertida em **inconsciente político**: inconsciente, porque o sujeito é um produto de cadeias significantes que lhe escapam profundamente; político, porque essas cadeias são organizadas no laço social e, dessa forma, têm como base e possibilidade a organização material historicamente estabelecida e condicionada pela ação concreta dos próprios sujeitos em sua coletividade.

Nosso objetivo se faz, portanto, o de examinar a lógica das formas do laço social do capital, a fim esboçar a falta que estrutura esse laço e as condições que o capitalismo impõe à sujeição.

A dialética da razão fetichista

Nessa seção, carregaremos o instrumento analítico proposto na seção anterior para o exame de uma forma específica de sujeição, aquela exigida pelo laço social capitalista. Para tanto, resgataremos em *O capital* (Marx, 1988) a lógica das formas e conteúdos materiais que propiciam a reprodução capitalista, entendendo que essas condições devem comandar também a subjetivação daqueles que se concebem no capitalismo.

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

Não à toa tomaremos a mercadoria como significante que, em sua demanda de sentido, deflagra a lógica do discurso capitalista e a subjetivação que ele obriga. Essa decisão, na verdade, parece-nos ter sido tomada, antes, pelo próprio Marx, que inicia sua investigação do capitalismo, em *O capital*, pela análise, justamente da forma mercadoria. A resposta do “o que é mercadoria”, aliás, não se mostra simples. Para dar conta dessa tarefa, o que Marx empreende é uma verdadeira decomposição da materialidade da mercadoria, é a localização histórica dessa forma social.

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

mercadoria {bem, utilidade, necessidade, consumo, gozo}

A cadeia de significação acima, de alguma maneira, cumpre sua função. Todavia, Marx não fornece uma resposta simplesmente plausível à questão de o que é mercadoria. Antes, o método de Marx o leva a ampliar a pergunta para algo da seguinte forma: **e antes de tudo**, o que é mercadoria? A resposta que advém daí é a de que a “mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa” (Marx, 1988, p. 45).

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

mercadoria {valor de uso}

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

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

Caracterizemos, então, o valor de troca. Primeiro, e de maneira importante, o valor de troca não é um atributo físico do bem, mas uma condição social da mercadoria. Enquanto valor de troca, a mercadoria é concebida em um arranjo subjetivo de sociabilidade. Uma mercadoria terá valor de troca na medida em que, nas mãos daquele que a porta, ela carregar a potencialidade de ser desejada por terceiros. Enquanto fruto do trabalho, a mercadoria ata a lida de um aos desejos do outro. Em segundo lugar, o valor de troca é uma condição quantitativa. Ela compreende os termos pelos quais os bens são trocados.

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

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

mercadoria {valor de troca ; valor de uso}

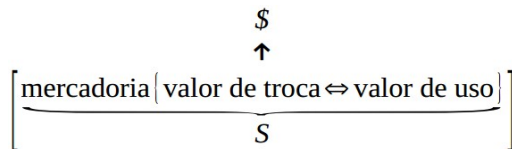
Mas esse ordenamento não é simplesmente o arranjo simbólico de significantes independentes. Isso sim, o valor de uso é **base e possibilidade** do valor de troca. Ou seja, um bem só pode ter valor de troca se possuir valor de uso a outra pessoa. Nesse sentido, o valor de troca **contém** o valor de uso.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

Com vimos, o valor de uso é uma característica que advém da qualidade física do bem. Diferentemente, o valor de troca pressupõe os termos quantitativos pelos quais a troca se efetiva. O sentido da mercadoria, então, deve equiparar quantitativamente mercadorias que precisam ser diferentes em suas qualidades. Nesses termos, se a troca ocorre é porque as diferenças contidas nas mercadorias foram **renegadas a um resto não simbolizado**, de modo que, assim, uma igualdade possa se estabelecer. A lógica de significação da mercadoria é melhor representada por⁴:

mercadoria {valor de troca ⇔ valor de uso}

Reparemos que a transformação de qualidades distintas em quantidades equiparáveis não é possibilitada por uma condição intrínseca dos objetos. Ela é, isso sim, um movimento de abstração. **Sendo assim, há a exigência de uma configuração subjetiva particular para essa abstração se realizar.** Podemos dizer que 1 *quarter* de trigo é igual a x de graxa de sapato porque existe uma modalidade específica de negação das diferenças e de estabelecimento de equivalências no capitalismo, modalidade essa que exige uma redução da importância simbólica das diferenças qualitativas e a elevação dos termos abstratos que proporcionam o estabelecimento de igualdade quantitativas. É sob tais condições que o arranjo significativo por trás da mercadoria promove quantidades em prejuízo de qualidades.

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



Esse esquema representa o arranjo significativo do sentido da mercadoria. Nele, a ordem simbólica (S) aparece como aquela na qual o significativo mestre (mercadoria) demanda sentido dos significantes que reproduz na sociabilidade do capital ({valor de troca ⇔ valor de uso}). A partir desse arranjo de

4 Utilizaremos o símbolo ⇔ (se e somente se) para representar o movimento de contenção e negação do primeiro termo pelo segundo.

linguagem, o sujeito (\$) surge como efeito. Em nossa análise, uma primeira condição da sujeição capitalista se revela.

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

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

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

O indivíduo: heteronomia e indiferença

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

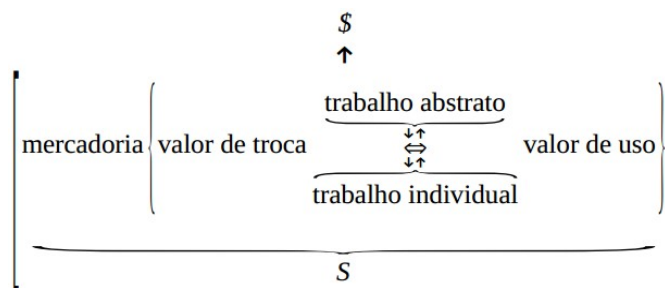
A análise acima deixou ao menos uma dúvida em haver, se o nosso intuito é compreender a subjetivação nas sociedades capitalistas: o que há de específico na transformação de qualidades em quantidades nessa organização social? Essa questão é central no primeiro capítulo de *O capital* (Marx, 1988): como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

A mercadoria é concebida em uma sociedade de extrema divisão do trabalho, em que os trabalhadores estão desprovidos dos meios de produção e que se submetem ao assalariado como forma de obter os recursos necessários para a subsistência. Assim posto, o trabalho se faz social e **heterônomo**. “Deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho” (Marx, 1988, p. 47). Portanto o que é comum nas diferentes mercadorias é o fato de terem sido geradas por alguém que empregou seu tempo de vida em trabalho. É nesse elemento que Marx encontra a possibilidade de se atribuir um valor comum para diferentes mercadorias: no tempo de trabalho despendido em sua produção.

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

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

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



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

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

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

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

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

202), uma vez que o lugar do trabalho nesse laço social é preenchido pelo imperativo da existência material.

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

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

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

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

Ademais, por esses meios podemos, inclusive, desdobrar a afirmação de Marcuse de que “na produção capitalista, a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta” (Marcuse, 2001, p. 20). Acrescentar ai que a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta **a partir da conformação de sujeitos indiferentes uns aos outros.**

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

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

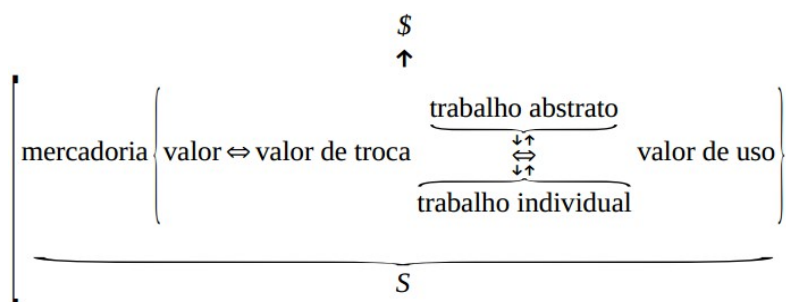
Se somos divididos pela história, então o que o capitalismo faz, desmentindo tais condições, é negar essa divisão e nos fazer indivíduos iguais em nossa autonomia e independência. Queremos dizer que o indivíduo é uma forma específica de alienação do sujeito no capitalismo. O indivíduo, essa **abstração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

O significante-mercadoria e a reificação do laço social

No século XVIII tudo começa a mudar sob as luzes da Razão e do Iluminismo. O mercado aparece como uma espécie de fonte da vida uma vez que as mercadorias parecem pulular em geração espontânea... a vida é deslocada do corpo do trabalhador para o produto de seu trabalho. O mercado ditará cada vez mais a nova ordem, a ordem "das mercadorias", como ordem universal, como a ordem natural das coisas. A vida troca de lugar... enquanto as mercadorias vivem, os homens morrem de fome, frio e solidão. O século XIX gritará promessas de paraísos na Terra, mas o século XX revelará o real das fantasias utópicas. (Góes, 2008, p. 107)

Todo um universo subjetivo e, logo, discursivo, é construído pela negação do tempo de trabalho social pelo valor de troca da mercadoria. Contudo, a dialética da mercadoria em Marx vai além: “Quando no início desse capítulo [...] havíamos dito: A mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso era, a rigor, falso. A mercadoria é valor de uso ou objeto de uso e “valor”” (Marx, 1988, p. 62). O que Marx quer fazer evidente, nesse momento de sua análise da forma mercadoria, é que o valor de troca também sucumbe à dialética, sendo contido e negado pelo significante “valor”.

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



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

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

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

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

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

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

Dinheiro e sujeição: a solução de compromisso do desejo

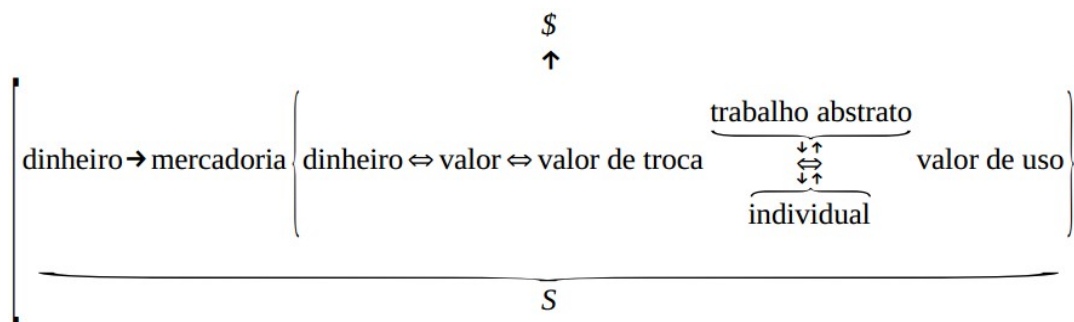
No capitalismo, o dinheiro sustenta essa promessa, a promessa de infinitude, na medida em que permite que se compre qualquer coisa desde que se tenha a quantidade necessária para pagar o limite imposto pelo preço. Não há qualquer entrave à operação da troca a não ser a posse de um bem... seria o dinheiro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

O passo adiante da dialética fundamental do capitalismo trata, exatamente, da ascensão do dinheiro. O dinheiro, é o equivalente geral das trocas que permite que a relação fundada na mercadoria se expanda indefinidamente pelo vínculo social. Para tanto, destaca-se do mundo das mercadorias esse equivalente geral, que passa a fazer concreta uma abstração, o valor.

A dialética desse movimento é profunda, porque o dinheiro, por conter o valor, acaba por carregar, toda a cadeia de sentido que envolve o sujeito e o objeto de seu trabalho no laço social. Mas o dinheiro não é a simples concretização do valor mercadológico, senão que ele é também a negação fetichista do valor. O dinheiro consagra que a relação de troca de mercadorias desiguais não apareça como a contabilização do tempo de trabalho socialmente necessário de produção. Ele cifra essa relação. “A denominação de uma coisa é totalmente extrínseca à sua natureza. Eu não sei nada sobre um homem sabendo que seu nome é Jacobus. Do mesmo modo, desaparece nos nomes monetários libra, táler, franco, ducado, etc., **qualquer vestígio da relação de valor**” (Marx, 1988, p. 90, grifo nosso).

O dinheiro, nesses termos, surge como um signo que cristaliza e renega o conteúdo contraditório da relação social fundamentada na mercadoria. E o faz dialeticamente contendo o valor, mas negando-o por

meio de uma aparente independência dele. O dinheiro aparece não só como unidade contábil e concreta do valor, mas “como se o dinheiro já fosse, em sua realidade material imediata, a incorporação da riqueza” (Žižek, 1996, p. 314). Buscamos dar conta dessa articulação significativa no esquema abaixo:



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

Por um lado, se o dinheiro é a forma de valor em si, se ele aparece como princípio do valor, então encontramos lugar, aqui, para localizar os efeitos da distinção entre a essência do valor (tempo de trabalho abstrato) e a aparência do valor (o preço, a cifragem do valor pelo dinheiro). Além disso, assumindo esse lugar de signo do valor, o dinheiro logra construir uma realidade subjetiva que subverte as condições materiais, se posicionando como uma forma vazia e principal. Temos, então, essa condição da sujeição capitalista:

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

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

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

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

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

O dinheiro é, enquanto solução de compromisso, uma forma acabada que “confraterniza impossibilidades” (Marx, 2004, p. 159). E, mais do que isso: “[é] exatamente essa forma acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias **que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados**” (Marx, 1988, p 73, grifo nosso). Não que a consciência do dinheiro como valor seja uma falsa consciência; ela é a consciência real do capitalismo, no sentido de ser a aparência que realiza, que reproduz, que dá consistência ideológica à essência desse laço social.

Fetichismo: o modo de sujeição capitalista

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

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

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

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

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

A essência sustentada pela realidade dessa aparência é a de que, fingindo não saber, os sujeitos reproduzem, em ato, o que efetivamente não sabem: o arcabouço significativo que possibilita o capital. Como escreve Marx: “Em sua perplexidade, pensam os nossos possuidores de mercadorias como Fausto. **No começo era ação.** Eles já agiram, portanto, **antes de terem pensado**” (Marx, 1988, p. 80, grifos nossos). O fetiche, então, é a modalidade da denegação capitalista, é a solução de compromisso das contradições do capital, solução essa que aparece como um fingir-não-saber para daí **agir** no modo “como-se-fosse”. Dessa forma, se reproduz a essência capitalista. E é por meio desse ato, que se estabelece o arranjo significativo material que, por sua vez, determina as condições da sujeição.

Na dialética marxiana do primeiro capítulo de *O capital*, o fetiche é a síntese, a forma de existência **do** capitalismo e **no** capitalismo. Ele modela as relações econômicas e sociais das pessoas. É a partir de sua lógica que se articula, para os sujeitos, a possibilidade do pensável e sensível nesse laço social. Mais do que isso, o que Marx evidenciou na formulação do fetiche capitalista é que a negação das condições

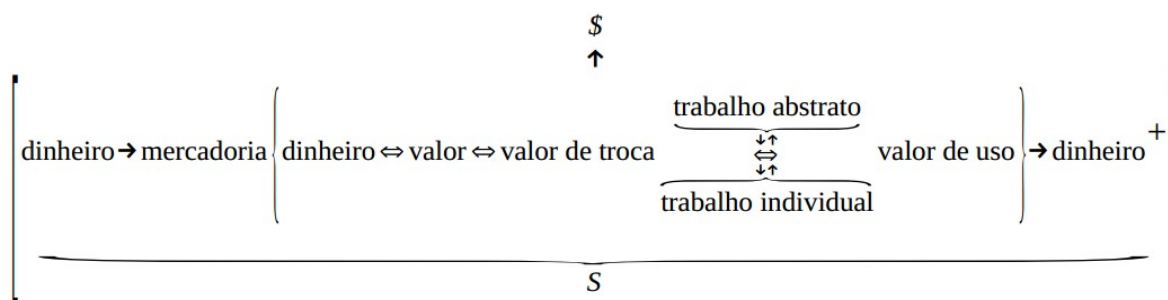
lógicas da existência do capital - ou seja, de um determinado arranjo simbólico inconsciente - é fundamental para que a organização desse laço social se mantenha e se reproduza. Trata-se de uma negação da negação, uma vez que o fetiche é a forma de o capital desmentir a série de negações que o possibilita.

A mais-valia: a modalidade da falta no capitalismo

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

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

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



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

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

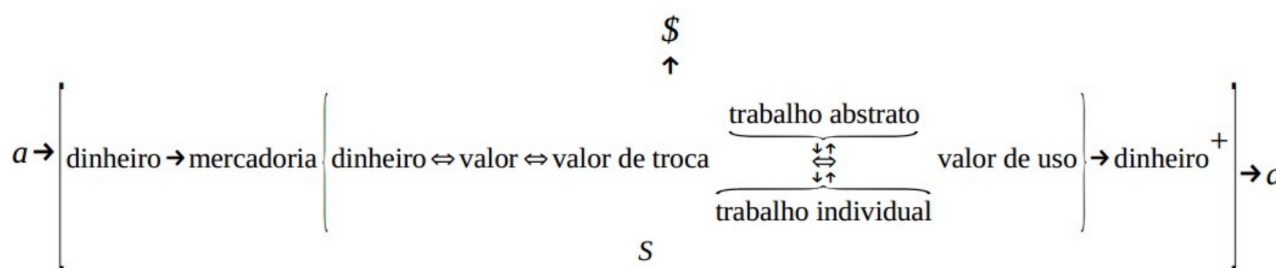
Chegamos, aqui, a um ponto central do nosso trabalho: a **homologia** estabelecida por Lacan entre a mais-valia de Marx e o seu mais-de-gozar, o objeto *a*. Em seu seminário de 1968 e 1969 Lacan declara:

Recorrerei a Marx, cujo dito tive muita dificuldade de não introduzir mais cedo, importunado que sou por ele há muito tempo, num campo em que, no entanto, ele fica

perfeitamente em seu lugar. É de um nível homológico calcado em Marx que partirei para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a*. (Lacan, 2008, p. 16)

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

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



Vimos até aqui que a mercadoria exige esse arranjo fetichista dos significantes que, na dialética de contenção e negação dos sentidos fundamentais da sociedade capitalista, produz um sujeito, \$, cuja subjetivação é, de antemão, condicionada. Queremos dizer que, do lugar do capitalismo, não é possível pensar, saber, ou existir de qualquer forma, senão que essas expressões estão encerradas de antemão pelas condições materiais do capital, ou seja, o de sua reprodução ampliada $D \rightarrow M \rightarrow D'$, que tem na ordem simbólica capitalista, *S*, sua correspondência subjetiva.

No que avançamos agora é posicionar a mais-valia nesse esquema de reprodução. A mais-valia deve constar nas duas pontas do arranjo marxiano, porque a sua existência como resto negativo (mas historicamente posicionado) implica em uma modalidade específica de repetição, de reprodução, uma vez que significa, em sua essência, uma falta insuperável, uma diferença absoluta que estrutura a sociedade e, nela, todas as possíveis formas de assujeitamento. Ora, posta assim, a mais-valia localiza o objeto *a* lacaniano, uma vez que, pela modulação de sua ausência, comanda a forma específica da falta que move o laço social.

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

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

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

O imperativo de geração de mais-valia é pervasivo e absolutamente totalizante. Eles nos convoca a, **em todos os sentidos**, promover o acréscimo dessa diferença absoluta, inclusive se o sentido em questão

é o sentido de si. E essa convocação passa por fantasiar uma inversão. Ora, se o capital pode ser sujeito, por que o sujeito não pode ser capital? Por que o sujeito não pode buscar, ele mesmo, uma fantasia de autorrealização e de autovalorização? Por que ele não pode se apropriar de mais valor, nos termos do laço social do qual é efeito?

São vários os ideários que remontam ao que aqui nos referimos, isso é, à narrativa do sujeito como capital: o “capital humano”, o “empresário de si”, o “*self-made man*”, etc. Essas figuras contemporâneas mostram uma faceta da subjetivação capitalista que caminha na direção de posicionar todos os sujeitos como indivíduos igualmente livres, independente, autônomos e capitalizados. A questão que se põem é: **como é possível capitalizar aqueles que não têm capital, ou seja, que não detêm comando do valor que se valoriza?** Ora, desmentindo essa limitação essencial, fazendo parecer que a força de trabalho é capaz de produzir mais valores para o próprio trabalhador. O salário, nesses termos, aparece como o rendimento advindo da força de trabalho, e não o preço pago por sua expropriação.

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

O capitalismo, com seu modo de produção baseado na produção de um excesso - excesso que deve ser gasto no mais curto intervalo de tempo possível, para que maiores quantidades desse excesso sejam produzidas e a seguir consumidas -, estrutura-se em torno da promessa de um gozo sem limite. Quais são os corpos que suportam esse gozo, efeito da produção incessante de um excesso? Os africanos... a África, o Oriente Médio, as favelas do Rio de Janeiro, a periferia das cidades latino-americanas. (Góes, 2008, p. 39)

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

Significa dizer que as condições estabelecidas historicamente fazem com que o capital somente se reproduza subjetivamente enquanto o mais-de-gozar for a mais-valia; que, por sua vez, é sintomatizada pelo fetichismo da mercadoria e, logo, possibilitada por toda a teia inconsciente que articula o sentido do laço social. É por essa lógica, das condições fetichistas de negação e contenção de sentidos, que se produz a conformação de um espaço de possibilidade de sujeição. Como um efeito de antemão esmado, o sujeito aparece aí materialmente condicionado a uma estrutura de subjetivação e, logo, de razão. “*Penso, logo sou*” é posto, assim, sujeitado pela materialidade dos significantes da ordem simbólica capitalista.

Bibliografia

- BRUNO, P. (1975). “Psicanálise e antropologia. Os problemas de uma teoria do sujeito” in C. B. Clément, P. Bruno, e L. Séve (Eds.), *Por uma crítica marxista da teoria psicanalítica*. Lisboa: Estampa.
- GÓES, C. (2008). *Psicanálise e capitalismo*, Rio de Janeiro: Garamond.
- LACAN, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.

- MARCUSE, H. (2001). *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra.
- MARX, K. (1988). *O capital: crítica da Economia Política*. Livro 1, tomo 1. São Paulo: Nova Cultural.
- _____ (2004). *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K., e ENGELS, F. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.
- SAFATLE, V. (2006). *A Paixão do Negativo: Lacan e a Dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- TOMŠIČ, S. (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso.
- ŽIŽEK, S. (1996). “Como Marx inventou o sintoma?” in ŽIŽEK, S. (org) *Um mapa da Ideologia*, Rio de Janeiro: Contraponto.