

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Vinicius de Azevedo Silva

**Inconsciente \$.A.:
a encarnação dos significantes-mestres do capital**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Vinicius de Azevedo Silva

**Inconsciente \$.A.:
a encarnação dos significantes-mestres do capital**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para a obtenção do
título de MESTRE em Psicologia Social pela
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
sob a orientação do Prof. Doutor Raul Albino
Pacheco Filho

SÃO PAULO
2009

Banca Examinadora

A Jovita e a Lorena,
com amor,
sempre.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho, por apostar desde o início na realização deste trabalho, com rigor teórico e companheirismo.

Ao Prof. Dr. Fernando Carlos Santaella Megale, por sua imensa colaboração e amizade nos últimos anos.

Ao Prof. Dr. Paulo Argimiro da Silveira Filho, por instigar-me nesta jornada e ajudar-me a transpor vários obstáculos.

Ao Prof. Dr. Oscar Angel Cesarotto, pelas férteis contribuições no Exame de Qualificação.

A Profa. Dra. Maria Lúcia de Araújo Andrade, referência sempre presente em meu percurso na Psicanálise.

A Ana Paula Musatti Braga, pelas intervenções imprescindíveis neste trabalho.

Aos colegas do Núcleo Psicanálise de Sociedade do Instituto de Psicologia da PUC, que muito me ajudaram e motivaram.

Ao corpo docente do Programa de Psicologia Social da PUC, em especial à Profa. Doutora Fulvia Maria de B. M. Rosemberg, Profa. Doutora Mary Jane Paris Spink, Profa. Doutora Miriam Debieux Rosa e ao Prof. Doutor Salvador Antonio M. Sandoval, os quais muito contribuíram neste trabalho.

A Marlene Camargo, pela inestimável ajuda.

Ao CNPQ, pelo financiamento desta pesquisa.

RESUMO

SILVA, V. A. *Inconsciente \$.A.: a encarnação dos significantes-mestres do capital*. São Paulo, 2009. 67 f. dissertação de mestrado - Instituto de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre algumas articulações entre o inconsciente e o capitalismo e pensar nas consequências dessa relação para o sujeito.

Trabalhamos com a hipótese de existir uma homologia entre a forma-mercadoria em Marx e a citação lacaniana de que um significante apresenta o sujeito para outro significante. Concluimos que, do ponto de vista estrutural, o sujeito está para a mercadoria assim como o significante está para o capital. Vimos como a forma-mercadoria, por meio do fetiche, interpela o sujeito inscrevendo nele os significantes do capital. Lembramos que forma-mercadoria é também a forma da “mercadoria força de trabalho”, portanto se materializa no corpo e na psique dos sujeitos, podendo retornar inclusive como sintoma. Finalmente, vimos como a ideologia constitui e se atualiza no ato. Agimos como fetichistas na prática, a despeito do que sabemos. Ao fazê-lo, acreditamos. Dessa forma, a dimensão ideológica, que já estava estruturalmente presente, pode ser expressa.

Palavras-chave: sujeito, mercadoria, fetiche, ideologia, trabalho e sintoma.

ABSTRACT

SILVA, V. A. *Unconscious Corp.: the incarnation of the master-signifiers of capital*. São Paulo, 2009. 67 f. master's thesis - Instituto de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

This paper intends to reflect upon some connections between the unconscious and capitalism and to ponder over the consequences of such correspondence for the subject.

We worked with the hypothesis of an existing homology between Marx's commodity-form and the Lacanian quotation in which the signifier introduces the subject to another signifier. We concluded, from the structural point of view, that the correspondence between the subject and the commodity is the same as that between the signifier and the capital. We saw how the commodity-form, by means of fetish, interpellates the subject, inscribing in it the signifiers of capital. We point out that commodity-form is also the form of "workforce-commodity", therefore it materializes in the body and in the psyche of the subjects, possibly coming back as a symptom. Finally, we saw how ideology constitutes and gets updated in the actions. We behave as fetishists in the practice, despite what we know. By doing so, we believe. Thus, an ideological dimension that was already structurally present can be expressed.

Keywords: subject, commodity, fetish, ideology, work and symptom.

Sumário

Introdução	9
1. O sujeito do inconsciente	15
1.1. O inconsciente freudiano... ..	16
1.2. ... E o sujeito lacaniano	18
2. O capital e o discurso do mestre de Lacan	25
2.1. Sujeito e discursos	25
2.2. Estruturalmente, o sujeito está para a mercadoria assim como o significante está para o capital	26
2.3. Lacan e o discurso do mestre	33
2.4. Dois lugares na teoria dos discursos de Lacan: trabalho e produção	39
3. Da forma-mercadoria à fantasia ideológica	44
3.1. A dialética da forma-valor e o equivalente geral	44
3.2. O fetichismo da forma-mercadoria e sua inscrição no sujeito	51
3.3. Do inconsciente da forma-mercadoria ao sintoma social	54
3.4. A fantasia ideológica	59
Conclusão	63
Bibliografia	65

Introdução

O interesse por este trabalho surgiu em resposta ao meu percurso profissional como consultor de empresas e o decorrente contato com os executivos clientes. Chamou-me atenção a disparidade dos discursos desses profissionais quando em grupo, se comparados ao desabafo a dois, num tom quase confidente. No primeiro caso, o discurso frequentemente diz respeito à própria pessoa, é quase sempre sobre o que fez, dificuldades que superou, oportunidades etc. Enfim, um discurso narcisista, não só no conteúdo, mas também na animação, vibração e entonação de voz. Mas essa vontade e vibração comumente cedem lugar a um lamento, um certo “não é bem assim...” em outro momento mais reservado, num almoço, ou mesmo num rápido cafezinho. Assim, junto ao meu trabalho de consultor, comecei também a exercer a posição de ouvinte. Passei a escutar sobre um outro lado que é escondido, subterrâneo, do qual as pessoas não gostam de falar, mas ao mesmo tempo precisam desabafar. É um lado de sofrimento, de pesar, de enxergar na dor do colega ao lado o seu destino. Taquicardia, stress, interferências do trabalho na vida familiar – não importa a qualidade do sofrimento, só a certeza de que ele sempre vem. E aqui há uma negação: “Sempre vem para os outros, talvez não venha para mim, não quero pensar sobre isso”.

A frequência e intensidade crescente dos lamentos tornam impossível ignorar esse fenômeno. Observava o trabalho da área de Recursos Humanos em tentar amenizar isso ao mesmo tempo em que, por outro lado, perversamente exigia o máximo desse profissional. Diretores e gerentes frequentemente reclamam de um mal-estar que é claramente associado ao trabalho. Apontam, sem perceber, um descompasso entre a almejada posição imaginária do profissional bem-sucedido e um certo dizer que insiste em aparecer nos chistes, nos atos falhos etc., chegando até a se inscrever no corpo para marcar que algo não vai bem. O que antes pareciam queixas localizadas, logo ganha a proporção de sintoma social. Por sintoma, entendo uma formação que se articula como metáfora de uma verdade inconsciente produzindo uma inscrição no campo do real. Resta ao sujeito apenas gozar com seu sintoma. O caráter social desse sintoma está no fato de que todos se articulam ao significante “trabalho”.

Essa situação não é narrada apenas com desconforto, mas também com satisfação, decorrente de uma posição egoica, narcísica, fálica, que traz sustentação, ainda que ilusória. E, por fim, é lugar de gozo, marcado pela repetição por não poder

dizer-se e que se volta contra o próprio sujeito. Volta como sintoma, se inscrevendo no corpo ou em suas relações.

Foi pensando no sofrimento desses executivos que comecei a delinear esta pesquisa. Este trabalho inicia-se com o intuito de levar a contribuição da psicanálise ao trabalhador. Busca pensar o que existe no mercado que faz com que ambientes distintos e desconexos entre si produzam sintomas tão parecidos.

Essa questão não é nova, mas raramente é abordada de frente. Na mairoria das vezes é trabalhada de forma mascarada pelo mercado sob a rubrica de “busca por qualidade de vida” ou “combate ao stress”. Basta levantarmos o número de reportagens de capa das principais revistas semanais sobre o assunto para observarmos quanto o tema ganhou destaque. São artigos que enfatizam o campo da medicina, de onde se originaram as primeiras abordagens, bem como o das ciências administrativas, esses os dois pilares do discurso hegemônico dentro das empresas. Mesmo no campo psíquico, as abordagens são frequentemente amparadas pelos conceitos de saúde e bem-estar. Reconheço a enorme contribuição da abordagem médica, ainda atual e atuante. Mas tentarei privilegiar uma ótica psicanalítica, sem deixar de lado importantes contribuições sociológicas.

A sociologia e a economia política já nos mostraram que a empresa é um espaço privilegiado para o embate de luta de classes, lugar onde os conflitos inerentes ao capital e ao trabalho ganham destaque. E a primeira questão que apareceu nesta pesquisa foi pensar sobre como o profissional inserido nessa dinâmica, sendo mesmo instrumento dela, é, inconscientemente, marcado nessa relação de amor e ódio com o trabalho. Tendo como moldura essa realidade, caminhei no sentido de pensar esse profissional primeiramente como sujeito desejante. E só então pensar como o desejo se articula com o mundo profissional do sujeito.

Num primeiro momento, percorri um caminho onde questões ligadas ao vínculo afetivo ganharam destaque. Comecei elaborando perguntas a partir de algumas constatações feitas por esses executivos. Como a empresa joga seduzindo esse profissional? Como ela se coloca perante o imaginário desse trabalhador, ora como provedora, ora como protetora? Como ela se articula com o eu ideal do trabalhador? São perguntas pertinentes para entender parte dessa construção imaginária que o sujeito desenha a partir de sua relação com a empresa. Trata-se de uma montagem narcísica sobre a qual o profissional fala “eu sou” a partir de um lugar. O seu sobrenome confunde-se com a empresa, e o crachá passa a ser sua identidade. É uma ilusão de

grandeza que quase sempre só é reconhecida depois da destituição do profissional de seu lugar. Raramente se trata aqui de alienação. É algo mais próximo do mecanismo da renegação: “Eu sei, mas mesmo assim...”. São questões primordiais ligadas à constituição do ser. Remetem ao narcisismo e a suas funções materna e paterna que marcam o modo de amar singular a cada sujeito. Sob essa ótica, o que está em jogo é quais são os vínculos afetivos (infantis) que marcam a relação dos profissionais com o mundo empresarial e quais identificações regem esse vínculo. Mas são também, não percamos de vista, questões que remetem à tradição sociológica como o fetiche (eu sei, mas mesmo assim...) e a alienação. Esses conceitos e suas articulações serão trabalhados no capítulo 3.

Cabia ainda perguntar sobre o que há nesse lugar que tanto atrai o executivo. Qual a força, o magnetismo desse lugar? Aqui surgiu algo que merece destaque: por que, mesmo ciente (ainda que parcialmente) de sua situação de mal-estar, o profissional insiste em ocupar esse lugar? Respostas que vão para um determinismo, como a força do mercado perante a qual não adianta ir contra, não satisfazem. Isso porque, no limite, o profissional defende esse lugar e briga por ele com todas as forças. Suas reclamações são quase sempre localizadas e raramente se voltam contra as regras do jogo. Assim, se por um lado há um certo esquecimento do sofrimento que o lugar pede, por outro, e isto vale ressaltar, há gozo. Lugar que é marcado pela repetição, satisfação e para o qual só há palavras vazias.

Por fim, aparecia outra construção imaginária fundada no saber da administração que dialoga com a montagem narcísica. Ela é escrita pela ideologia hegemônica do mercado e acaba por delinear um perfil profissional: uma pessoa proativa, com espírito de liderança, motivada, que gosta de desafios, assertiva, comunicativa, objetiva, interativa etc. A lista é extensa e pode ser facilmente encontrada nos livros de administração ou nas revistas voltadas para esse mercado, como Exame ou Harvard Business Review. Essas características constituem o ideal do eu do profissional (não necessariamente do sujeito, vale ressaltar). O empreendimento do trabalhador que busca se encaixar nesse perfil é uma tarefa árdua e exige alguns sacrifícios. O primeiro, mais visível e reconhecido, é a dedicação temporal a essa tarefa, o que implica renúncias como menos horas com a família, amigos, lazer, fins de semana etc. Existe todo um aparato nas empresas para minimizar esse fato: happy hour, festas de confraternização, viagens de incentivo com acompanhantes, premiações etc.

Mas há outro sacrifício de que pouco se fala, pelo menos diretamente. Trata-se

da violência da situação em que o sujeito tenta, a todo custo, se adequar a um perfil com algumas características que se opõem ao seu ser. Isso é sabido, embora não falado. Tanto que, antes de pensar em pessoas, a empresa desenha o perfil do profissional a ser contratado. E, uma vez na empresa, ele é “estimulado” a mapear, com o RH, seus pontos fortes e fracos e a desenhar um plano de carreira e autodesenvolvimento. Participa de cursos e é periodicamente avaliado. Mas nada garante o sucesso desse percurso, uma vez que o perfil do profissional desejado pela empresa pode mudar. Nesse movimento, o que era virtude pode passar a ser visto como incômodo. Por exemplo: uma gestão marcada por uma agressividade passa a querer posicionar-se de forma mais conciliadora. Mas a administração também responde a essa contradição e cria o conceito de liderança situacional, em que o profissional tem de ter discernimento e flexibilidade para responder a cada demanda com a justa postura. Novamente aqui o trabalhador encontra-se oprimido entre o que ele é como sujeito e o que se espera que ele seja como profissional.

Todas essas reflexões traziam um pouco de luz à questão, mas à medida que avançava, continuava insatisfeito por achar que o principal ainda não era abordado, mas quase somente o sintoma. Assim me vi compelido a marcar um distanciamento para repensar a pesquisa. Fui percebendo, aos poucos, o caráter universal da questão sobre o trabalho.

Todos os sujeitos, pelo menos no capitalismo, respondem a esse significante: o trabalho. Aqui aparece uma hipótese importante nesta dissertação: *o significante trabalho é um dos significantes-mestres que compõem o Outro de todo sujeito no capitalismo*. Não há como não responder a esse significante nesse sistema. Pode-se tentar esvaziá-lo ou negá-lo, não importa. Todos têm de prestar contas ao significante trabalho. Se a pergunta é universal, a resposta será singular, do sujeito. Mas não é uma resposta qualquer, na medida em que responderemos a uma pergunta iniciada pelo Outro. Acredito que isso traz consequências e nos permite ensaiar uma aproximação desse lugar do Outro no capitalismo com o conceito de ideologia.

Temos de ir devagar aqui e ressaltar um ponto importantíssimo: o que caracteriza o trabalho no capitalismo está para além do significante, está na mais-valia. Essa passagem será analisada cuidadosamente nos capítulos 2 e 3 desta dissertação.

Assim, movido por essas novas reflexões, passei a preocupar-me menos com a empresa e mais com o mercado e o sistema capitalista. Menos com o profissional e mais com todo e qualquer sujeito no lugar de trabalhador. Isso me possibilitou enxergar

estruturas até então impossíveis de visualizar por estar muito próximo a elas. E melhor articular conceitos pertencentes a campos tão distintos como o universal e o singular. Aproximações entre mercadoria e sujeito, e entre ideologia e fantasia, ganham um novo vigor aqui.

Decorre desse movimento uma sutil, mas fundamental modificação. Antes havia uma preocupação em entender como se constituía a relação entre o profissional e o seu trabalho na empresa, que acabava frequentemente produzindo um sintoma de mal-estar. O que se apresentava como problema da pesquisa apresenta-se agora como uma primeira reflexão sobre o sintoma e suas causas.

O problema real desta pesquisa é refletir sobre as possibilidades de articulação entre o inconsciente e o capitalismo e pensar algumas consequências e peculiaridades decorrentes dessa relação no sujeito. Ou seja, entender como os impactos do capitalismo se inscrevem no sujeito, subjugando-o.

Trabalharemos aqui com outra hipótese: *há uma homologia entre a forma-mercadoria em Marx e a famosa citação lacaniana de que um significante apresenta o sujeito para outro significante.*

Iniciaremos este trabalho refletindo sobre quem é o sujeito em questão. No capítulo 1 refletiremos um pouco sobre o sujeito em Freud e principalmente em Lacan, que se preocupou em sistematizar esse conceito. A ideia aqui não é esgotar o conceito, mas situar quem é esse sujeito da psicanálise e que contribuição pode ele trazer para o entendimento do sintoma de mal-estar no capitalismo.

No capítulo 2 pensaremos algumas similitudes e aproximações entre o sujeito e o capitalismo. Aqui aproximaremos Marx de Lacan e trabalharemos com a ideia de homologia estrutural entre esses conceitos. Pensaremos também no discurso do mestre de Lacan e como ele ganha contornos especiais nesse sistema econômico. Destacaremos dois lugares específicos nesse discurso que dialogam diretamente com o mercado – trabalho e produção – e pensaremos algumas possíveis implicações desses significantes.

No capítulo 3 começaremos com uma minuciosa análise da forma-mercadoria, detalhando o desenvolvimento dialético da forma-valor. Dessa forma, explicitaremos como a entrada em cena do equivalente geral muda toda a regra do jogo de troca, produzindo inversões e novas significações. Falaremos do fetichismo da mercadoria e de sua incidência sobre cada um de nós. Retomaremos os conceitos de ideologia e fantasia, pensando possíveis inscrições no sujeito decorrentes dessa articulação. Para tal, proponho um diálogo que aproxime Marx de Freud e Lacan, intermediados por Ruy

Fausto, Žižek e Paulo Silveira.

Na conclusão retomo uma reflexão a respeito da incidência dos significantes-mestres do capitalismo, como trabalho, produção e dinheiro, sobre o sujeito contemporâneo, marcando fortemente o seu modo de viver. Finalizo perguntando sobre que saídas restam a esse sujeito diante da força dessa estrutura.

Assim, o caminho desenhado por esta pesquisa se apoia em dois pilares do saber. O primeiro, central e mais importante, é o da psicanálise e será o fio condutor de toda a monografia. Aqui me apoiarei em Freud, principalmente nos textos “Além do princípio de prazer” e “Mal-estar na civilização”. Contudo, minha maior referência nessa área será Lacan. Partirei das reflexões lacanianas que aproximam inconsciente e capitalismo, dando especial atenção ao “O Seminário 17: O avesso da psicanálise”. Outras obras do autor como os “O Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” e “O Seminário 16: de um Outro ao outro” também serão bastante utilizadas. Outros psicanalistas, como Quinet, também contribuirão para esse percurso.

O segundo pilar desta monografia é o dos pensadores da sociologia e sua disciplina irmã, a filosofia. A proposta é trabalhar alguns conceitos, como ideologia e fetiche, sempre que houver necessidade de dialogar com a psicanálise. Mas vale ressaltar que a ideia é de usá-los como apoio à abordagem psicanalítica, e não pensá-los de forma autônoma. Marx, com sua obra “O Capital”, será o principal interlocutor desse campo. Žižek, com “Como Marx inventou o sintoma?”; Ruy Fausto, com “Dialética marxista, Dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples”; e Paulo Silveira, com vários textos, especialmente “Lacan e Marx: a ideologia em pessoa”, serão referências importantes.

Capítulo 1: O sujeito do inconsciente

Na introdução apresentamos o problema da pesquisa: refletir sobre as possibilidades de articulação entre o inconsciente e o capitalismo e pensar algumas consequências e peculiaridades decorrentes dessa relação no sujeito. Antes de iniciarmos esta empreitada sobre as relações, é preciso primeiro refletir sobre quem é esse sujeito. Afinal, é por ele que passa toda a possibilidade de articulação entre inconsciente e capitalismo. Mas quem é o sujeito em questão?

Segundo o Dicionário Houaiss, a etimologia da palavra nos leva à palavra latina do século XIII *subjectus*, que significa “posto debaixo”; “situado abaixo”; “subordinado, submetido”; “dependente”; “substituído, falsificado”. No regime feudal, era o termo usual para designar o vassalo ou súdito. Todos os termos utilizados tinham uma conotação negativa de subordinação ou farsa. É curioso observar quanto o significado de sujeito está próximo do sujeito desejante, já que ambos se estabelecem numa relação com o outro, são assujeitados, situam-se de fato abaixo (o sujeito da psicanálise está sob o recalque) e apresentam-se como uma farsa.

Hoje o sujeito assume significações muito distantes dessas, e em sua maioria positivas. Para a filosofia, o sujeito é o eu pensante, consciência, espírito ou mente enquanto faculdade cognoscente e princípio fundador do conhecimento. Na gramática, é o termo sobre o qual se enuncia algo. Tem como principal expoente o “eu”. Do ponto de vista jurídico, é aquele que é titular de um direito. A sociologia tem se preocupado em entender essa aparição do sujeito moderno como indivíduo. Pensadores como Norbert Elias e Louis Dumont, por exemplo, possuem excelentes trabalhos no tema.

Mas nosso percurso será bastante diferente. Procuraremos entender quem é o sujeito da psicanálise. Minha escolha por essa perspectiva se dá por ser esse sujeito o do inconsciente, o que fala um “algo a mais” por meio dos sintomas. Diz Lacan: “*O sintoma é, de começo, o mutismo do sujeito suposto falante*” (1998 [1964], p. 18). Não pretendo aqui esgotar o conceito de sujeito, mas construir uma boa noção que nos permita refletir o problema da pesquisa. Para isso, faremos um breve, porém sólido, passeio por Freud e Lacan procurando entender esse conceito.

Por fim, é importante ressaltar que Freud não constitui o sujeito como conceito psicanalítico. Mas toda construção desse pensamento já se encontrava presente em sua

obra. Ao se preocupar com o inconsciente, Freud indiretamente fala do que nos interessa, o sujeito do inconsciente. E Lacan terá o trabalho de sistematizar esse conceito, trazendo novas contribuições. Vejamos a seguir como isso ocorre.

1.1. O inconsciente freudiano...

É somente no contexto de maturidade da modernidade que a psicanálise poderá surgir. Ela aparecerá simultaneamente em função e como resposta à filosofia cartesiana. Ao “descobrir” o inconsciente, Freud coloca em xeque o sujeito cartesiano. É como se dissesse que por trás de cada pensamento há desejos. Isso inverteria completamente a proposição cartesiana: em vez do “penso, logo existo”, diria “existo onde não penso”. Para além do pensar, a ponta do iceberg, haveria todo um mundo de representações e imagens que constituiriam o inconsciente. Decorre que o sujeito da psicanálise é um sujeito constituído pela negatividade. Ele é o que *não* aparece. É onde *não* pensa. Esse “outro sujeito” irá advir no que antes era visto como ruído, erro: ele surge nos atos falhos, chistes, lapsos, sonhos etc.

Sigmund Freud definitivamente quebra a concepção de indivíduo ao dividi-lo em duas instâncias, consciente e inconsciente. Ele percebe em sua clínica que o psiquismo não se reduz à consciência, o que o leva a admitir a existência de outro lugar psíquico com conteúdo, mecanismos e dinâmicas próprias.

Freud concebe uma teoria sistêmica na qual o inconsciente aparece como lugar de conteúdos recalcados com acesso recusado ao pré-consciente/consciente. Esses conteúdos são representantes das pulsões e funcionam por meio de mecanismos de condensação e deslocamento. O aspecto dinâmico de sua teoria enfatiza o movimento desses conteúdos que procuram retornar à consciência. Esse retorno do recalcado sofre ação dos mecanismos de defesa psíquicos e só é possível nas *formações de compromisso*, após ser submetido às transformações da censura. É o investimento ou desinvestimento de energia psíquica às representações que possibilita esse movimento entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente. Assim, o inconsciente freudiano é simultaneamente uma noção tópica, dinâmica e econômica.

O inconsciente possui características próprias que o diferem do consciente. Seu funcionamento dá-se por “(...) *processo primário (mobilidade dos investimentos, característica da energia livre); ausência de negação, de dúvida, de grau de certeza; indiferença perante a realidade e regulação exclusivamente pelo princípio de*

desprazer-prazer” (Laplanche e Pontalis, 1985, p. 308). Ou ainda “(...) *a propósito do processo primário – o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo*” (Lacan, 1998 [1964], p. 35).

Por meio de irrupções do inconsciente como lapsos de língua, atos falhos, chistes, sonhos ou qualquer tipo de parapraxia, alguma coisa desponta. É algo ao mesmo tempo novo e familiar, estranho e reconhecível. Aqui há o estranhamento do eu, o interno e o externo se misturam, já sem limites claros. O sujeito aparece, pela primeira vez, como *furo*, ainda que não seja denominado assim.

Freud marca uma clivagem definitiva no sujeito, implodindo a noção de unidade do indivíduo. Ele reconhece duas instâncias distintas que funcionam segundo mecanismos próprios e que, apesar de tudo, estão intrinsecamente ligadas, só podendo existir mutuamente.

Normalmente, não há nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento de nosso eu, de nosso próprio ego. O ego nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de todo o resto. O fato de essa aparência ser enganadora – e de que, pelo contrário, o ego é continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, à qual o ego serve como uma espécie de fachada –, configurou uma descoberta efetuada pela primeira vez através da pesquisa psicanalítica (...) (Freud, 1930, p. 74-75).

A idéia de sujeito dividido ganha nova força no fim da obra freudiana com os textos sobre o “Fetichismo” (1927) e “A divisão do ego no processo de defesa” (1940). Neles, Freud fala sobre a renegação, um engenhoso mecanismo de defesa por meio do qual o sujeito, diante da angústia de castração (mas não somente), faz uma opção inconsciente de negar uma evidência intolerável sem negar a realidade. Isso exige um enorme esforço para manter-se, uma vez que o material negado permanece presente. Daí a necessidade de construção do fetiche como um mecanismo encobridor. É certamente uma saída ambígua, e é dessa forma que o sujeito tenderá a se posicionar no mundo, como se respondesse “eu sei, mas mesmo assim...”. É a *clivagem do eu* que possibilitará essa convivência de opostos em que, em um lugar, o sujeito reconhece a realidade e, em outro lugar, ele a nega. Essa clivagem é, na verdade, uma segunda divisão, mais complexa de se pensar porque intrassistêmica.

Mas não é só na divisão que a teoria freudiana nos permite pensar o conceito de

sujeito. O caráter constitutivo do complexo de Édipo é uma clara alusão a uma certa “exterioridade do ser”. Sou a partir do outro, eis a lógica da trama edípica. Embora circunscrita ao contexto familiar, o sujeito já transborda seus contornos. A instância do super-eu é um exemplo particularmente rico, pois é formado a partir da interiorização das exigências e interdições paternas.

Freud quebra a simetria entre sujeito e indivíduo ao entender o ser humano como fragmentado internamente e constituído a partir de uma apropriação subjetiva do externo. Essas divisões (consciente-inconsciente, clivagem do ego, eu/super-eu/isso) serão os pontos de partida para Lacan pensar o sujeito por meio e a partir do corte.

1.2. ... E o sujeito lacaniano

Desde cedo, Lacan se preocupa em sistematizar o sujeito da psicanálise. Em 1960, ele escreve “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*”, onde traz construções bastante elaboradas sobre o sujeito a partir do grafo do desejo. Mas é somente em 1964, após sua “excomunhão” da IPA, que Lacan começa a marcar explicitamente suas diferenças com Freud. No “*O Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*”, (1964), Lacan intitula o segundo capítulo “*O inconsciente Freudiano e o Nosso*”, marcando essa diferença. Não se trata aqui, para Lacan, de negar os ensinamentos anteriores de Freud, embora em alguns pontos específicos ele até o faça. Mas é principalmente um voo próprio, a constituição conceitual de uma nova dimensão do inconsciente, o real, a partir de portas abertas pelo próprio Freud.

Nesse seminário, Lacan descreve o inconsciente freudiano retomando Aristóteles e Kant para pensar a função da causa e apontar o que é fundamental: a causa sempre traz uma hiância. “(...) *cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anti-conceitual, de indefinido. (...) há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca*” (1998 [1964], p. 27). Lacan utiliza-se dessa construção para situar o inconsciente freudiano.

(...) o inconsciente freudiano (...) se situa neste ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação. O importante não é que o inconsciente determina a neurose – quanto a isto Freud fez de bom grado o gesto pilático de lavar as mãos. (...) o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode ele sim, não ser determinado.

Nessa hiância alguma coisa acontece. Essa hiância, uma vez cosida sua boca, estará curada a neurose? Antes de mais nada, a questão está sempre aberta. Só que a neurose se torna outra coisa, às vezes simples enfermidade, cicatriz, como diz Freud – não cicatriz da neurose, mas do inconsciente (1998 [1964], p. 27).

Diz que toda vez que Freud procura no buraco, na fenda, na hiância, encontra algo de não realizado. E Lacan enfatiza que não se trata aqui de recusa, mas de algo que fica em espera, algo *não-nascido*. Lugar onde o recalque derrama alguma coisa. Lembra que Freud denomina esse centro incógnito, entre outras coisas, de “*umbigo dos sonhos*”.

Destaca que nas formações do inconsciente como o sonho, o ato falho, o chiste, é o tropeço que chama atenção. E esse tropeço nos ajuda a entender o funcionamento do inconsciente.

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como um achado. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente.

Um achado que é, ao mesmo tempo uma solução – não forçosamente acabada, mas, por mais incompleta que seja, tem esse não-sei-o-quê que nos toca com esse sotaque particular (...) – a surpresa – aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação a que ele esperava, de um valor único.

Ora, esse achado, uma vez que ele se apresenta, é um reachado, e, mais ainda, sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda (1998 [1964], p. 30).

Algo que quer se realizar. De certa intencionalidade, mas com estranha temporalidade. Que se apresenta como um achado e uma solução. Que nos surpreende, mas tem algo de familiar na medida em que é um reachado. E, por fim, fugaz, sempre escapa. Vemos como Lacan encontra, em sua leitura de Freud, termos que lhe serão caros para a descrição do sujeito.

Dirá, a seguir, que o tropeço e a dimensão da perda nos dão uma pista sobre a forma como o inconsciente se apresenta: “*A descontinuidade, esta então a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno – a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação*” (1998 [1964], p. 30). Por ser descontínuo, o inconsciente não apresenta unidade nem totalidade. A noção de *um* é trazida pela experiência do inconsciente, e não o contrário. É o *um* da hiância, da fenda, do traço. “*Eu lhes falei do conceito de inconsciente, cuja verdadeira função é justamente estar em relação profunda, inicial, inaugural, com o conceito de Unbegriff – ou de Begriff do Un original, isto é, o corte*” (1998 [1964], p. 46). Assim, o inconsciente não se presta à ontologia. Sobre o inconsciente, diz Lacan, “*ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo não realizado*” (1998 [1964], p. 34).

Por fim, atenta para o fato de como Freud antecipa as descobertas dos linguistas e dos estruturalistas, descrevendo-as em outros termos. Situa o inconsciente numa dimensão que hoje entendemos como de metonímia ou sincronia. Faz referência ao sujeito da enunciação, que diz “algo a mais” do que fala. E demonstra parte do que nos dias atuais denominaríamos funcionamento estrutural dos jogos do significante.

(...) é na dimensão de uma sincronia que vocês devem situar o inconsciente – no nível de um ser, mas enquanto pode se portar sobre tudo, isto é, no nível do sujeito da enunciação, enquanto segundo as frases, segundo os modos, se perdendo como se encontrando, e que, numa interjeição, num imperativo, numa invocação, mesmo num desfalecimento, é sempre ele que nos põe seu enigma, e que fala, – em suma no nível em que tudo que se expande no inconsciente se difunde, tal o micélio, como diz Freud a propósito do sonho, em torno de um ponto central. Trata-se sempre é do sujeito enquanto que indeterminado.

(...) o que apaga – o quê? – o significante como tal. Ai está onde reencontramos a estrutura basal que torna possível, de modo operatório, que alguma coisa tome função de barrar, de riscar uma outra coisa. (1998 [1964], p. 31).

Lacan acaba por descrever em poucas palavras como ele entende o inconsciente freudiano. Marca o movimento de tropeço ou vacilo na hiância, fenda ou corte, movimento esse que produz algo que se articula ao desejo. O corte possibilita a função estruturante de uma falta que se desdobra na função do desejo, como falta-a-ser.

(...) o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte

do sujeito – donde ressurgue um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado (1998 [1964], p. 32).

Até aqui Lacan diz fazer uma leitura de Freud, atualizando sua teoria à luz de novas contribuições do saber, como a linguística, a filosofia e a antropologia. A partir desse lugar, ele reconhece uma produção própria. Traz, por exemplo, uma dimensão de tempo para o inconsciente: o tempo lógico. Não se trata da função temporal da realidade, mas por instantes marcados pela lógica do inconsciente.

O que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazida à luz – por um instante, pois o segundo tempo, que é de fechamento, dá a essa apreensão um caráter evanescente (1998 [1964], p. 35).

A constatação desses dois instantes, de abertura e fechamento da fenda, não é um mero detalhe. Muito pelo contrário, marca o próprio funcionamento do inconsciente. Esse aparecimento evanescente que irá se perder no momento seguinte é o pulsar da fenda, ou hiância. Lacan consegue, assim, desenhar uma estrutura temporal do inconsciente.

Reencontramos aqui a estrutura escandida desse batimento da fenda cuja função lhes evoquei da última vez. O aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que se trata sempre de uma recuperação lograda.

Onticamente, então, o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal, da qual se pode dizer que jamais foi articulada, até agora, como tal (1998 [1964], p. 35-36).

Decorre que podemos situar o tempo lógico entre dois instantes onde a fenda pulsa, lugar tópico, na estrutura, muito mais que lugar temporal. Nesse intervalo, podemos conceber o tempo lógico constituído por três tempos: instante de ver, tempo para compreender e momento de concluir.

Mas o que, provavelmente, mais se destaca nas duas citações acima são as rápidas apreciações de Lacan a respeito da ontologia do inconsciente. Ao marcar a fenda e o evasivo como sendo aquilo que é mais característico e pertencente ao inconsciente,

Lacan desloca seu estatuto para o plano ético. “*O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético*” (1998 [1964], p. 37). Aqui, o que está em jogo é principalmente a responsabilização do sujeito perante a lógica do desejo.

Outro modo de pensar o sujeito do inconsciente aparece a partir de uma articulação entre filosofia de Descartes e a psicanálise. Lacan retoma Freud para acentuar o papel central que o pensamento ocupa no inconsciente. Diz:

(...) o que [Freud] nos disse então do inconsciente? Afirma-o constituído, essencialmente, não pelo que a consciência pode evocar, estender, discernir, fazer sair do subliminar, mas pelo que é, por essência, recusado. E como é que Freud chama isto? Com o termo mesmo com que Descartes designa o que chamei há pouco seu ponto de apoio – *Gedanken*, pensamentos.

Há pensamentos nesse campo do mais-além da consciência, e é impossível representar esses pensamentos de outro modo que não dentro da mesma homologia de determinação em que o sujeito do *eu penso* se acha em relação à articulação do *eu duvido* (1998 [1964], p. 46-47).

Assim, Lacan aproxima Descartes e Freud. Os dois partem de uma certeza: o pensamento. Se o ser cartesiano se apoia no pensamento para ter a sua certeza, o filósofo já a tinha, na medida em que sai para procurá-la. Lacan retoma a escritura religiosa – “*não me procurarias se já não me tivesses achado*” (1998 [1964], p. 15) –, lembrando que o *já achado* remete a um esquecimento.

(...) há um ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud.

Descartes nos diz – *Estou seguro, porque duvido, de que penso*, e – diria eu, para me manter numa fórmula não mais prudente que a sua, mas que nos evita debater o *eu penso* – *Por pensar, eu sou*. Notem, de passagem, que eludindo o *eu penso*, eludo a discussão que resulta do fato de que esse *eu penso*, para nós, não pode certamente ser destacado do fato de que ele só pode formulá-lo *dizendo-o* para nós, implicitamente – o de que ele se esquece. (1998 [1964], p. 38-39).

Freud igualmente está seguro, certo, de que há pensamentos. Se os localiza em outra instância, que funciona de forma distinta da consciente, isso é outra questão. O que Lacan enfatiza é que ele também parte de uma certeza: o pensamento.

De maneira exatamente analógica, Freud, onde duvida – pois enfim

são *seus* sonhos, e é ele que, de começo, duvida – está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer, – a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar (1998 [1964], p. 39).

Mas é só nessa certeza a respeito do pensamento que os dois pensadores concordam. Lacan ressalta que Descartes não fica satisfeito com sua certeza, na medida em que o *cogito* só garantia o ser pensante (*res cogitans*), não se estendendo aos corpos materiais (*res extensa*). Assim, para garantir a existência dessas duas instâncias, sujeito pensante e com corpo, o filósofo teve de recorrer a uma terceira *res*, a *res infinita*, ou Deus. Aparece aqui um Outro não enganador, que possibilita o encontro com a verdade.

Para Descartes, no *cogito* inicial (...) o que visa o *eu penso* no que ele bascula para o *eu sou*, é um real – mas o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? – senão de um Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência, as bases da verdade, possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade. Posso apenas indicar a consequência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade entre as mãos do Outro, aqui Deus perfeito, cujo negócio é a verdade, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade (1998 [1964], p. 39).

A verdade, sabemos por Lacan, é sempre não toda. O Outro (Deus, *res infinita*) aparece aqui com uma função reparadora: obturar a dúvida e estabelecer uma verdade. A dúvida é eludida na construção final “*penso, logo sou*” e cai no esquecimento. Esse movimento não é sem consequência para o sujeito. O ardiloso discurso filosófico de Descartes, que recorre a *res infinita* para garantir a verdade, desloca o lugar do Outro, que, se não pode mais ser enganador, é necessariamente um Outro enganado. “*Quero acentuar agora que, daí, o correlativo do sujeito não é mais então da ordem do Outro enganador, mas da do Outro enganado*” (1998 [1964], p. 40).

Assim Descartes constrói sua filosofia, contudo, o que ignora é que o inconsciente está desde o início presente. A sua dúvida, que assegura o ser pensante, é a manifestação de sua angústia. “*Descartes não sabia (...) que o sujeito do inconsciente se manifesta, que isso pensa antes de entrar na certeza*” (1998 [1964], p. 40). “*Descartes apreende o seu eu penso na enunciação do eu duvido, não em seu enunciado, que ainda carrega tudo desse saber a pôr em dúvida*” (1998 [1964], p. 47).

A despeito dessa articulação entre pensamento e afeto, dirá Lacan no “Seminário 17; *O avesso da psicanálise*”, que “*o pensamento não é uma categoria. Quase diria que é um afeto*” (1992 [1969-1970], p. 143). Adiante, retoma o argumento cartesiano pontuando que o *Sou* é um efeito do pensamento (afeto).

Só em função dessa primeira posição *Sou* é que se pode escrever o *Penso*. Vocês lembram como eu o escrevo há tempos – *Penso*: “*Logo sou*.” Esse *Logo sou* é um pensamento. (...)

Mas também aqui há um erro de pontuação, que há muito exprimi assim – o *ergo*, que nada mais é do que o *ego* na jogada, tem que ser posto do lado do *cogito*. O *Penso logo*: “*Sou*”, eis o que dá seu verdadeiro alcance à fórmula. A causa, o *ergo*, é pensamento (1992 [1969-1970], p. 147).

Lembremos que, para Lacan, o inconsciente é estruturado como linguagem. O significante produz efeitos no sujeito. Esse efeito da linguagem manifesta o que ele é de falta-a-ser. Há aqui uma dívida com a linguagem. Algo tem de ser pago a quem introduz o significante. O que se paga? Lógico, é o *a*.

Ao estabelecer uma equivalência entre o pensamento e o afeto, Lacan sugere, embora não o faça explicitamente, uma subversão da proposição de Descartes; **Angustio logo, sou**. Basta ler o capítulo XI do “Seminário 17; *O avesso da psicanálise*”, intitulado “*Os Sulcos da Aletosfera*”. Está tudo lá. O *sou* um nada mais é do que efeito, tentativa desesperada de tamponar o afeto (angústia). Efeito que se repete infinitamente, como Lacan demonstra na série de Fibonacci. Na máxima cartesiana, o que importa não é a afirmação, mas o resto.

Capítulo 2: O capital e o discurso do mestre de Lacan

2.1. Sujeito e discursos

Vimos no capítulo anterior qual é o sujeito ao qual a psicanálise lacaniana se refere. Sujeito do inconsciente, mas não somente. É engodo e tropeço; aparece nos chistes, sonhos e atos falhos. É evanescente, efêmero, fugaz. Sujeito do enunciado (moi), mas principalmente da enunciação (Je). Ex-centrado, como a banda de Moebius. Marcado pelo furo, pela falta e pela hiância. É perpassado pelo Outro, que o constitui em dois tempos lógicos distintos: alienação e separação. Sujeito do desejo, mas também de repetição e gozo. É dividido e fragmentado, singular e também plural. Sujeito que não se cansa de dizer “eu” porque se encontra no falta-a-ser. É, por fim, lugar de negatividade, uma vez que é impossível reduzir o inconsciente e o sexual à simbolização. Ao sujeito, impossibilitado de constituir síntese, restam a tensão e o mal-estar, a ponto de muitas vezes o sujeito se confundir com seu sintoma.

Temos assim um *sujeito não todo*, fadado ao fracasso da impossibilidade da relação sexual. Mas temos também um sujeito que se constitui na linguagem a partir do Outro e no equívoco da relação imaginária, conforme nos demonstra Lacan no esquema L. Situado no mais-além desse imaginário, o Outro se apresenta como o “tesouro dos significantes” que fundamenta a cadeia significante e que forja o eu que fala. Permite ao sujeito receber sua própria fala de forma invertida. Mais tarde, no grafo do desejo, Lacan falará do Outro como lugar do desejo dos significantes, o que possibilitará a articulação de que o desejo do sujeito é o desejo do Outro. Lugar inalcançável e impossível de se formalizar, mas também lugar da verdade. Vemos assim que, embora necessário para uma relação social, o Outro é ainda insuficiente para pensarmos como o sujeito faz laço social, uma vez que remete à barreira do imaginário e ao engano do eu (moi).

Cabe então perguntar como esse sujeito faz laço social. Lacan elabora a teoria dos quatro discursos (discurso do mestre, da histérica, do analista e do universitário) para tentar trazer alguma luz a essa questão. Não se trata aqui dos discursos trabalhados pela filosofia, pela linguística e pelas teorias da comunicação. Vejamos o que diz a esse respeito Foucault, um filósofo contemporâneo a Lacan que se preocupa com o tema. Em

sua conferência sobre “*O que é um autor?*”, pronunciada em fevereiro de 1969, descreve seu percurso como uma tentativa de “(...) *analisar massas verbais, espécies de faixas discursivas*”. Diz estar empenhado em “*dar estatuto a grandes massas discursivas*”, ou seja, pensar as condições de funcionamento de práticas discursivas específicas. Lacan, que estava presente nessa conferência, concorda com Foucault, mas se preocupa em pensar o discurso não na história ou economia política, mas no inconsciente. No segundo semestre desse mesmo ano, Lacan abre o “*Seminário 17; O avesso da psicanálise*”, explicitando que ele entende “*discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. (...) é um discurso sem palavras*” (1992 [1969-1970], p. 10-11). Adiante, ao longo de todo o seminário, Lacan pontua que esse discurso é um dizer inconsciente, marcado por um lugar específico e que estabelece relações subjetivas específicas, relações *não toda*, fadadas a um certo fracasso, mas ainda assim relações. Deste modo, afasta-se radicalmente das teorias de comunicação que se preocupam em entender o discurso num modelo de relações entre sujeitos (emissor-receptor), pois para Lacan não há relação sexual. Abordaremos esse tópico mais detalhadamente ao longo do texto. O importante aqui é pontuar que essa abordagem diferencia-se da tradição filosófica por trazer ao primeiro plano o inconsciente e, conseqüentemente, a verdade da errância, a repetição, e tudo aquilo que está para além do dito.

2.2. Estruturalmente, o sujeito está para a mercadoria assim como o significante está para o capital

Sempre apoiado na linguística, mas também subvertendo-a, Lacan parte da constatação de que um significante apresenta o sujeito para outro significante, em sua construção da teoria dos quatro discursos. É interessante observar que o autor rompe com o modelo clássico de uma mensagem (signos) entre dois ou mais sujeitos; o sujeito encontra-se aqui situado (perdido) entre dois significantes, e é só neles que esse sujeito pode se apoiar. Temos aqui outra leitura das duas máximas trabalhadas no capítulo anterior – “o inconsciente é estruturado como linguagem” e “o inconsciente é o discurso do Outro”. São todas formas insuficientes, mas importantes, de dizer sobre o sujeito.

SIGNIFICANTE – SUJEITO – SIGNIFICANTE

Quando primeiramente enunciou essa frase-conceito, nos anos 50, Lacan intencionava enfatizar o lugar estrutural do sujeito, o campo da linguagem. Aos poucos,

veio a perceber que ela trazia um dizer muito mais amplo, pois expor dessa forma é o mesmo que dizer que o sujeito se encontra no deslizamento da cadeia significante, mas principalmente entre os significantes, no movimento da cadeia. Há aqui uma mudança gradativa e fundamental na teoria lacaniana onde a *hiância* ganha importância, o que o possibilita fundamentar o conceito de *objeto a*. Assim Lacan passa paulatinamente a enfatizar outro campo, o campo do gozo. Vale lembrar que o gozo se articula à linguagem, por isso não se trata de uma substituição de campos, mas de uma nova contribuição e de uma mudança de ênfase.

Temos assim os quatro elementos constitutivos do esquema de quatro patas de Lacan: os dois significantes constituintes da cadeia, o objeto *a* e o sujeito barrado (S_1 , S_2 , *a* e \$). Falaremos mais sobre isso adiante; antes é preciso pontuar aqui uma importante familiaridade dessa inversão, que situa o sujeito entre significantes, e a inversão feita por Karl Marx em “O Capital”, onde descreve a passagem do dinheiro, como meio de troca, para capital.

Marx inicia sua reflexão sobre o capitalismo descrevendo o que ele entende como sendo a forma mais elementar do mercado: a mercadoria. Para tanto, analisa a mercadoria a partir de como ela “aparece” para a sociedade. Diz que “*A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia*” (1985, p. 41). E, em nota de rodapé ligada a essa citação, enfatiza que “*desejo envolve necessidade; é o apetite do espírito e tão natural como a fome para o corpo... A maioria (das coisas) tem valor porque satisfaz as necessidades do espírito*” (1985, p. 41-42). Ainda que não se trate do mesmo desejo da psicanálise, é preciso salientar a sensibilidade de Marx, que atenta para uma relação entre desejo e mercadoria (tão explorada pelo atual mercado). Mas satisfazer necessidades humanas não é suficiente para objeto tornar-se mercadoria, isso só remete ao seu valor-de-uso. É preciso salientar uma característica essencial que é a potencialidade de circular, ou seja, o seu valor-de-troca. Decorre que, nessa circulação, esse valor-de-troca acaba por sobrepujar o próprio valor-de-uso.

Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria. Quem, com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor-de-uso, mas não mercadoria. Para criar mercadoria é mister não só produzir valor-de-uso, mas produzi-lo para outros, dar origem a valor-de-uso social.

[E mais. O camponês medieval produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, o trigo do dízimo para o cura. Mas, embora fossem produzidos para terceiros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo eram mercadoria. O produto, para se tornar mercadoria, tem que ser transferido a quem vai servir como valor-de-uso por meio de troca.] (1985, p. 47-48).

Quero ressaltar aqui a lógica da qual Marx parte: uma cadeia de mercadorias fruto da circulação $M_1 - M_2$. Nessa cadeia, uma mercadoria específica ganha destaque por simbolizar essa própria circulação: o dinheiro.

É dinheiro a mercadoria que serve para medir o valor e, diretamente ou através de representante, de meio de circulação. Por conseguinte, ouro (ou prata) é dinheiro. (...) Desempenha o papel de dinheiro diretamente ou por meio de representante, quando configura com exclusividade o valor ou a única existência adequada do valor-de-troca das mercadorias, em oposição à existência delas como valores-de-uso (1985, p. 144).

Assim, intermediando a cadeia $M_1 - M_2$, aparece o dinheiro, que articula as demais mercadorias. Trata-se de uma mercadoria tão singular que esquecemos de sua condição de mercadoria. Temos aqui uma primeira construção $M - D - M$. “A metamorfose, por meio da qual se realiza o intercâmbio dos produtos do trabalho, $M - D - M$, exige que o mesmo valor na forma de mercadoria constitua o ponto de partida do processo e volte ao mesmo ponto também na forma de mercadoria” (p. 127). Ou seja, é na circulação que o dinheiro atualiza a sua função, a de facilitar a troca de mercadorias. Mas até aqui Marx retoma boa parte dos ensinamentos dos economistas ingleses clássicos (Adam Smith e David Ricardo, por exemplo, eram partidários da teoria de valor-trabalho e já diferenciavam valor-de-uso e valor-de-troca, ainda que o fizessem de forma parcial e imprecisa¹). Sua grande contribuição será a virada que dará

¹ “A gente abre o livro do chamado Smith, *A riqueza das nações* – e ele não é único, estão todos aí quebrando a cabeça, Malthus, Ricardo e os outros –, *a riqueza das nações*, o que é isso? Lá estão tentando definir o valor de uso, que deve ter seu peso, o valor de troca – não foi Marx que inventou tudo isto” (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 77). Para um maior detalhamento no assunto, consultar as obras “Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações”, de Adam Smith, e “Princípios de economia política e tributação”, de Ricardo, bem como “O Capital”, de Karl Marx, que faz uma retomada crítica desses conceitos.

ao responder como o dinheiro se transforma em capital.

Diz Marx: “*a circulação das mercadorias é o ponto de partida do capital*” (p. 165). Lembremos que é no mercantilismo (séc. XV-XVI) que a produção de mercadorias ganha impulso e propicia as condições históricas que engendram o capitalismo. Encontramos o dinheiro como produto final desse processo. Embora presente desde a antiguidade, é somente nesse momento histórico que o dinheiro ganha autonomia suficiente para se estabelecer longe de suas fronteiras, processo esse consolidado pela implantação de bancos por toda a Europa. Isso fará do dinheiro “*a primeira forma em que aparece o capital*” (p. 166). Mas o impressionante é que Marx não precisa recorrer à história para dar sustentação a essa afirmação, isso ocorre todo dia diante de nossos olhos.

Todo capital novo, para começar, entra em cena, surge no mercado de mercadorias, de trabalho ou de dinheiro, sob a forma de dinheiro que, através de determinados processos, tem de transformar-se em capital.

O dinheiro que é apenas dinheiro se distingue do dinheiro que é capital, através da diferença na forma de circulação.

A forma simples da circulação de mercadorias é $M - D - M$, conversão de mercadoria em dinheiro e reconversão de dinheiro em mercadoria, vender para comprar. Ao lado dela, encontramos uma segunda especificamente diversa, $D - M - D$, conversão de dinheiro em mercadoria e reconversão de mercadoria em dinheiro, comprar para vender. O dinheiro que se movimenta de acordo com esta última circulação transforma-se em capital, vira capital e, por sua destinação, é capital (1985, p. 166).

DINHEIRO – MERCADORIA – DINHEIRO

O resultado final desse processo é a troca de dinheiro por dinheiro. Não se trata necessariamente de vender a mercadoria mais cara do que foi comprada, mas de cumprir o circuito $D - M - D$ (às vezes é necessário capitalizar no prejuízo para honrar contratos, prática muito comum nas bolsas de valores, por exemplo, mas essa não é a regra). Esta é a primeira grande característica do capital: ele precisa circular.

Outra característica decorre da comparação das duas equações: o processo da primeira equação ($M - D - M$) é regido pelo valor-de-uso; começa pela venda e termina na compra. Há uma finalidade: conseguir a mercadoria desejada (para usufruto) – trata-se, portanto, de um lógica de consumo. E, se passo a me interessar por outra mercadoria, inicia-se novamente outro processo independente. Já a lógica do capital ($D - M - D$) é

marcada pelo valor-de-troca; começa na compra e termina na venda. Nesta segunda equação, o dinheiro deixa de ser intermediário (mercadoria que serve de valor-de-uso) e passa a ser investimento (mercadoria que serve de valor-de-troca). “*Na forma (...) $D - M - D$, o comprador gasta dinheiro, para fazer dinheiro como vendedor*” (1985, p. 167). O movimento não tem fim, é perpétuo, responde ao mandamento “continue a acumular”. Portanto, o capital nunca é suficiente, sempre é reinvestido. Embora esteja no início e no fim do processo, a finalidade em questão é o acúmulo. Temos aqui explícita a diferença do dinheiro como capital ou somente dinheiro.

A circulação simples de mercadoria – vender para comprar – serve de meio a um fim situado fora da circulação, a apropriação de valores-de-uso, a satisfação de necessidades. A circulação de dinheiro como capital, ao contrário, tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. Por isso, o movimento do capital não tem limites (1985, p. 171).

Mas essas características são insuficientes para entendermos a verdadeira lógica do capital. De fato, elas mais mascaram do que elucidam. Essa condição de dinheiro como capital, produto de um processo de circulação (que se reinicia eternamente, num looping infundável) num movimento de acúmulo (expansão de valor) não é suficiente para sustentar o capitalismo. É, sim, a forma como ele atualiza. Um crash na bolsa explicita bem isso, pois ali a circulação é posta em cheque e o acúmulo perde sua significação.

Para entendermos melhor essa lógica, é preciso ver mais de perto a equação da circulação de capital $D - M - D$. Aqui o importante é ressaltar que nessa troca, é claro, não se trata da mesma quantia. A conta entre D e D' não fecha, é marcada pela desigualdade ($D \neq D'$). Desigualdade é outra característica do capital apontada por Marx. E se não há sentido na troca de iguais, na equação $D - M - D$, só podemos encontrar diferença quantitativa (pois se trata de capital), o que o leva a diferenciar os dois extremos $D - M - D'$, onde D' representa o dinheiro originalmente empregado mais um valor excedente que Marx chama de *mais-valia*. “*A forma completa desse processo é por isso $D - M - D'$, em que $D' = D + \Delta D$, isto é, igual à soma de dinheiro originalmente adiantada mais um acréscimo. Esse acréscimo ou o excedente sobre o valor primitivo chamo de mais-valia (valor excedente)*” (1985, p. 170).

Se a equação da circulação de capital $D - M - D'$ é suficiente para explicitar esse valor excedente (mais-valia), ela se apresenta insatisfatória para explicar a sua

lógica e responder à simples questão de onde vem a mais-valia. A troca entre valores iguais não altera a soma de valores sociais. Da mesma forma, a troca de valores desiguais em nada altera a quantidade dos valores existentes na sociedade, já que o ganho de um representa a perda de outro.

Seja o que for que façamos, o resultado permanece o mesmo. Se se trocam equivalentes, não se produz valor excedente (mais-valia), e, se se trocam não equivalentes, também não surge nenhum valor excedente. A circulação ou a troca de mercadorias não cria nenhum valor (1985, p. 183).

Marx explicita assim um impasse que nomeia contradição da fórmula geral de circulação de capital. Começa então a questionar-se sobre o que escapa a essa lógica, visto que nela não há lugar para a mais-valia, embora ela se encontre presente.

Mostrou-se que o valor excedente (mais-valia) não pode originar-se na circulação e que, ao formar-se, algo tem de ocorrer fora dela e nela imperceptível. Mas pode o valor excedente (mais-valia) ter sua origem fora da circulação? (1985, p. 185).

E adiante complementa:

Capital, portanto, nem pode originar-se na circulação nem fora da circulação. Deve, ao mesmo tempo, ter e não ter nela sua origem.

Chegamos assim a um duplo resultado.

A transformação de dinheiro em capital tem de ser explicada à base das leis imanes da troca de mercadorias, e desse modo a troca de equivalentes serve de ponto de partida. Nosso possuidor de dinheiro que, no momento, prefigura o capitalista tem de comprar a mercadoria pelo seu valor, vendê-la pelo seu valor, e, apesar disso, colher no fim do processo mais valor que nele lançou. Sua metamorfose em capitalista deve ocorrer dentro da esfera da circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Tais são as condições do problema. E é aí que está o busílis (1985, p. 186).

Mas lembremos: dinheiro não pode gerar mais dinheiro, ele serve como meio de compra ou venda e apenas realiza o preço da mercadoria. Portanto, na equação $D - M - D$, a mudança do valor dinheiro tem de ocorrer com a mercadoria. Mas se trocamos equivalentes, essa mudança não ocorre no valor da mercadoria (valor-de-troca). Assim, a mudança tem necessariamente que ocorrer no seu consumo (valor-de-uso). Ora, existe no mercado apenas uma única mercadoria, que, se consumida, pode criar valor: a força

de trabalho.

A mudança tem de ocorrer com a mercadoria comprada no primeiro ato $D - M$, mas não em seu valor, pois se trocam equivalentes, as mercadorias são pagas pelo seu valor. A mudança só pode portanto originar-se de seu valor-de-uso como tal, de seu consumo. Para extrair valor de consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro deve ter a felicidade de descobrir, dentro da esfera de circulação, no mercado, uma mercadoria cujo valor-de-uso possua a propriedade peculiar, de ser fonte de valor, de modo que consumi-la seja realmente encarnar trabalho, criar valor, portanto. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado essa mercadoria especial: é a capacidade de trabalho ou a força de trabalho (1985, p. 187).

A mercadoria força de trabalho passa assim a ocupar um lugar central na teoria econômica de Marx. É a forma singular como ela é consumida que propicia a mais-valia. Somente entendendo essa lógica da força de trabalho como mercadoria é que podemos responder à questão de onde vem a mais-valia.

Essa metamorfose, a transformação de seu dinheiro em capital, sucede na esfera da circulação e sucede nela. Por intermédio da circulação, por depender da compra da força de trabalho no mercado. Fora da circulação, por esta servir apenas para se chegar à produção da mais-valia, que ocorre na esfera da produção (1985, p. 219).

É aqui, por baixo da circulação de capital, que se encontra a verdade do capitalismo: a expropriação do trabalho. Aqui nenhum salário é justo, algo tem de ser usurpado para sustentar o capitalista. É por isso que a equação não pode fechar (igualar-se), nem parar (não circular) – seria inviabilizar o sistema. Circulação e desigualdade combinadas garantem o acúmulo do capital. Mas é a mais-valia que garante esta estrutura. A apropriação por parte do capitalista do valor excedente da força de trabalho de seu empregado é uma exigência e condição necessária para o capitalismo.

Esse conceito de mais-valia será bastante caro a Lacan, que o tomará como fonte de inspiração para desenvolver o conceito de mais-de-gozar. Não à toa, Lacan diz ser Marx o inventor do sintoma. Para o pensador alemão, todo o capitalismo moderno engendra-se em torno da mais-valia. É essa apropriação oculta de capital excedente que impulsiona a circulação. Essa construção é tão importante que não pode ser explicitada; essa conta não se encontra nos balancetes feitos pelos contadores das empresas nem explicitamente subtraída dos holerites dos trabalhadores. Vemos lucro, rateio,

dividendos, salário... , mas não mais-valia. Contudo ,ela está lá. Nas entrelinhas, diluída entre outros termos, submersa no discurso administrativo, mas sempre lá.

Temos já explicitados os dois aspectos relevantes de Marx que eu gostaria de aproximar da leitura psicanalítica: a estrutura $D - M - D$ e a mais-valia escondida nessa equação. Vimos que Marx opera uma inversão na teoria de circulação simples, explicitando que o dinheiro passa a operar não como meio, mas início e fim, já na condição de capital. Da mesma forma, Lacan subverte as teorias linguísticas, demonstrando que o sujeito não só habita a linguagem e é estruturado nela; o sujeito encontra-se entre significantes. Daí podemos defender a ideia de que “estruturalmente, o sujeito está para a mercadoria assim como o significante está para o capital”.

SIGNIFICANTE – SUJEITO – SIGNIFICANTE

CAPITAL – MERCADORIA – CAPITAL

É importante ressaltar que não intenciono fazer uma correspondência direta entre os termos aqui citados, pois o conceito de sujeito não se confunde com o de mercadoria, nem o conceito de significante com o de capital. Quero, sim, atentar para o fato de que nas estruturas esses termos encontram-se num mesmo lugar – e acredito que isso traz efeitos. Não é sem propósito que Lacan descreve o discurso do mestre, discurso esse que baliza todos os outros, não apenas a partir da cadeia significante ($S_1 - S_2$), mas também apoiado na reflexão hegeliana sobre a dialética do senhor e do escravo. A extorsão, a apropriação indevida, bem como a produção de um excedente oculto e sua articulação a uma verdade que não pode ser toda dita, estão presentes na estrutura de forma recalcada desde o início nas duas cadeias: a de significantes ($S_1 - S_2$) e a de capitais ($D - D'$).

2.3. Lacan e o discurso do mestre

Para caracterizar a estrutura do discurso, Lacan parte da *relação fundamental*, que ele diz ser aquela entre dois significantes. Mas não se trata de dois quaisquer, senão dos constituintes do Outro em sua relação com a cadeia de significantes, ou seja: $S_1 - S_2$.

Há estruturas – não poderíamos designá-las de outro modo – para caracterizar o que se pode extrair daquele *em forma de* sobre o qual me permiti, ano passado, enfatizar um emprego particular – quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini

como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona como representando esse sujeito junto a um outro significante.

Como situar essa forma fundamental? (...) Eu o tinha feito a partir da exterioridade do significante S_1 , aquele de onde parte nossa definição do discurso tal como iremos acentuá-la, neste primeiro passo, com um círculo marcado com a sigla do A, ou seja, o campo do grande Outro. Mas, simplificando, consideramos S_1 e, designada pelo signo S_2 , a bateria dos significantes. Trata-se daqueles que já estão ali, ao passo que no ponto de origem em que colocamos para fixar o que vem a ser o discurso, o discurso concebido como estatuto do enunciado, S_1 é aquele que deve ser visto como interveniente. Ele intervém numa bateria significativa que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 11).

Na relação fundamental $S_1 - S_2$, o primeiro termo vem representar alguma coisa por intervir, interceder no campo estruturado de um saber. Nessa equação, o saber é o S_2 , entendido como o gozo do Outro, daí a construção “*saber meio de gozo*”. E o suposto dessa relação é o sujeito, que se faz entrar não a partir do estatuto do saber, mas como verdade que sustenta o S_1 . “(...) *é no instante mesmo em que S_1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito dividido*” (1992 [1969-1970], p. 13). Ou ainda: “*Ali, em determinado ponto de ligação, especialmente aquele, absolutamente primeiro, do S_1 ao S_2 , é possível que se abra essa falha que se chama sujeito*” (1992 [1969-1970], p. 82-83).

$$\begin{array}{ccc} S_1 & - & S_2 \\ \hline & \text{sujeito} & \end{array}$$

Mas nesse circuito algo escapa (objeto a), se perde, e nesse movimento produz, dizendo algo sobre o sujeito. Esse movimento tem uma direção e não retorna sobre o primeiro termo.

(...) nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto a.

Não deixamos de designar o ponto de onde extraímos essa função do objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante (1992 [1969-1970], p. 13).

Temos aqui os quatro elementos mínimos necessário para pensarmos o discurso: S_1 , S_2 , a e $\$$.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Já falamos sobre os dois significantes e o sujeito, mas o que é aqui o objeto a , em questão? Nessa abordagem, o objeto a não designa apenas o objeto causa do desejo, mas também, e principalmente, o que vem a marcar o fracasso do trabalho do gozo.

Não foi à toa que esse mesmo objeto (...) eu o tenha chamado, no ano passado, de mais-de-gozar. Isto quer dizer que a perda do objeto é também a hiância, o buraco aberto em alguma coisa, que não se sabe se é representação da falta em gozar, que se situa a partir do processo do saber na medida em que se ganha ali um acento totalmente diverso, por ser desde então saber escandido pelo significante (1992 [1969-1970], p. 17).

O objeto a marca um campo, o do mais-de-gozar, onde a perda de gozo produz algo novo e inesperado. Essa produção fruto da perda traz um excedente que não pode ser contabilizado. Lacan recorre a Marx para explicar esse movimento.

(...) em Marx, o a que ali está é reconhecido como funcionando em um nível que se articula – a partir do discurso analítico, não de outro – como mais-de-gozar. Eis o que Marx descobre como o que verdadeiramente se passa no nível da mais-valia.

Não foi Marx, obviamente, quem inventou a mais-valia. Só que antes dele ninguém sabia o seu lugar. Era o mesmo lugar ambíguo que o que acabo de dizer, do trabalho a mais, do mais-de-trabalho. O que é que isso paga, pergunta ele – senão justamente o gozo, o qual é preciso que vá para algum lugar (1992 [1969-1970], p. 17).

Daí a construção lacaniana: é preciso um agente que movimente o outro para trabalhar e produzir algo que diz respeito ao primeiro. Lacan parte da relação senhor-escravo abordada pela filosofia ao longo dos tempos (principalmente a partir de Hegel, mas antes também, com Aristóteles) para explicitar que é o escravo que sabe fazer. O registro do saber-fazer está no outro. O campo do senhor é o S_1 , lugar dominante que

apenas ordena: faça, ele diz. É o significante-mestre, lugar da lei. O senhor está no lugar de agente e o escravo no lugar do outro, lugar de trabalho. Mas ao trabalhar é o outro que goza. Ao senhor, resta apenas o mais-de-gozar.

Vemos assim que esses quatro elementos aparecem arranjados numa estrutura, ou seja, em lugares específicos que estabelecem relações tópicas. Esses lugares marcam, incidem sobre os diferentes termos. Eles são agente, outro, produção e verdade, e estão estabelecidos da seguinte forma:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} \qquad \frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$$

Esses lugares e termos assumem outros nomes em diferentes momentos do Seminário XVII, mas nunca perdem essas funções primeiras. O lugar do agente é também descrito como semblante e lugar de desejo. O outro é o lugar do trabalho e do Outro. A produção é lugar da perda e do mais-de-gozar.

Acrescento um pouco tardiamente, para esclarecer àqueles que as teriam designado pelo efeito de seu pequeno tino, que aqui, por exemplo, está o desejo, e do outro lado, o lugar do Outro. Ali se ilustra aquilo de que falei num registro antigo, no tempo em que me contentava com semelhante aproximação, dizendo que o desejo do homem é o desejo do Outro.

O lugar que figura sob o desejo é o da verdade. Sob o Outro, é aquele onde se produz a perda, a perda de gozo da qual extraímos a função do mais-de-gozar (1992 [1969-1970], p. 87).

$$\frac{\text{desejo}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{Outro}}{\text{perda}}$$

Temos ainda dois outros elementos que nem sempre merecem a devida atenção: a barra e a seta. A barra por vezes remete ao recalque, mas essa significação é insuficiente para compreendermos o que ela representa. A verdadeira barra do recalque já está presente no sujeito barrado. A primeira barra também articula o agente à verdade que está em jogo. Antonio Quinet, em seu livro *“Psicose e laço social”*, aborda essa questão. *“A barra da primeira fração é aquilo que indica o representante e o representado em cada laço social. O representado, escamoteado pela barra, é o que sustenta a verdade em cada discurso”* (Quinet, 2006, p. 33). Devemos acentuar que se trata de uma verdade psíquica que igualmente articula o discurso (faz laço social) e diz sobre o sujeito dividido. Ela acena para um não saber, mas principalmente para uma

impossibilidade marcada pela “*verdade não toda*”. Decorre que toda vez que falarmos do agente nos quatro discursos, devemos ter em conta a verdade que o sustenta.

A segunda barra igualmente articula e esconde o que é realmente produzido pelo trabalho do outro. “*A barra da segunda fração dos matemas refere-se ao que o outro de cada laço social deve produzir. No caso do discurso do mestre são os objetos de gozo para o mestre, a sociedade, a fábrica etc.*” (Quinet, 2006, p. 35).

A seta, já dissemos, marca a direção do enlace. Mas marca principalmente a inexistência de retorno sobre o agente e um movimento do discurso que leva a um movimento de discurso. Desta forma, a seta acena para a impotência (e impossibilidade) do mestre.

A primeira linha comporta uma relação que está indicada aqui por uma flecha, e que se define sempre como impossível. No discurso do mestre, por exemplo, de fato é impossível que haja um mestre que faça seu mundo funcionar (1992 [1969-1970], p. 166).

Ela acena também para o giro (ou revolução) desse discurso. Se por um lado temos o discurso da histérica que denuncia o fracasso do mestre e o discurso do analista que traduz essa denúncia, não podemos perder de vista que sua falta já estava desde antes anunciada; o escravo que o diga.

Temos assim enunciada uma característica importantíssima na estrutura dos discursos de Lacan, uma das responsáveis por toda a dinâmica presente: o giro. No caso do discurso do mestre, é a histérica que provoca o movimento, pois ela faz a pergunta que atravessa a função do desejo: Que queres?

A histérica (...) quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em outras palavras, quer um mestre sobre o qual ela reine. Ela reina, e ele não governa.

Foi daí que Freud partiu. Ela é a histérica, mas isto não especifica forçosamente um sexo. Desde o momento em que fazem a pergunta – *O que quer fulano?*, vocês entram na função do desejo e fazem o significante-mestre sair (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 122).

Se a histérica aponta para a falta do mestre, esse discurso sozinho não pode ser responsável pelo movimento. É apenas o agente, pois o giro é principalmente consequência de uma impossibilidade (no discurso do mestre, governar; nos outros, educar, analisar e fazer desejar), o que nos faz lembrar que nenhum discurso se sustenta.

Mais, entender qualquer um deles de forma isolada seria novamente tamponar a falta, trazendo esta para um lugar circunscrito dentro do próprio discurso, portanto dentro do campo da linguagem. Um discurso sem giro seria como um discurso sem furo, impossível na linguagem.

Por fim, é preciso fazer uma consideração final sobre a estrutura dos discursos: trata-se de um aparelho. Aparelho aqui deve ser entendido como instrumento, um aparato qualquer que possa ser feito e que dê suporte. Neste sentido, a estrutura dos discursos preexiste à palavra que nele irá se colocar. Os lugares desse aparelho já dizem sobre a palavra antes de ela nele se arranjar.

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles (1992 [1969-1970], p. 158-159).

E adiante:

Isto é como um aparelho. Temos que ter a noção, pelo menos, de que poderia servir de alavanca, de alicate, de que pode ser aparafusado, construído, dessa ou daquela maneira (1992 [1969-1970], p. 161).

Dessa forma, Lacan destaca a força da estrutura que governa ante e a despeito da palavra. Mas ao defini-la como tendo a função de dominar e governar a palavra, acaba por apontar para a primazia ou hegemonia de um discurso: o do mestre. “*A referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre*” (1992 [1969-1970], p. 65).

Nesse aparelho, um lugar ganha destaque: é o da “dominante” ou “referência”, que nos discursos confunde-se com o lugar do agente. A dominante trará a palavra que ali se aloja, a força de governar, determinar e transformar todos os outros elementos da estrutura. É o “*lugar de onde se ordena o discurso, de onde se emite, se posso dizê-lo*” (1992 [1969-1970], p. 41).

No que tange a teoria dos discursos deve-se verificar o elemento específico que domina tal laço social. Trata-se daquilo que determina o agir do sujeito, ou seja, ele age de acordo com a dominante do discurso em que está inserido. Lacan vai formalizar com os discursos esse modo de ação da dominante: o mestre (S_1), o saber (S_2), o sujeito (\$) ou o objeto (a). Ao especificar a dominante de cada discurso Lacan a designa muito precisamente. No discurso do mestre a dominante é a

lei (Quinet, 2006, p. 34).

Mas Lacan também aponta para uma impotência dos discursos, na medida em que diz que não quer significar. Impotência que mascara a impossibilidade do discurso. Se esse aparelho, a estrutura do discurso, produz efeitos sobre a palavra, ele também remete a uma falta estrutural, uma impossibilidade, uma vez que não pode ser suprida.

Há vários termos. Se só forneci aqui estas letrinhas, não foi por acaso. É que não quero meter coisas aí que tenham a aparência de significar. Não as quero significar, de modo algum, e sim autorizá-las. Autorizá-las já é um pouco mais do que escrevê-las (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 161).

2.4. Dois lugares na teoria dos discursos de Lacan: trabalho e produção

Entendida a dinâmica do discurso do mestre, gostaria agora de atentar com maior cuidado e rigor para dois lugares presentes nesse discurso, pois eles coincidem com os do capital. São eles: trabalho e produção. Primeiramente é importante salientar que, não à toa, os dois lugares encontram-se no lado do outro na equação.

$$\begin{array}{ccc} \text{agente} & \rightarrow & \text{outro (trabalho)} \\ \hline \text{verdade} & & \text{produção} \end{array}$$

Essa constatação não é sem efeito. Elas se situam no campo do dominado em oposição à dominante. É o outro que trabalha e produz, nos diz Lacan a partir da dialética do senhor e do escravo.

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \rightarrow & S_2 \\ \text{(significante-mestre,} & & \text{(saber,} \\ \text{senhor)} & & \text{escravo)} \end{array}$$

Vejamos como se articula o trabalho nessa equação. O escravo, ao trabalhar, reconhece e sustenta o mestre. Estamos novamente na relação fundamental $S_1 - S_2$, onde, se por um lado temos S_1 intervindo em outro significante na cadeia – S_2 , por outro é este último que significará o primeiro, na medida em que nenhum significante se sustenta isoladamente. O S_1 só se torna significante-mestre na cadeia de significante. Mais: fora dela, ele sequer é. Sem escravo, não há mestre. É por meio do reconhecimento que o escravo sustenta o mestre. Mas não se trata de um reconhecimento contemplativo, ideal, senão de um reconhecimento atualizado em ato (trabalho). Assim o escravo sabe de seu lugar e da relação com o mestre. É ele quem sabe, não um saber que se sabe na medida de um saber transparente, puro, ideal, mas um

saber-fazer (savoir-faire).

Começemos por distinguir o que chamarei, nesta ocasião, de as duas faces do saber – a face articulada e esse saber-fazer, tão aparentado ao saber animal, mas que no escravo não está absolutamente desprovido desse aparelho que faz dele uma rede de linguagem das mais articuladas (1992 [1969-1970], p. 19).

Vemos aqui a descrença de Lacan numa via iluminista para uma mudança, pois o saber do outro é o saber-fazer (trabalho) colocado a serviço do mestre. O escravo aparece aqui mais próximo ao lugar de um animal de tração, por exemplo, a não ser, e isto não é pouco, pelo fato de estar inserido na linguagem. Essa condição possibilita que esse saber seja transmitido. E se o mestre pouco sabe a respeito de si à parte sua função de imperativo (faça, trabalhe, ele diz), isso não o impossibilita de apropriar-se do saber e constituir o saber de mestre.

O aparelho articulado pode ser transmitido, o que quer dizer transmitido do bolso do escravo ao do senhor. (...) O que está em questão é extrair sua essência para que esse saber se torne um saber de senhor. (1992 [1969-1970], p. 19)

A economia política de Marx novamente explica muito bem esse processo, pois temos aqui o resultado de uma dupla alienação. Primeiramente o trabalhador é desprovido de seus meios de produção. Ele sabe-fazer, mas não tem como fazer. Só lhe resta vender sua força de trabalho para quem possui esses meios de produção: o capitalista. Num segundo momento, ele é novamente alienado em função da divisão social do trabalho, fruto da complexidade crescente dos processos de trabalho. Decorre que, a partir desse momento, o trabalhador torna-se um especialista, o que faz de seu saber-fazer uma pequena peça na engrenagem produtiva, e sem nenhuma utilidade fora dela, pois insuficiente para, salvo exceções, produzir uma mercadoria. Os diversos saber-fazer já são propriedades do capitalista e constituem a tecnologia ou know-how da empresa. Isso não quer dizer que o capitalista saiba fazer, pois o seu lugar continua a ser o de dominante, da lei. Mas aqui ele já está em posse de um saber de senhor. Seu domínio estende-se para além da força de trabalho do empregado e passa a abarcar o saber desse trabalhador (S_2).

Mas Lacan vai além, pois associa o saber ao gozo. Saber é meio de gozo, ele diz.

O saber está, em certo nível, dominado, articulado por necessidades puramente formais, necessidades da escrita, o que culmina em nossos

dias em um certo tipo de lógica. Ora, esse saber, ao qual podemos dar o suporte de uma experiência que é a da lógica moderna, que é em si, e sobretudo, manejo da escrita, esse tipo de saber, é ele mesmo que está em jogo quando se trata de medir na clínica analítica a incidência da repetição. (...)

Esse saber mostra aqui sua raiz porquanto na repetição, e sob a forma de traço unário, para começar, ele vem a ser o meio de gozo – do gozo precisamente na medida em que ultrapassa os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida.

O que surge desse formalismo – para continuar seguindo Lacan – é que, como dissemos há pouco, há perda de gozo. E é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo de *a*. O que é que isso nos impõe? Não pode ser outra coisa senão essa fórmula pela qual, no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia (1992 [1969-1970], p. 46).

Entropia² é um termo emprestado da termodinâmica utilizado aqui para ilustrar a transformação estrutural que ocorre no gozo diante desse movimento provocado pelo trabalho do saber. Lacan quer com isso ilustrar como a perda de energia pode ter uma importância capital a ponto de alterar a estrutura de um sistema. “*O saber trabalhando produz (...) entropia*” porque perde energia. Diante da tarefa hercúlea de formalizar o saber, algo escapa, vaza, “*ultrapassa os limites impostos*” – para copiar Lacan – e retorna se inscrevendo na repetição. O que isso demonstra? Que o saber, ao trabalhar, produz, mas também transforma, deforma, perde. Há uma perda de gozo estrutural marcada pela repetição e fruto de uma impossibilidade da linguagem. Mas o gozo, lembremos, se articula à linguagem. Só podemos gozar por meio da linguagem. Numa passagem do “*Seminário 17; O avesso da psicanálise*”, o autor se utiliza da ironia para falar sério dessa relação entre gozo e linguagem:

² Entropia: “*medida de desordem de um sistema. Usada na termodinâmica para determinar a maneira pela qual um sistema será alterado quando comprimido, expandido, aquecido ou resfriado*”. Fonte: “Nova Enciclopédia Ilustrada Folha”, v.1.

“*Quantidade de energia ou calor que se perde num sistema físico ou termodinâmico quando ocorrem mudanças de um estado a outro desse sistema*”. Fonte: “Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa”.

O importante é que, natural ou não, é efetivamente como ligado à própria origem da entrada em ação do significante que se pode falar de gozo. Com que goza a ostra ou o castor, ninguém jamais saberá nada disso porque, faltando significante, não há distância entre o gozo e o corpo (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 168).

Assim, junto à perda de gozo há uma produção possível, resto do gozo perdido, transformado e deformado pela ação do significante. É o mais-de-gozar que é descrito como “função do objeto a”. No discurso do mestre são produzidos, em sua maioria, objetos de gozo (gadgets). Trata-se, portanto, da promessa de um gozo que pode ser consumido como mercadoria.

É importante destacar que a produção nada diz a respeito da verdade. Não há nada que ligue esses dois lugares. A verdade só se articula com o agente, e de forma frágil, pois é intermediada pela barra.

No nível dessa segunda linha, não existe nem sombra de flecha. E não apenas não há comunicação, mas algo que obtura.

O que é que obtura? O que resulta do trabalho. E a descoberta de um tal Marx é justamente ter dado todo o seu peso a um termo que já se conhecia antes dele, e que designa aquilo em que o trabalho é empregado – chama-se a produção.

Quaisquer que sejam os sinais, os significantes-mestres que vêm se inscrever no lugar do agente, a produção não tem, em qualquer caso, relação alguma com a verdade (1992 [1969-1970], p. 166).

É interessantíssimo pensarmos como Lacan articula na estrutura dos discursos os significantes trabalho e produção, pois aqui eles aparecem como os responsáveis por fazer barreira à verdade. Não estaria nosso autor, nesse momento, dialogando bem próximo às ciências sociais? Afinal, para Marx, numa sociedade capitalista, o trabalho realmente aliena. Sei que o conceito de alienação, tal como é entendido pela tradição marxista, se afasta do conceito de alienação segundo a psicanálise freudo-lacanianana. O mesmo ocorre com o conceito de verdade. Mas minha atenção aqui não é para os conceitos, e sim para o movimento subjacente à estrutura: **o resultado do trabalho – produção – obtura a verdade**. Neste ponto, acredito, lacanianos e marxistas estão de acordo. E, se isso não é facilmente visto, é porque algo a protege. Lacan credita à impotência (por vezes travestida como erro ou ato falho) esse papel. Ela esconde a impossibilidade de governar.

Mas eis que entre nós e o real há a verdade. A verdade, já lhes

enunciei um dia, num arroubo lírico, que era a irmãzinha querida da impotência. (...)

Toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isto – se ela nos deixa em suspense quanto a sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamaremos impotência (1992 [1969-1970], p. 166).

O resultado desse movimento onde se obtura a verdade traz consequências para o sujeito: *“Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe. Isto é um sucesso, então, do que chamo de discurso do mestre”* (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 160). Será que podemos arriscar alguns passos a mais e questionarmos se essas articulações envolvendo trabalho, produção e verdade nos discursos não dialogam com algo próximo de uma ideologia? Afinal, a produção por um lado impossibilita a relação com a verdade e, por outro, sustenta o trabalho (*“jamais se honrou tanto o trabalho...”*), ainda que aqui produza uma perda não contabilizada. Sendo os discursos de Lacan a estrutura de um dizer inconsciente, podemos pensar numa estrutura de ideologia que se inscreve no inconsciente? Acredito que Lacan nos autoriza a fazer essas perguntas, na medida em que ele mesmo percorre esse caminho e se inspira em Marx e seu conceito de mais-valia para cunhar o conceito de mais-de-gozar. É o que veremos no próximo capítulo.

Capítulo 3: Da forma-mercadoria à fantasia ideológica

Já discutimos sobre como Marx elucida a estrutura do capital, que se atualiza na forma $D - M - D'$. Vimos como ela estabelece uma homologia com a construção lacaniana “um significante apresenta o sujeito para outro significante”: $S_1 - \$ - S_2$. Lembramos ainda que, para Lacan, “o inconsciente é estruturado como linguagem”. Neste capítulo veremos outras construções que corroboram com a articulação acima e permitem uma aproximação entre conceitos pertencentes aos campos do mercado e do inconsciente. Demonstraremos algumas delas atentando para a hipótese de que a forma da mercadoria é a atualização da forma do inconsciente.

3.1. A dialética da forma-valor e o equivalente geral

O filósofo Ruy Fausto, no livro *“Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples”* (1997), propõe uma leitura dialética para a forma de valor, trazendo grande contribuição para a compreensão da mercadoria e do equivalente geral. A dialética é fundamental porque explicita o componente de negação da antítese, revelando outro movimento da forma $D - M - D'$. Sem essa perspectiva, seríamos bastante tentados a ler a forma $D - M - D'$ dentro de uma lógica formal, onde um “quantum” de dinheiro é investido em uma mercadoria para obter outro “quantum” maior que o inicial. Esta última leitura não está errada, muito pelo contrário, uma leitura criteriosa abre caminho para questões pertinentes e, em vários momentos, o próprio Marx se utiliza dela. Já falamos um pouco disso no capítulo anterior. Mas Ruy Fausto explicita que a essa leitura de lógica formal se articula outra, de lógica dialética, também utilizada por Marx. Esse movimento entre as duas lógicas parece presente na explicação de Marx sobre a mercadoria.

Ruy se pergunta a respeito da sistematização do capítulo I de “O Capital”, intitulado “A mercadoria”. Ao analisar a mercadoria, Marx parte de uma forma simples (ou singular) do valor, caminha para uma forma total (ou extensiva) do valor, passa a uma forma geral do valor, para então chegar à forma dinheiro do valor e fechar o capítulo com o fetichismo. Esse desenrolar não é um capricho do autor, mas se trata do movimento mesmo da constituição da mercadoria em sua forma desenvolvida. Vejamos mais de perto como isso acontece.

I – A forma simples de valor

A primeira forma de valor é denominada simples, singular ou accidental. O singular se refere à quantidade, e o accidental à qualidade da mercadoria. A forma simples é, em um primeiro momento, assim descrita: “x merc. A = y merc. B”, onde o sinal de igualdade deve ser lido como “vale”. Ela expressa uma *alternativa* (“ou exclusivo”): posição de uma única igualdade reflexiva e exclusão das outras mesmo em instantes diferentes. Assim, temos, para citar o exemplo de Marx: “20 varas de tela valem 1 roupa”. É interessante apontar que o sinal de igualdade aponta para uma simetria. Mas essa simetria é apagada com a leitura “vale”, que exprime uma relação de identidade. Devemos ainda lembrar que a relação reflexiva reforça o caráter não simétrico da relação. Não há sentido na troca entre iguais, nos lembra Marx. Assim, temos de introduzir outro elemento à forma que corresponda a essa assimetria sem invalidar a igualdade. A forma de valor simples passa a ser enunciada deste modo:

$$x \text{ merc. A} = \dots y \text{ merc. B}$$

Nessa forma, a mercadoria A pode expressar seu valor em qualquer mercadoria que se apresente (B, C, D,...), mas apenas uma é efetivamente posta. A sua inscrição implica no apagamento das outras.

$$(x \text{ merc. A} = \dots y \text{ merc. B}) \vee (\cancel{x \text{ merc. A} = \dots z \text{ merc. C}}) \vee \\ (\cancel{x \text{ merc. A} = \dots p \text{ merc. D}}) \vee \text{ etc.}$$

Essa forma de valor já traz o caráter imediato, instantâneo, da mercadoria, onde ela se apresenta imediatamente como meio de troca para o seu proprietário e equivalente para o interessado. Essas duas ideias, presentes na forma simples de valor em que a mercadoria B funciona como um *espelho* de valor (ou relação reflexiva) e é *imediatamente trocável* pela mercadoria A, se unificam na forma *equivalente simples*, que mais tarde constituirá o equivalente geral.

II – A forma desenvolvida de valor

A segunda forma é denominada de total ou desenvolvida. É uma forma negativa porque explicita o que estava pressuposto na forma simples. Nela, a relação reflexiva se estende a todas as mercadorias e a forma passa a representar o infinito:

$$(x \text{ merc. A} = \dots y \text{ merc. B}) \vee (x \text{ merc. A} = \dots z \text{ merc. C}) \vee \\ (x \text{ merc. A} = \dots p \text{ merc. D}) \vee \text{ etc.}$$

Por “v”, lemos “ou” e o entendemos como uma *disjunção* (“ou não exclusivo”). Disjunção é a “*posição de uma igualdade reflexiva no instante, e de outras em outros*”.

momentos” (Fausto, 1997, p. 62). Recuperando o exemplo de Marx, temos: 20 varas de tela valem 1 roupa, ou valem 10 libras de chá, ou valem 40 libras de café etc.

Essa forma é particular e já não pode mais ser chamada de acidental como a primeira, porque traz um fundo que a determina. Ela também explicita que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria (como pode aparecer num acordo “acidental” na forma simples), mas é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca.

À primeira vista, parece estranho que a realização de uma troca não apague as outras possibilidades, mas Ruy Fausto lembra, citando Marx, que há uma exceção: a “forma equivalente”. Embora na forma total de valor o “equivalente geral” não esteja totalmente posto, ele está suposto na característica plural da “forma equivalente particular”. Se a forma de valor relativa desenvolvida (A) exprime o valor de uma mercadoria qualquer (B) em todas as outras (C, D,...), então temos a forma de múltiplos equivalentes particulares. Aparecem aqui duas outras características que se unem na forma equivalente: a unidade e a pluralidade.

III – A forma universal de valor

A terceira forma de valor é a forma universal. Ela é positiva, a negação da negação (a forma desenvolvida). Ela traz uma inversão da forma desenvolvida e é assim demonstrada:

$$\begin{aligned} & (y \text{ merc. B} = \dots \times \text{merc. A}) \cdot (z \text{ merc. C} = \dots \times \text{merc. A}) \cdot \\ & (p \text{ merc. D} = \dots \times \text{merc. A}) \text{ etc.} \end{aligned}$$

O ponto (.) na equação representa a exclusão das outras séries pressupostas na simultaneidade das identidades reflexivas internas de A. A forma universal de valor também pode ser assim demonstrada:

$$\left. \begin{array}{l} y \text{ merc. B} = \dots \\ z \text{ merc. C} = \dots \\ p \text{ merc. D} = \dots \end{array} \right\} \times \text{merc. A}$$

Nessa forma, todas as mercadorias se trocam com o “equivalente universal”. Ou seja, cada ato de troca com a mercadoria A (“equivalente universal”) traz implicitamente a troca direta com todas as outras mercadorias e a troca indireta das diversas mercadorias entre si. Essa série de identidades reflexivas de A exclui as séries de identidades reflexivas das outras mercadorias. A = B exclui B = A, ou (x merc. A = ... y merc. B) $\forall$ (~~y merc. B = ... x merc. A~~). E ainda: A = C exclui B = C, ou (x merc. A = ... z merc. B) $\forall$ (~~y merc. B = ... z merc. C~~). Essa simultaneidade das identidades

reflexivas de A exclui as séries das demais mercadorias. Enquanto ela é posta, as outras são pressupostas. A traz todas as outras (B, C, D,...). Esse movimento leva as disjunções a se transformar em *conjunções*: “*posição de todas as igualdades reflexivas no instante*” (Fausto, 1997, p. 62).

Assim como a forma desenvolvida, a forma universal representa o infinito, mas difere da segunda forma por não ser um infinito potencial e sim efetivo. Essa terceira forma fecha a série representando uma totalidade.

“há um caso, o do equivalente geral, em que a totalidade da série está posta no instante. É a ele que se deve reservar o símbolo da conjunção. (...) A conjunção representa aqui a singularidade universal” (Fausto, 1997, p. 62-63).

A forma universal de valor ganha destaque por situar uma única mercadoria no polo equivalente da equação. Significa a fixação da forma equivalente num certo valor de uso que não ainda o adequado (o dinheiro). É essa fixação do equivalente a responsável pelo fechamento da série, pois ela marca um ponto de estofo. O “equivalente universal”, que já *encarnava* a reflexão do valor e a trocabilidade imediata, heranças da forma “equivalente simples”, e a união da unidade e da pluralidade que ocorre na “forma equivalente particular” vêm a ganhar outra característica, a universalidade fruto dessa fixação da forma equivalente.

IV – A forma dinheiro

“*A passagem da forma III à forma dinheiro (IV) se faz n’O Capital através de uma mudança que é mais semântica do que sintática*” (Fausto, 1997, p. 70). Isso porque a forma é demonstrada do mesmo modo que na forma universal, contudo o equivalente se fixa numa matéria adequada (ouro ou prata), e não mais numa mercadoria qualquer. A forma dinheiro pode, num primeiro momento, ser assim expressa:

$$\left. \begin{array}{l} y \text{ merc. B} = \dots \\ z \text{ merc. C} = \dots \\ p \text{ merc. D} = \dots \end{array} \right\} \begin{array}{l} x \text{ dinheiro} \\ (\text{ouro}) \end{array}$$

A função equivalente torna-se prerrogativa de uma única mercadoria, e apenas ela atribui valor à mercadoria que se encontra na função relativa:

“a forma D [IV] só difere da C [III], por possuir o ouro, em vez do linho, a forma equivalente geral. O ouro é na formula D o que era o linho na C, equivalente geral. O progresso consiste em se ter identificado, agora, definitivamente, a forma de direta permutabilidade

geral ou forma de equivalente geral com a forma específica da mercadoria ouro, por força de hábito social” (Marx, 1985, p. 78).

Em sua expressão acabada, a forma dinheiro supre a necessidade de alinhar as identidades reflexivas de todas as outras mercadorias, pois o seu caráter universal exprime o valor de uma mercadoria. A série de conjunções não precisa mais ser posta. É como se houvesse um retorno à simplicidade da forma I.

$$y \text{ merc. B} = \dots \times \text{dinheiro (ouro)}$$

Temos agora explicitado um percurso onde o enunciado das duas formas extremas I e IV aparentemente se aproximam. Contudo, a relação entre eles parece enigmática se não entendermos as formas de valor II e III. Isso não significa que decifraremos a essência da mercadoria se trilharmos esse caminho. Algo desse enigma permanece oculto na própria superfície da mercadoria. Fausto nos faz atentar para a ênfase que Marx dá ao caráter ofuscante e enigmático da forma dinheiro: “*enigma que ofusca os olhos*” (Marx, in Fausto, 1997, p. 74). Ou ainda, segundo Fausto:

“Viu-se que de I a III há uma progressiva revelação da aparência; progressivamente, ela *aparece*, se *fenomeniza* e se *revela*. A forma dinheiro é o ponto de chegada desse processo de aparição. Mas esse movimento de aparição é também ocultação. Pelo próprio fato de aparecer, a essência se oculta” (p. 73).

Está posta a questão do fetiche. Mas, antes de prosseguirmos nesse ponto, faremos algumas considerações, pois o leitor apressado pode estar se perguntando a esta altura como a compreensão da lógica da dialética da mercadoria, por meio do entendimento da forma de valor e da função equivalente geral, pode se articular a questões do sujeito. É o que veremos a seguir, adiantando que a resposta está na *forma* mesma da mercadoria.

* * *

Vimos com Ruy Fausto que a função “equivalente geral” aparece junto ao desenvolvimento lógico e histórico da forma-mercadoria. Ela se materializa em uma única mercadoria especial (primeiro ouro, depois dinheiro) e funciona como corpo de valor, ou seja, permitindo que todas as mercadorias possam expressar os seus valores nela.

As relações de valores que antecedem a forma dinheiro (IV), a forma desenvolvida de valor (II) e a forma universal de valor (III) expressavam as possibilidades de relação entre as mercadorias “uma-a-uma”, levando a uma série

infinita de trocas e expressões de valores. Ou seja, uma série impossível de ser totalizada e que era demonstrada pelo “etc.” que as formas traziam. O “equivalente geral” que aparece em sua forma desenvolvida apenas na forma dinheiro de valor (IV) ocupa o lugar de totalização dessa série. Paulo Silveira, em seu texto “*Lacan e Marx: A ideologia em pessoa*” (2002), ilustra bem essa inscrição do “equivalente geral”:

“Na forma-mercadoria essa totalização impossível refere-se à impossibilidade estrutural de uma mercadoria expressar o seu *exato* valor em qualquer outra mercadoria, ou mesmo no equivalente geral. Isso porque, sob o capitalismo, no intercâmbio geral das mercadorias, como troca de equivalentes, há uma mercadoria cujo valor constitui uma exceção: a força de trabalho, que é capaz de produzir um valor (seu valor de uso) *maior* que seu próprio valor. É essa exceção que torna o conjunto geral das trocas uma aproximação infinda e nunca bem-sucedida entre equivalentes. Neste preciso sentido, o dinheiro, como equivalente geral, cumpre a função de produzir uma totalização impossível, isto é, a de ‘soldar impossibilidades’, ainda que se tome, teórica e praticamente, como capaz de realizar essa totalização” (p. 9).

E mais:

“Essa ideia do dinheiro ter como predicado ‘soldar impossibilidades’ acompanha Marx desde os *Manuscritos*, ideia que tomara emprestado do *Timão de Atenas*, de Shakespeare. ‘Ouro, deus visível que solda impossibilidades’, afirma o poeta” (2002, p. 8-9).

Essa ideia que Marx toma emprestada de Shakespeare, a de que “dinheiro solda impossibilidades”, é perfeita para que entendamos a função do “equivalente geral”. “Soldar impossibilidades” só explicita que *a entrada em cena do “equivalente geral” muda tudo*; ele produz inversões e tudo passa a ser possível: o branco vira preto; o feio, belo etc. Um bom exemplo nos é dado pela arte por meio de Marcel Duchamp e sua obra “A fonte”. Trata-se nada mais do que um simples urinol branco e esmaltado, comprado numa loja de construção. Nela o “autor” sequer assinou seu próprio nome, preferindo o heterônimo “R. Mutt”. Contudo, hoje a obra tem um valor inestimável sendo considerada um dos ícones do século XX. A arte de Duchamp só expressa de modo exagerado (até como denúncia) a impossibilidade equivalente da forma. Isso, que pode vir escondido sob o nome de arte, moda, lei de oferta e procura etc., está em todo lugar.

Mas a frase de Shakespeare é também importantíssima por articular de maneira

irrevogável a noção do “equivalente geral” e seu efeito; a “costura” (solda) que totaliza a cadeia de significantes. Ou seja, o “equivalente geral” é um significante que é retirado da série de significantes para que se produza ancoragem, basteamento, no deslizamento infinito do significado. Lacan chama o significante que faz essa função de costura de “significante-mestre”. Não vimos no capítulo 2 que o “significante-mestre” (S_1) é aquele que intervém no campo dos outros significantes (S_2, S_n), produzindo um saber?

Paulo recorre ao filósofo esloveno Slavoj Žižek, citando sua proposição sobre a homologia entre a forma-mercadoria em Marx e a teoria do significante em Lacan³ para explicar essa passagem.

Sobre o emparelhamento entre significantes diz que:

“(…) seu significado estará sempre deslizando numa série infinita de emparelhamentos; portanto, impossível de ser totalizada, isto é, de produzir um significado único, acabado e, assim, bem-sucedido. Para que essa série infinita seja interrompida, é necessário que um dos significantes seja ‘escolhido’ e retirado da série de ‘todos os outros’ significantes. Este irá assumir, então, uma posição que produz a ‘totalização’ da série, isto é, que produz um ‘basteamento’, uma ‘costura’, no deslizamento incessante e sem fim do significado” (2002, p. 7).

“Salta aos olhos” como afirma Žižek e concorda Paulo Silveira, a semelhança entre a constituição do significante-mestre, que totaliza a série de significantes, e o equivalente geral, que completa a cadeia infinita de relações de valor. Posto desse modo, temos uma influência da obra de Marx sobre a de Lacan maior que o próprio psicanalista acreditava. *“A concepção lacaniana da dimensão simbólica, com ênfase na precedência do significante sobre o significado, está calcada ponto por ponto no desenvolvimento da forma-mercadoria”* (2002, p. 8).

Essa homologia corrobora aquela demonstrada no capítulo anterior sobre a correspondência estrutural entre mercadoria e sujeito: *“estruturalmente o sujeito está para a mercadoria, assim como o significante está para o capital”*. Mais, são duas

³ Especialmente em Žižek, S., “O mais sublime dos histéricos, Hegel com Lacan”, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991; Žižek, S., “Eles não sabem o que fazem, O sublime objeto da ideologia”, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992 e *O espectro da ideologia*, “Um mapa da ideologia”, Žižek, S. (org.), Rio de Janeiro, 1996.

expressões do mesmo fenômeno. Contudo, é importante ressaltar que não se trata da mesma homologia, pois aqui temos a correspondência entre a forma-mercadoria e a teoria do significante e, lá, entre a mercadoria e o sujeito. Acredito que muito mais do que se oporem, essas duas construções se complementam, conforme vimos em suas análises.

Por fim temos outro efeito que se instala aqui em decorrência da própria totalização: essa “ilusão” *“revela a matriz ideológica por excelência da sociedade capitalista”* (2002, p. 9). Há o que Paulo Silveira define como uma *“costura imaginária da ordem simbólica”* (2002, p. 9). O “equivalente geral” é o significante responsável por fechar ideologicamente essa série constituída pela troca geral de mercadorias. Ao ocupar o seu lugar, ele constitui a “suposta” troca de equivalentes, equação impossível como vimos acima.

3.2. O fetichismo da forma-mercadoria e sua inscrição no sujeito

Em “O Capital”, Marx explicita a impossibilidade de a mercadoria ser fruto de um trabalho concreto singular, divorciado de um contexto histórico: o capitalismo. Ela só existe numa relação social dada que remete ao mercado (e ao valor de troca). É somente a partir desse referencial que podemos falar de valor de troca. Isso não quer dizer que não houvesse, nas sociedades pré-capitalistas, produtos do trabalho humano que eram postos numa relação de troca, mas sim que era o valor de uso que determinava essa troca. E por se tratar de um produto de uma relação, Marx aponta para inexistência da mercadoria de per si, ou seja, uma autonomia e naturalização da mesma. Mas enxerga o fascínio que a mercadoria traz e indaga-se de onde provém esse “caráter misterioso”. Reconhece que não vem do valor de uso, pois aqui temos “apenas” o produto do trabalho. Tampouco provém do conteúdo das determinações de valor. *“O caráter misterioso da mercadoria não provém do seu valor de uso, nem tampouco dos fatores determinantes do valor”* (Marx, 1985, p.80). E aqui ele se pergunta sobre a origem desse caráter misterioso da mercadoria:

“O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as

relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho” (1985, p. 80).

A forma-mercadoria traz em seu próprio bojo um ocultamento que remete a esse “caráter misterioso” ao deslocar a questão da igualdade do trabalho humano para a igualdade dos produtos desse trabalho como valores. E aqui merece atenção o termo “igualdade” presente nos dois lados da citação. Ela remete a algo maior que um deslocamento tópico do trabalho para o valor. A primeira proposição estabelece uma relação entre a igualdade e o trabalho vinculado ao homem (trabalho humano). Na segunda temos a igualdade ligada ao valor e relacionada não mais ao trabalho, mas ao produto desse trabalho. Encontramos aqui um processo de alienação onde o homem se afasta do centro das relações sociais, espaço esse que passa a ser ocupado pela mercadoria (produto do trabalho). Dito de outro modo: a alienação é a transferência das forças, da energia e das peculiaridades da atividade humana para as coisas. É precisamente neste ponto – “trabalhadores igualados” – que encontramos a exclusão do sujeito em Marx.

“A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho” (1985, p. 81).

Junto com o ocultamento das relações sociais e da alienação acima citados, ocorre outro fenômeno também inerente à forma-mercadoria: a autonomia da mesma. Aqui ela passa a existir como se tivesse uma natureza própria, onde a mercadoria existisse como valor, expressão da própria mercadoria. Diz Marx:

“(...) a forma-mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos que recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o

que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo da mercadoria. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias” (1985, p. 81).

Marx é preciso ao definir o fetichismo: é esse fenômeno constituinte do próprio modo de produção capitalista que permite que, como num feitiço, uma relação social entre homens se transmute numa forma fantasiosa de uma relação entre coisas. Não à toa, esse pensador recorre à religião para explicar o fetichismo⁴. Daí “*a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*”, segundo a expressão de Marx. Mais do que analogia, ela incorpora a própria *forma* que a relação assume. É, portanto a caracterização de uma estrutura.

* * *

Paulo Silveira, no texto “Da alienação ao fetichismo: formas de subjetivação e de objetivação” (1989), reflete sobre as consequências dessa relação para o sujeito. Retoma Marx, que afirma estarmos todos submetidos ao fetichismo da mercadoria. Reconhece que o fetichismo da mercadoria é irreduzível ao campo da consciência e recorre a Freud e à teoria psicanalítica para trazer luz à questão. Diz Paulo:

“A sujeição ao fetichismo nos envolve de modo mais profundo, faz parte mesmo de nossa própria estruturação psíquica. Esta precisão pode ser melhor esclarecida se considerarmos que a forma-mercadoria, da qual decorre o fetichismo, é a forma de todas as mercadorias e, por conseguinte, inclui, também, a mercadoria *força de trabalho*. Esta (...) constitui-se num conjunto de disposições e de habilidades que envolvem cérebro, músculos, nervos, etc., portanto, *materializa-se* no próprio *corpo* e na *estrutura psíquica dos sujeitos*” (1989, p. 74).

A forma-mercadoria e, por extensão, o fetichismo, submete todos nós, inscrevendo-se num movimento dialético entre a coisa (força de trabalho como mercadoria) e a pessoa. Ou seja, o sujeito responde na carne e na psique a esse conflito

⁴ A origem etimológica da palavra fetiche remete ao universo mágico. Segundo o Dicionário Houaiss, vem do francês *fétiche* (1605) – ‘sortilégio, amuleto’ –; vocábulo emprestado do português *feitiço* (séc. XV), este último decorrente do latim *factitius* – ‘feitiçaria, bruxaria’.

entre o assujeitamento enquanto coisa e a subversão desse assujeitamento, tornando possível o indivíduo determinar-se, ainda que de forma evanescente, como sujeito.

“(...) aquele conflito interno, aquela basculação entre a sujeição advinda do fetichismo e a tendência contrária do indivíduo determinar-se como sujeito, seria situado ao nível do sujeito mesmo” (1989, p. 75).

Não estamos aqui igualmente no campo do sintoma? Não podemos imaginar que a sujeição ao fetichismo, ao inscrever-se por meio da força de trabalho no corpo do sujeito, articula-se como sintoma? Não poderia ser o capital um Nome-do-Pai, significante que faz laço e organiza o sujeito? Paulo Silveira é aqui cuidadoso. Articulado a forma-mercadoria por intermédio da mercadoria força de trabalho e o correspondente fetichismo, procura demonstrar como a estruturação psíquica submete-se às condições de produção do capital. Mas o autor se afasta de uma posição cínica ou cética de total submissão ao capital, pois enfatiza que:

“(...) uma dialética conflitiva interna resgatária, por um de seus polos, a possibilidade de emergência do próprio *sujeito*, mesmo que esta emergência mantenha-se presa às condições objetivas do capital” (1989, p. 76).

3.3. Do inconsciente da forma-mercadoria ao sintoma social

O filósofo Slavoj Žižek, em seu ensaio “*Como Marx inventou o sintoma?*” (1999), começa refletindo sobre a frase-título do texto, que se refere a uma citação de Lacan, segundo o qual foi Marx o inventor na noção de sintoma. Indaga-se como a análise do mundo das mercadorias proposta por Marx pode produzir um conceito que se aplica tão bem à análise dos sonhos e do mundo inconsciente. Responde reconhecendo a existência de uma homologia entre as análises das formas da mercadoria e do sonho. Ambas procuram evitar o deslumbramento *fetichista* de um possível conteúdo oculto por trás da forma para atentar-se ao segredo da própria forma:

“(...) há uma homologia fundamental entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud – mais precisamente, entre suas respectivas análises da mercadoria e do sonho. Em ambos os casos, a questão é evitar o fascínio propriamente fetichista do ‘conteúdo’ supostamente oculto por trás da forma: o ‘segredo’ a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma (a forma da mercadoria, a forma do sonho), mas, ao contrário, o ‘segredo’ *dessa própria forma*” (Žižek,

1999, p. 297).

Assim, a verdadeira questão é evitar a procura de um “cerne oculto” a ser desvendado na mercadoria. Não se trata de explicar como o seu valor é determinado socialmente pela quantidade de trabalho empregada na sua produção, mas de entender por que o trabalho só consegue se realizar na forma do valor de uma mercadoria. O mesmo acontece com a análise dos sonhos. Seu entendimento não passa pela interpretação dos pensamentos latentes a partir do conteúdo manifesto. Ao contrário, devemos nos perguntar por que o conteúdo latente assumiu essa forma de sonho. “*A constituição essencial do sonho (...) não é seu “pensamento latente”, mas sim esse trabalho (os mecanismos de deslocamento e condensação, a figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas) que lhe confere a forma de um sonho*” (Zizek, 1999, p. 298). O desejo, sabemos, não pode ser reduzido a uma cadeia de pensamentos manifesto porque lhe falta o significante primordial. Trata-se de um recalque primário que se constitui numa falta.

Desse modo, Marx e Freud promovem um deslocamento da análise do conteúdo para a análise da forma ou, mais especificamente, do conteúdo oculto por trás da forma ao conteúdo oculto dessa própria forma. Zizek olha mais de perto esse processo e explicita que os dois procedem igualmente em duas etapas:

- Primeiro devemos eliminar a aparência e entender o fenômeno como dotado de sentido.

Em Marx, a mercadoria não tem seu valor determinado pelo acaso como uma decorrência da oferta e da procura, por exemplo. Devemos penetrar no “segredo” do valor das mercadorias para ir adiante. Em Freud, o sonho não é uma manifestação fisiológica confusa. Ele tem um sentido e traz uma mensagem recalcada.

- Depois de nos afastarmos desse fascínio fetichista e da decorrente procura por um sentido oculto, devemos nos concentrar na forma mesma. Para Marx, o valor da mercadoria é uma magnitude do tempo de trabalho socialmente necessário para que se possa produzi-la. Para Freud, é o próprio trabalho do sonho, com seus deslocamentos e condensações.

Começam aqui a aparecer noções que são igualmente importantes para a análise marxista e freudiana: o *fetichismo* e a *forma*. Mais, as duas análises têm como resposta uma constituição de *trabalho*. Contudo, e isso é importante, o desvendamento do “segredo” pouco resolve, pois ele não nos interpela em consciência, mas em ato. De

nada adianta sabermos se continuamos a trocar mercadorias. Assim, por um lado Zizek defende que a análise marxista da forma-mercadoria explicita uma matriz que elucida muito mais do que questões de economia política, tornando inteligível toda forma fetichista. Por outro, o temos apontando para um “algo mais”, um fascínio provocado por uma “Outra Cena” que escapa à lógica do desmascaramento do “segredo”.

“a análise marxista da forma-mercadoria (...) oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas de ‘inversão fetichista’: é como se a dialética da forma-mercadoria nos apresentasse uma versão pura – destilada, por assim dizer – de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião etc.). Definitivamente, há mais em jogo na forma-mercadoria do que a forma-mercadoria em si, e foi precisamente esse ‘algo mais’ que exerceu um poder de atração tão fascinante” (Zizek, 1999, p. 301).

Zizek recorre ao teórico da Escola de Frankfurt Alfred Sohn-Rethel para entender o real alcance da análise marxista da forma-mercadoria e o que vem a ser esse “algo mais”. Esse pensador diz que o ato da troca de mercadoria implica numa dupla abstração. Há uma abstração do caráter mutável da mercadoria (por espelhamento, ela é equivalente às outras) e uma abstração do caráter concreto da mercadoria (sua determinação particular não é levada em conta). Esse ato social de troca de mercadorias pressupõe um movimento abstrato *a priori* que se estende no próprio processo efetivo da troca. Sohn-Rethel o chama de “*abstração real*”, que não deve ser confundida com realidade material da mercadoria. Muito pelo contrário, se apresenta como postulado e como o desmentido fetichista “*como se*”. No ato, o sujeito sabe sobre a natureza concreta da mercadoria, mas age como se fosse somente abstração. Nesse processo, as mercadorias perdem suas características físicas e materiais, não apresentando danos ou processos de deterioração. Isso é particularmente visível quando pensamos sobre a materialidade do dinheiro.

“(...) durante o ato de troca, os indivíduos procedem *como se* a mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas e materiais, *como se* estivesse excluída do ciclo natural da geração e da deterioração, embora, no nível de sua ‘consciência’, eles ‘saibam muito bem’ que isso não acontece.

A maneira mais fácil de detectar a efetividade desse postulado é

pensar no modo como nos portamos em relação à materialidade do dinheiro: sabemos perfeitamente que o dinheiro, como todos os outros objetos materiais, sofre os efeitos do uso, que seu corpo material se modifica ao longo do tempo; mas, mesmo assim, na *efetividade* social do mercado, *tratamos* as moedas como se elas consistissem ‘numa substância imutável, uma substância sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder, e que se situa num contraste antitético com qualquer material encontrado na natureza’. Como é tentador relembrar aqui a fórmula do desmentido fetichista: ‘Sei muito bem, mas, ainda assim...’” (Zizek, 1999, p. 303).

A compreensão desse fenômeno é importante para percebermos um “algo mais” que se distingue da matéria empírica, sensorial, de que é feito o dinheiro. O material *sublime* é perene, imutável, subsiste a qualquer deterioração. Essa corporalidade imaterial do “corpo dentro do corpo” traz a “Outra Cena”. Zizek, citando Sohn-Rethel, explica: se não há relação entre a “abstração real” e o nível de realidade, não podemos entendê-la como uma abstração do pensamento, processo que ocorre no interior do sujeito. A abstração do ato de troca de mercadorias é externa, descentrada. Ou, nas palavras do próprio Sohn-Rethel: “*A abstração da troca não é o pensamento, mas tem a forma do pensamento*” (in Zizek, 1999, p. 304). E aqui Zizek aponta ser essa forma de pensamento, externa ao próprio pensamento, uma das definições possíveis para o inconsciente.

Assim o ato da troca produz uma cegueira em relação a esse lugar. É uma condição estrutural; o ato é abstrato e não pode ser notado. Durante a troca, os agentes procedem como “solipsistas práticos”. Os indivíduos em suas consciências estão por demais entretidos pela negociação e pelas aparências empíricas das coisas. Esse desconhecimento é necessário para que a troca se efetive. É também parte de sua própria essência. Se as pessoas percebessem a dimensão da “abstração real”, o próprio ato da troca se tornaria impossível e essa realidade de mercado se dissolveria. Não estamos aqui diante da dimensão fundamental da ideologia? Diz Zizek:

“(...) a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como ‘ideológica’: *‘ideológica’ é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento de sua essência por parte de seus participantes*, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos ‘não sabem o que

fazem’. *‘Ideológica’ não é a ‘falsa consciência’ de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela ‘falsa consciência’.*” (1999, p. 305-6).

Falaremos sobre isso adiante. Pontuaremos neste momento que essa é também a dimensão do sintoma, pois este pode ser entendido como:

“(…) ‘uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito’: o sujeito só pode ‘gozar com seu sintoma’ na medida que sua lógica lhe escapa – a medida do sucesso da interpretação do sintoma é, precisamente, sua dissolução” (Žizek, 1999, p. 306).

Para melhor entender essa dimensão do sintoma, Žizek retoma o dito lacaniano de “Marx, inventor do sintoma” e o articula ao reconhecimento de uma certa fissura ou assimetria que desmente o universalismo dos direitos e deveres burgueses. Esse desequilíbrio patológico não representa uma realização imperfeita ou falha desses princípios universais, que pode ser resolvida ou abolida posteriormente. Na verdade, funciona como o próprio momento constitutivo desses princípios: trata-se de um movimento particular que subverte o seu fundamento universal. O lema universal da revolução francesa – “liberdade, igualdade, fraternidade” –, pilar dos direitos burgueses, traz à tona esse sintoma. Analisaremos o primeiro ideal.

A liberdade aparece na sociedade burguesa como um direito universal (liberdade política, liberdade religiosa, liberdade de consciência, liberdade de fala e de imprensa etc.). Mas traz estruturalmente uma forma de liberdade específica que é o oposto da liberdade efetiva: a de o trabalhador vender livremente sua força de trabalho. Ao assim proceder, o trabalhador perde sua liberdade. A resposta a esse livre ato de venda é a escravização do trabalhador ao capital. Contudo, é precisamente esse ato que faz movimentar a sociedade burguesa; ela não pode prescindir dessa liberdade específica. Essa liberdade paradoxal, a forma de seu oposto, é o que totaliza a série das “liberdades burguesas”.

Essa nova mercadoria, a “força de trabalho”, permite que a troca de equivalentes transforme-se em sua própria negação, pois ela traz a *forma* de exploração, apropriação de mais-valia. Não se trata aqui de exploração no sentido de valor pleno não remunerado (essa conta é impossível de fechar), mas de assimetria, desequilíbrio, introduzida na própria forma pela mercadoria “força de trabalho”.

“O problema é que a força de trabalho é uma mercadoria peculiar,

cujo uso – o trabalho em si – produz uma certa mais-valia, e esse excedente que ultrapassa o valor da própria força de trabalho é apropriado pelo capitalista” (Zizek, 1999, p. 307).

A troca equivalente e equitativa aparece aqui como universal, diante da qual se destaca uma troca específica e paradoxal (a da força de trabalho por seus salários) que, como equivalente, funciona como a própria forma de exploração! Essa mercadoria representa a negação do princípio universal da troca equivalente. O ideal burguês de igualdade do lema francês cai por terra.

A mercadoria “força de trabalho” aparece assim como um sintoma social. Se por um lado ela totaliza a série ou fecha o círculo da universalidade, por outro ela aparece como fissura ou ponto de ruptura, introduzindo uma particularidade que representa a negação do princípio universal posto.

3.4. A fantasia ideológica

Com o intuito de discutir a noção de ideologia, Zizek recorre ao que acredita ser a mais elementar conceituação de ideologia, assim proferida por Marx em “O Capital”: *“disso eles não sabem, mas o fazem”* (1999, p. 312). Para avançar nessa definição, Zizek propõe a seguinte indagação: onde se encontra a ilusão ideológica, no *saber* ou no *fazer*?

Uma resposta rápida provavelmente nos levaria para o lado do saber. Afinal, como nos diz Marx, *“disso eles não sabem...”*. O desconhecimento aqui refere-se ao fato de as pessoas terem uma falsa representação da realidade social na qual vivem. Ou seja, uma falsa consciência. Zizek retoma o exemplo marxista do fetichismo da mercadoria para ilustrar essa passagem. O dinheiro aparece para nós de forma imediata e natural, como se fosse, em sua realidade material, a incorporação de riqueza. Mas é de fato uma mercadoria específica que incorpora e materializa uma rede de relações sociais, atuando nela com a insígnia do equivalente geral. Ou, por trás da relação entre coisas encontramos uma relação entre sujeitos.

Mas tal abordagem é insuficiente, pois deixa de lado o que os indivíduos realmente fazem a despeito do que pensam estar fazendo. Quando, por exemplo, usamos o dinheiro, sabemos que ele é expressão de relações sociais, que não há nada de mágico nisso. O importante é que agimos “como se” o dinheiro, em sua materialidade, fosse a incorporação de riqueza. Pouco importa aqui o que sabemos ou pensamos, *agimos como fetichistas no ato ou na prática*.

“(...) no plano do dia a dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que fazem, eles agem como se o dinheiro, em sua realidade matéria, fosse encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática, e não na teoria. O que ‘não sabem’, o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato da troca da mercadoria, estão sendo guiados pela ilusão fetichista” (Zizek, 1999, p. 314-5).

Zizek demonstra como Marx enfatiza a ação (“*na prática*”, “*no ato da troca*”) e acrescenta que essa priorização coloca o “fazer” como polo da ilusão ideológica. Dito de outro modo, não é porque não sabem que as pessoas fazem, mas ao contrário, *é porque fazem que as pessoas não sabem*.

O filósofo esloveno lembra duas passagens de Pascal para sustentar esse raciocínio sobre a predominância do fazer. Numa citação a respeito da dificuldade da crença, Pascal recorre aos hábitos: passe a agir como um crente que a fé virá por si só. Ou, ainda: não acreditamos primeiro e por isso ajoelhamos, mas porque ajoelhamos é que passamos a crer.

Em outra passagem, Pascal diz;

“(...) somos tanto autômato como mente. (...) As provas convencem apenas a mente; o hábito fornece as provas mais sólidas, e aquelas em que mais se acredita. Ele dobra o autômato, que inconscientemente leva a mente consigo” (in Zizek, 1999, p. 318).

Essa passagem corresponde à própria definição de ideologia tal qual vimos até aqui: “o hábito (...) inconscientemente leva a mente consigo”. É partindo da ação (fazer) que Zizek construirá a sua definição de fantasia ideológica:

“O que elas não sabem é que 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. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*” (Zizek, 1999, p. 316).

Podemos avançar um pouco mais e dizer que há algo de desconhecido que é recalçado pela realidade social, estruturando-a. Já falamos um pouco sobre isso; trata-se da *mais-valia*, que possibilita a força de trabalho ser essa mercadoria especial, singular dentre todas as outras mercadorias, que sutura a sociedade capitalista como um todo. Aqui o importante é ressaltar que na cena desse recalque atua cada um dos indivíduos dessa sociedade incessantemente, sem que saibam todas as consequências desse ato. Ou seja, o “saber” a que aqui nos referimos não se encontra subjugado ao sistema consciente/pré-consciente, mas se articula também com o inconsciente. A dimensão do desconhecido está para sempre instalada, a despeito de quanto saibamos.

“O nível fundamental da ideologia (...) não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social” (Zizek, 1999, p. 316).

Se o lugar da ilusão está no âmbito do fazer, então podemos completar a fórmula de Marx e dizer: *“eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo”* (Zizek, 1999, p. 316). Vejamos o exemplo de Zizek: as pessoas sabem que por trás do ideal de liberdade há uma forma particular de exploração, mas, ainda assim, perseguem essa ideia.

Antes de finalizarmos, é preciso explicitar uma questão fundamental que não é aqui diretamente trabalhada por Zizek: sendo a fantasia algo do sujeito, portanto singular, e a ideologia pertencente ao social, portanto particular (ideologias) ou universal (Ideologia Geral), como podem se articular de forma tão estreita? Ou, ainda, como o “objeto a”, aquilo que é mais singular ao sujeito e presente na fantasia, pode confundir-se com o social? Acredito que a resposta possa estar na estrutura, na possibilidade de uma forma coincidente entre fantasia e ideologia. O próprio Zizek nos autoriza a avançar esses passos. Em um primeiro momento, não importam tanto aqui os elementos que a compõem, mas sim o esqueleto, os lugares tópicos e as relações que a constituem. Cabe então uma última reflexão: uma vez que Lacan desenha a forma da fantasia ($\$ \diamond a$), podemos pensar numa correspondência para a ideologia? Não seria nada absurda a seguinte leitura: a sociedade de modo de produção capitalista pode se expressar em qualquer coisa, menos na *mais-valia*. Sociedade essa que é paradoxalmente estruturada por essa *mais-valia*. Essa hipótese merece ser analisada com maior cuidado, podendo ser fonte de inspiração para trabalhos posteriores.

Vimos nesse capítulo como a forma-mercadoria interpela o sujeito inscrevendo nele os significantes do capital. Por um lado, temos a “*costura imaginária da ordem simbólica*”, conforme nos demonstrou Paulo Silveira. Aqui temos o “equivalente geral” que produz um bastreamento na cadeia infinita de mercadorias, constituindo dessa forma uma totalização. Sua função estruturante é a mesma do “significante-mestre” que totaliza a cadeia significante. Essa homologia entre a forma-mercadoria e a teoria lacaniana do significante nos permite pensar sobre inscrições de significantes do modo de produção capitalista na estrutura mesma do sujeito.

Essa inscrição pode ainda ser pensada na sujeição dos indivíduos ao fetichismo. Basta lembrarmos que a forma-mercadoria é também a forma da “mercadoria força de trabalho”, portanto se materializa no corpo e na psique dos sujeitos, podendo retornar inclusive como sintoma.

E finalmente vimos como a ideologia constitui e se atualiza no ato. Agimos como fetichistas na prática, a despeito do que sabemos. E, ao fazer, acreditamos. Dessa forma, a dimensão ideológica, que já estava estruturalmente presente, pode ser expressa.

O sujeito encontra-se incapacitado de escapar desses enlaces, uma vez que parte dele confunde-se estruturalmente com essas formas. Impossibilitado de fugir, resta a ele aprender a lidar com as consequências dessas inscrições. Ao abraçar tal empreitada, não estaria o sujeito, na medida do possível, procurando atravessar a “sua” fantasia ideológica? Afinal, não é essa a proposta psicanalítica?

Conclusão

Nosso percurso iniciou-se com o reconhecimento de um sintoma que se manifestava em diferentes empresas, mas tinham um núcleo gravitacional comum: algum mal-estar relacionado ao significante trabalho. Percebemos que para uma melhor compreensão do problema era preciso nos afastar do binômio empresa-profissional, deslocando-nos para o campo do mercado e do sujeito. Assim, nosso objetivo constituiu-se em refletir sobre algumas articulações entre o inconsciente e o capitalismo e pensar nas consequências dessa relação para o sujeito.

Para tanto, trabalhamos com a hipótese de existir uma homologia entre a forma-mercadoria em Marx e a famosa citação lacaniana de que um significante apresenta o sujeito para outro significante, donde concluímos que, do ponto de vista estrutural, o sujeito está para a mercadoria assim como o significante está para o capital. Outra hipótese importante nesta dissertação, que em parte decorre da primeira, é identificar alguns significantes-mestres que compõem o modo de produção capitalista, sendo o trabalho um dos principais. Esses significantes estão presentes no Outro da sociedade contemporânea e interpelam o sujeito.

Procuramos compreender primeiro o sujeito e depois a mercadoria. Percebemos que os dois apresentam uma dimensão imaginária de totalidade: eu ideal (moi) e equivalência. E vimos o “engano” das duas proposições.

Vimos como a forma-mercadoria interpela o sujeito, inscrevendo nele os significantes do capital. Por um lado temos a “*costura imaginária da ordem simbólica*”, conforme nos demonstrou Paulo Silveira. Aqui temos o “equivalente geral” que produz um bastreamento na cadeia infinita de mercadorias, constituindo dessa forma uma totalização. Sua função estruturante é a mesma do “significante-mestre” que totaliza a cadeia significante. Essa homologia entre a forma-mercadoria e a teoria lacaniana do significante nos permite pensar sobre inscrições de significantes do modo de produção capitalista na estrutura mesma do sujeito.

Essa inscrição pode ainda ser pensada na sujeição dos indivíduos ao fetichismo. Basta lembrarmos que a forma mercadoria é também a forma da “mercadoria força de trabalho”, portanto se materializa no corpo e na psique dos sujeitos, podendo retornar até mesmo como sintoma.

Finalmente vimos como a ideologia constitui e se atualiza no ato. Agimos como fetichistas na prática, a despeito do que sabemos. Ao fazê-lo, acreditamos. Dessa forma, a dimensão ideológica, que já estava estruturalmente presente, pode ser expressa.

O sujeito encontra-se incapacitado de escapar desses enlaces, uma vez que parte dele confunde-se estruturalmente com essas formas. Impossibilitado de fugir, resta a ele aprender a lidar com as consequências dessas inscrições. Ao abraçar tal empreitada, não estaria o sujeito, na medida do possível, procurando atravessar a “sua” dimensão ideológica de fantasia? Afinal, não é essa também a proposta psicanalítica?

Bibliografia

- ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro, Graal, 2ª ed., 1985.
- _____. “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”. In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo, Boitempo, 2003.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, sem data.
- CESAROTTO, O. (org.). *Idéias de Lacan*. São Paulo, Iluminuras, 2001.
- _____. e LEITE, M. *O que é psicanálise – 2ª visão*. 5ª ed., São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.
- DUMONT, L. *O indivíduo; uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DUNKER, C. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo, Escuta, 2002.
- _____. “Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social lacaniano”. In: PACHECO FILHO, R. A. (org.). *A Peste*. São Paulo, Educ, 2009.
- ELIA, L. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.
- ELIAS, N. *A Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994.
- ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; São Paulo, Brasiliense, 1997.
- FREUD, S. (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1980, vol.14.
- _____. (1915) *O inconsciente*. Op. cit., v. 14.
- _____. (1919) *O estranho*. Op. cit., v. 17.
- _____. (1920) *Além do princípio de prazer*. Op. cit., v. 18.
- _____. (1921) *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Op. cit., v. 18.
- _____. (1924) *A dissolução do complexo de Édipo*. Op. cit., v. 19.
- _____. (1927) *Fetichismo*. Op. cit., v. 21.
- _____. (1930) *O mal-estar na civilização*. Op. cit., v. 21.

- _____. (1940) *A divisão do ego no processo de defesa*. Op. cit., v. 23.
- FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Conferência pronunciada na “Sociedade Francesa de Filosofia” em 22 de fevereiro de 1969. Republicada na revista francesa *Littoral*. Número 9, Paris, Ères, 1983.
- GOLDENBERG, R. (org.). *Goza!/: capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador, Ágalma, 1997.
- GONÇALVES, L. *O discurso do capitalista: uma montagem em curto-circuito*. São Paulo, Via Lettera, 2000.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2004.
- JORGE, M. A. C. e FERREIRA, N. P. *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.
- KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *O Seminário: Livro 7: A ética da psicanálise, 1959-1960*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro, 1968-1969*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda, 1972-1973*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1985.
- MAGALHÃES, S. (org.). *O sujeito da psicanálise*. Salvador, Associação Científica Campo Psicanalítico, 2004.
- MARX, K. *O Capital*. São Paulo, Difel, 1985.
- _____. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 5ª ed., São Paulo, Editora Hucitec, 1986.
- MEGALE, F. C. S. *Discurso e laço social: debates entre a análise de discurso e a psicanálise lacaniana*. São Paulo: tese de doutorado defendida no Instituto de

Psicologia da USP, 2003.

PACHECO FILHO, R. A. “A praga do capitalismo e a peste da Psicanálise”. In: PACHECO FILHO, R. A. (org.). *A Peste*. São Paulo, Educ, 2009.

QUINET, A. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *A descoberta do inconsciente*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. Capital e libido. In: QUINET, A. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.

RICARDO, D. Princípios de economia política e tributação. In *Os Pensadores Adam Smith / Ricardo*; São Paulo; Abril Cultural; 1984.

ROUDINESCO, E. e PLON, M. *Dicionário de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter*. São Paulo, Record, 2004.

SILVEIRA, P. “Ideologia, indivíduo, sujeito”. In: *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, PUC, 1994.

_____. “A interpelação ideológica: a entrada em cena da Outra Cena”. In: *II Seminário de Estudos em Análise do Discurso*, 2005, Porto Alegre.

_____. “Lacan e Marx: a ideologia em pessoa”. In: *Crítica Marxista*, nº 14, abril de 2002.

_____. “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação de objetivação”. In: SILVEIRA, P. e BERNARD, D. (org.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo, Ed. Vértice, 1989.

SMITH, A. Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. In *Os Pensadores Adam Smith / Ricardo*; São Paulo; Abril Cultural, 1984.

VALAS, P. *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.

ZIZEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?” In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.