



**NIEP  
MARX**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e  
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

## Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
Entre marxismo e psicanálise: um estudo de homologias			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Carolina Duarte Zambonato	Universidade Federal Fluminense – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito	PPGSD/UFF	Mestranda
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>O presente trabalho tem por objetivo explorar as potencialidades do enlaçamento entre marxismo e psicanálise, afim de, através das homologias presentes em cada um dos estatutos teórico, tomar um retrato mais rico e dialético da totalidade. Para tanto serão abordadas as noções de sintoma, significante-mestre, mais-de-gozar e fetichismo, presentes no estudo da psicanálise, em relação à crítica da universalidade, da forma-mercadoria enquanto equivalente-geral, da mais-valia e do fetichismo da mercadoria, próprios ao campo marxista.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Marxismo; psicanálise; homologias			
ABSTRACT			
<p>This study aims to explore the potential between Marxism and psychoanalysis, in order to, through the homologies present in each of the theoretical statutes, take a picture richer and dialectical of the totality. To active this, will be discussed the notions of symptom, master signifier, most-enjoyment and fetishism present in the study of psychoanalysis in relation to criticism of the universality of the commodity form as equivalent general, the add-value and fetishism merchandise, own the Marxist camp.</p>			
KEYWORDS			
Marxism, psychoanalysis; homologies			
EIXO TEMÁTICO			
Marx e a formação humana			

## Introdução

Em 1893, ano em que Freud estruturou a base teórica da psicanálise, Engels afirmava que havia uma “falsa consciência” agindo sobre os indivíduos sem que eles tivessem conhecimento. Nesse processo Engels identificou o processo ideológico. Assim, de modo geral é possível afirmar que ambos estatutos teóricos – marxismo e psicanálise – reconheceram uma dimensão particular e social cuja atuação sobre os homens é por eles desconhecida.

Com efeito, tal reconhecimento representou uma quebra na ossatura do pensamento burguês dominante, nucleada pelo homem enquanto sujeito autônomo, consciente de si e situado volitivamente no reino de trocas do capital. Em outras palavras, apresentou uma profunda ruptura nas expressões da universalidade burguesa. Althusser nos brinda com a seguinte reflexão:

Essa ideologia do homem como sujeito, cuja unidade está assegurada ou coroada pela consciência, não é uma ideologia fragmentária qualquer; é simplesmente a forma filosófica da ideologia burguesa, a qual dominou a História durante cinco séculos [...] Assim, Marx rechaçava a idéia de que se pudesse encontrar no homem, como sujeito de suas necessidades, não só a explicação última da sociedade, mas, também, *e isso é fundamental, a explicação do homem como sujeito*, ou seja, como unidade idêntica a si e identificável por si, em especial por esse *por si* por excelência que é a consciência de si. (ALTHUSSER, 1985, p. 84).

Um sujeito consciente e responsável por seus atos expressa a condição necessária à reprodução da ordem moral (sujeito-de-seus-atos) e jurídica (sujeito-de-direito), unificando distintas práticas e atribuindo-lhe uma obrigação. Mais que isso, é preciso sublimar a natureza conflitiva da sociedade de classes numa forma abstrata e superior de unidade, sustentando a ilusão da ideologia burguesa.

Ao atribuir à luta de classes o papel determinante no desenvolvimento da história, Marx desloca toda a tradição teórica centrada no indivíduo-consciente-de-si, para repousá-la nas contradições das relações sociais historicamente dadas. Faz isso, entretanto, sem perder de vista os homens concretos considerados, porém, como síntese de múltiplas determinações.

Freud, por outra parte, ao escutar a fala histórica pode ressignificar seus sintomas para além das atribuições mecanicistas do paradigma positivista das ciências naturais. Sua escuta lhe permitiu compreender a linguagem do inconsciente que atravessava o corpo histórico, tocando, sem que o próprio Freud tivesse consciência, no ponto mais sensível e nevrálgico na ideologia burguesa.

É através do caráter fascinante de tais perspectivas, e das rupturas – obviamente dadas em campos totalmente distintos – com as concepções dominantes, que nos lançaremos à aventura de pensar a realidade capitalista de mãos dadas com o marxismo e a psicanálise, partindo de Marx com Freud e Lacan. O intuito é buscar homologias entre as estruturas de pensamento própria a cada teoria, afim de tomar um retrato mais rico e dialético da totalidade.

### *O Sintoma diante do Universal*

No seminário 22, Lacan afirma que é preciso buscar a origem da noção de sintoma em Marx, precisamente em sua análise da transição entre capitalismo e mundo feudal. O sintoma pode ser compreendido como “a exceção que perturba a superfície da falsa aparência, ponto de irrupção da Outra Cena reprimida.” (ZIZEK in BECKER, 2010, p. 58) A exceção instaura uma fissura, um desequilíbrio na linearidade organizadora do eu. Com efeito, Marx compreendeu a impossibilidade de realização concreta das promessas liberais – liberdade e igualdade -, articuladas no universalismo dos direitos e deveres burgueses. É sobre a impossibilidade de universalização da propriedade privada, que Marx identificou o sintoma social – articulado posteriormente como sintoma singular pelos autores da psicanálise.

Para articular tais elementos, recorreremos aos escritos da juventude de Marx, precisamente a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e a “A Questão Judaica”, nos quais identificamos uma inflexão ontológica no pensamento marxiano. Seus desdobramentos culminaram na crítica radical ao idealismo e das formas políticas presentes na modernidade capitalista.

Ao analisar os pressupostos fundamentais do pensamento hegeliano, Marx identificou a operação de separação entre sociedade civil e Estado, como resultado da cisão entre as esferas pública e privada. Se na esfera privada a forma e o conteúdo do *momento da vida genérica* coincidem, formando o *Estado real*, no capitalismo moderno eles se divorciam e, assim, também o conteúdo se torna formal e abstrato, culminando, pois, no *Estado abstrato*.

Assim, sobre a base do capital se forma uma contradição específica entre a esfera privada, cuja condicionalidade da vida é arbitrada pela propriedade privada, e o momento político, representado pela esfera do Estado, em que se manifesta a determinação do indivíduo enquanto “ser social”, “membro do Estado”. Na sociedade civil essas determinações aparecem como *exteriores* ou

*inessenciais*. “O homem real é o homem privado da atual constituição do Estado” (MARX, 2005, p. 98).

Todavia, a esfera pública não representa a sociabilidade essencial dos homens, mas propriamente o estranhamento destes quando da transição entre privado e público. Se o Estado constitui produto da *particularidade* da vida privada, organizada a partir da propriedade privada e do conflito de classes, logo é incapaz de *universalizar-se*, senão, abstratamente, enquanto forma “espiritual” contraposta ao conteúdo material da esfera privada. Nesse sentido, para Marx, a burocracia aparece justamente para revestir de universalidade a particularidade irremediável da propriedade privada. Portanto, ao invés de elevar o interesse privado ao patamar de interesse geral, o Estado burocrático reduz o interesse geral ao privado. Marx afirma:

A ‘burocracia’ é o ‘formalismo de Estado’ da sociedade civil. Ela é a ‘constituição do estado’, a ‘vontade do Estado’, a ‘potência do Estado’ como uma corporação [...] A burocracia deve, portanto, proteger a universalidade imaginária do interesse particular, o espírito corporativo, a fim de proteger a particularidade imaginária do interesse universal, seu próprio espírito [...] A burocracia é o Estado imaginário ao lado do Estado real (IDEM, p. 66).

Ao contrário de Hegel, que integra as determinações opostas do Estado e da sociedade civil na burocracia, Marx constata a impossibilidade de conciliá-las enquanto permanecerem em pólos opostos. É preciso, antes, suprimir a oposição e fazer coincidir interesses gerais e específicos. “A supressão da burocracia só pode se dar contanto que o interesse universal se torne *realmente* – e não, como em Hegel, apenas no pensamento, na *abstração* -interesse particular, o que é possível apenas contanto que interesse particular se torne realmente universal” (IBID., p. 67).

Inaugura-se no pensamento marxiano a necessidade de superar o Estado político, a instância hipostasiante do Estado real, cujo manto da universalidade sacramenta o conteúdo concreto dos interesses particulares e perpetua a alienação política dos homens. Nos dizeres de José Chasin:

[...] em contraste radical com a concepção do Estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a ‘sociedade civil’ - o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* – como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro. [...] Racionalidade [é tomada] não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a

força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos (CHASIN, 1995, p. 58).

O acerto de contas com a tradição hegeliana deu-se também no campo do hegelianismo de esquerda. No mesmo ano que *Manuscritos de Kreuznach* foram produzidos, Marx entra em polêmica com Bruno Bauer sobre a situação dos judeus na Prússia, impedidos de professarem sua religião sob a restauração da Santa Aliança. A esta questão Bruno Bauer responde que a emancipação política possível ao judeu está diretamente ligada à própria emancipação religiosa.

Não é apenas o caráter não-laico do Estado que impede a existência de verdadeiros cidadãos, mas a própria religião judaica professada pelo judeu particular. Ou seja, é impertinente que os judeus, mantendo-se enquanto tais, reiviniquem ao Estado o que eles mesmos não fazem na sua esfera privada. “Para Bauer, a reivindicação dos judeus de que o Estado abra mão de sua exigência e condição religiosa só teria legitimidade e sentido se os judeus, previamente, abrissem mão da sua própria exigência e condição religiosa.” (NETTO, 2009, p. 23).

O que está subjacente à posição de Bauer é a pressuposição da emancipação religiosa para a realização da emancipação política. Ao colocar o debate sob esses termos, entretanto, termina por reafirmar um “Estado ideal filosófico” sob um ateísmo que seria simplesmente o último grau de teísmo – reconhecimento negativo de Deus, e sem que a própria natureza deste Estado, que é política, se desnude. “Portanto, o principal problema para Marx não é a manutenção da religião sob o Estado político, mas o fetichismo do Estado resultante do desdobramento entre sociedade civil e representação política” (BENSAID, 2010, p. 20 e 21).

Marx, por compreender o caráter mítico do Estado político, a exemplo dos Estados francês e norte-americano, afirma que a emancipação política não prescinde da emancipação religiosa – já que a existência do *cidadão* não elimina o *burguês* da vida privada. Conforme argumenta:

O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra. Está na mesma oposição a ela, triunfa dela do mesmo modo que a religião [triunfa] do constrangimento do mundo profano – i. e., na medida em que ele igualmente tem de reconhecê-la, estabelecê-la de novo, [tem igualmente] que se deixar ele próprio dominar por ela. O homem, na sua realidade mais próxima, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno não verdadeiro. No Estado, ao contrário – onde o homem vale como ser genérico -, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, é roubado de sua vida individual real e repleto de uma universalidade irreal. [...] Os membros do Estado político são religiosos pelo dualismo entre a [vida] individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política; [são] religiosos, na

medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e do afastamento do homem relativamente ao homem (MARX, 2009, p. 51/58).

Marx defende os direitos dos judeus, sem com isso deixar de apontar as limitações de tal emancipação política, circunscrita sob o Estado político e, portanto, sob a cisão entre esfera pública e privada. O homem privado, na sua particularidade, não é capaz de subsumir-se na universalidade abstrata da esfera pública, razão pela qual o Estado político não engendra mais que uma emancipação política – é político porque é momento apartado da vida real, e portanto dimensão alienada do homem.

Com efeito, a radicalidade crítica de Marx não pára sob este argumento, que é essencialmente um argumento liberal. São os fundamentos concretos da oposição cidadão-burguês que devem ser questionados, a fim de suprimir essa oposição, cujo caráter abstrato retorna como sintoma do capitalismo moderno. A emancipação política é superada pela emancipação propriamente humana,

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais -, se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou as duas *forces propres* como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009, p. 71-72).

A condicionalidade real da emancipação humana repousa no terreno mesmo das relações sob a reprodução do capital. É na realidade que Marx pousa sua lupa, na dimensão do Real e é nela que encontra os signos que a denunciam. Conforme afirma Lacan, “Se o Real manifesta-se na análise, se a noção de sintoma foi introduzida por Marx, bem antes de Freud, de forma a torná-lo signo de alguma coisa que não vai bem no Real, se, em outros termos, somos capazes de operar sobre o sintoma, é enquanto o sintoma é efeito do Simbólico no Real”. (LACAN in SILVEIRA, 2002, p. 3) Buscaremos, seguindo Lacan, encontrar as determinações precisas do Real sob o capitalismo, articulando as noções de equivalente-geral, forma mercadoria, mais valia e fetichismo.

*Mercadoria como equivalente geral*

Para Marx as coisas, enquanto objetos concretos e úteis, resultantes do trabalho na forma valor-de-uso, não se trocam, razão pela qual traduzem uma infinidade de expressões e relações de valor. O valor dos produtos, neste caso, está ligado ao fim que encerram, ao consumo e não à quantidade de trabalho humano necessária a sua produção, desempenhando, portanto, um papel ativo. Apresentam-se, assim, numa forma relativa de valor (BECKER, 2010, p. 33).

É na forma mercadoria que os valores-de-uso incorporam o valor-de-troca e se relacionam através de uma mesma substância, a qual possui uma função de equivalente.

Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles incorporados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato (MARX, 2008, p. 60).

Enquanto a economia política clássica identificou a propriedade de equivalências nas qualidades intrínsecas dos objetos que expressam este estado generalizado de trocas – o ouro, a prata, o dinheiro -, Marx identificou a centralidade do trabalho humano abstrato.

Daí o caráter enigmático da forma de equivalente, o qual só desperta a atenção do economista político, deformado pela visão burguesa, depois que essa forma surge acabada, como o dinheiro. Empenha-se, então, em explicações para dissolver o misticismo que envolve o ouro e a prata, acrescentando-lhes mercadorias menos esplendentes e sempre recitando, monótona e prazerosamente, o catálogo das mercadorias vulgares, que, noutros tempos, desempenharam o papel de equivalente das demais. Não suspeita que a mais simples expressão de valor, como 20 metros de linho = 1 casaco, já requer a solução do enigma da forma de equivalente (IDEM, p. 80).

Segundo Paulo Silveira, esse equivalente geral totaliza uma série de valores-de-uso relativos, ocupando o lugar de uma totalização impossível. Tomando Shakespeare – “Ouro, deus visível que solda impossibilidades” – a idéia do dinheiro como conjurador de impossível acompanha Marx desde os *Manuscritos*. “Isso porque, sob o capitalismo, no intercâmbio geral de 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.” (SILVEIRA, 2002, p. 123).

É sob a exceção da mercadoria força de trabalho que torna o conjunto geral de troca uma medida não exata, e nunca bem sucedida entre equivalentes. O dinheiro, como expressão dessa

equivalência-geral – amarra uma totalidade impossível e neste “efeito de ilusão” revela-se a matriz ideológica por excelência da sociedade capitalista. (IDEM).

Acompanhando Zizek, Silveira aponta um paralelo entre a forma-mercadoria elaborada por Marx e a fórmula do significante em Lacan. Para este, o significante precede o significado e isto implica uma posição em relação à dimensão simbólica – contrária a Saussure que precedia o significado ante o significante. Pois bem, a dimensão simbólica em Lacan pode ser tomada como uma bateria de significantes (IBIDEM, p. 121).

O significante somente assume um significado quando está em relação a outro significante. Na sua condição isolada não possui nenhuma expressão. Da mesma maneira, as mercadorias, ao contrário da visão burguesa dos economistas políticos, não expressam seus valores pelas qualidades intrínsecas que encerram. “Assim, uma relação entre significantes, que, portanto, produz significação, é exatamente homóloga à relação de valor entre as mercadorias” (IDEM). A homologia reside precisamente onde os significantes encadeados deslizam numa série infinita, portanto, também impossível de ser totalizada. Para que esse caráter infinito seja amarrado é necessário que um significante seja escolhido e retirado deste seriamento. A este significante, Lacan denominará significante-mestre (IBIDEM, p. 122).

A homologia entre a forma-mercadoria e a ordem simbólica conceituada por Lacan, revela, assim, a própria forma do simbólico e o entrelaçamento imaginário desta ordem, sob o equivalente geral. A dialética binária entre *simbólico* e *imaginário* articula-se no terreno ideológico. O *real*, como resto, vem a ser aquilo que escapa e esse lugar, que está fora, excluído da totalização impossível, manifestando a não-equivalência estrutural, o lócus propriamente da mais-valia. “Se há uma exceção dentro do ‘sistema’, que é a mercadoria força-de-trabalho, a ela corresponde, no fechamento imaginário do ‘sistema’, à *mais-valia* como resto real.” (IBID., p. 123).

### *Mais-valia e mais-de-gozar*

A mais-valia, como resto real impossível de ser absorvido na rede de representações simbólicas na equivalência das trocas, revela a perda, o dispêndio não contabilizado na transformação da força de trabalho de valor-de-uso em valor-de-troca. Sendo a força de trabalho humana o único valor-de-uso capaz de criar valor, “A mais-valia se origina de um excedente quantitativo de trabalho, da duração prolongada do mesmo processo de trabalho, tanto no processo

de produção de fios quanto no processo de produção de artigos de ourivesaria” (MARX, 2008, p. 231).

É a diferença entre tempo de trabalho despendido pelo trabalhador e o tempo de trabalho indispensável à manutenção de sua vida que abriga o conceito de mais-valia. É um desequilíbrio, cuja troca implica uma renúncia ao gozo, uma perda pelo trabalhador da possibilidade de usufruir de parte dos produtos de seu trabalho. “O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo”. (LACAN, p. 76, 1969/1970). Lacan sublinha que esta espoliação do gozo sofrida pelo sujeito é recuperada num outro nível, como um mais-de-gozar.

De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis por que o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda (...) que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar (LACAN in LUSTOZA, 2009).

Conforme nos diz Rosane Lustoza, a recuperação do gozo será obtida pelo sujeito na injunção ao consumo, incitada pelo mercado. O gozo negado é restituído, não em sua totalidade, mas sob a forma de uma voraz fruição de mercadorias, instaurando contraditoriamente um estado de falta constante a ser preenchida pela profusão de novas mercadorias (LUSTOZA, 2009).

Segundo Cláudio Oliveira, a economia política de Marx demonstra que a mais-valia pressupõe o discurso capitalista, e que seu surgimento está condicionado ao surgimento do trabalho abstrato. Assim, ela não poderia ter lugar antes do trabalho médio socialmente necessário para a produção de mercadorias. A absolutização do mercado – conforme expressão de Lacan – é pressuposto do aparecimento da mais-valia no discurso. O mercado, assim, assume o discurso do Outro que totaliza os valores, como o Saber que detém os meios de gozar.

Este é o ponto em que a mais-valia e o mais-de-gozar se equivalem, ambos pertinentes a um efeito e discurso que implica um certo dispêndio a mais não contabilizado, um gozo ou usufruto renunciado; esta é também a relação do sujeito ao objeto de desejo para a psicanálise. Tanto a mais-valia quanto o mais-de-gozar são restos que não entram na rede de representações simbólicas na equivalência das trocas (BECKER, 2010, p. 63).

Se o mercado abarca em si o saber, a desigualdade na relação de troca da força de trabalho introduz uma frustração, uma dimensão conflitiva, sintomática, ao discurso perfeitamente

engendrado pelo Outro. Expressa, portanto, uma verdade frente o saber. Retomando a dialética hegeliana, a relação entre verdade e saber, Lacan lança-se sobre o capitalismo e a ciência. É que ambos situam-se no campo do saber e rechaçam o que é da ordem da verdade. O saber, frisa, não é o trabalho, mas, em seu extremo, é o que chamamos de preço. Todavia, à medida que há algo no trabalho que não tem preço é que o saber mostra sua fissura, sua falha, revelando a verdade no tropeço (LACAN in OLIVEIRA, 2008, p. 4).

No seminário intitulado *O avesso da psicanálise* Lacan descreve a reviravolta no lócus do saber que opera entre o antigo mundo feudal e o capitalismo, encarnados nos discursos do senhor antigo (discurso do mestre) e do senhor moderno (discurso universitário). Se no discurso do mestre o saber pertencia ao escravo, ou seja, àquele de trabalha, no discurso universitário o saber ocupa o lugar do mestre. O proletário que vem ocupar o lugar do antigo escravo é, portanto, despossuído de saber, emprestando seu corpo ao saber do senhor moderno, o qual, por sua vez, é desresponsabilizado, inclusive, dos encargos diretos da existência daquele. Na lógica de exploração do sistema capitalista, o trabalhador é tornado inútil. Assim, a opacidade da verdade fica mais intensa no deslocamento do saber do antigo escravo para o senhor moderno, o que também configura uma diferença entre esses saberes (OLIVEIRA, 2008, p. 6).

Nesta transição de saberes se dá o “quarto de giro” na História, que corresponde ao advento da ciência moderna e a formalização e redução de tudo a um valor.

A impotência da junção entre o mais-de-gozar e a verdade no discurso do senhor antigo é esvaziada de sentido a partir do capitalismo. No capitalismo a mais-valia se junta ao capital, sem problemas. O que torna o discurso capitalista circular. Ele reduz tudo a valores. O próprio trabalhador torna-se aí apenas unidade de valor (IDEM, p. 07).

Ao trabalho abstrato surge, em paralelo, um saber abstrato que, como aquele, pode ser cambiável, computável, trocado no mercado segundo esse “equivalente geral”. É também esse processo que comporta a comparação entre mais-valia e mais-de-gozar.

O próprio processo por onde se unifica a ciência, enquanto ela toma seu nó de um discurso conseqüente, reduz todos os saberes a um mercado único. É isso que é a referência nodal para o que nós interrogamos. É a partir daí que nós podemos conceber que há alguma coisa aí também que, enquanto paga por seu verdadeiro preço de saber segundo as normas que se constituem do mercado de ciência, é, no entanto, obtido por nada. É o que eu chamei de mais-de-gozar (LACAN in OLIVEIRA, 2008, p. 9).

A partir destas reflexões que Lacan rearranja uma nova concepção de mal estar da civilização. O mais-de-gozar é restituído da renúncia ao gozo, preservando e respeitando o princípio do valor do saber. Sendo o saber um bem, nem todo mundo pode acessar o mais-de-gozar, a falta incessante que nos põe ao consumo, aos valores e medidas do mercado-Outro. A angústia, o modo como cada qual reage na relação com o gozo, na medida em que cada um apenas se insere pela função do mais-de-gozar, passa a nuclear o sintoma na contemporaneidade.

### *O fetichismo da mercadoria*

A aparência das relações sustenta a crença que é o dinheiro a essência do valor de troca e que a mercadoria expressa em si mesma seu valor, como simples objeto de satisfação das necessidades. A essência e a aparência se descolam e ali a relação de dominação e exploração humana é subsumida no caráter fantasmagórico de uma relação entre coisas.

O fetiche aparece na teoria psicanalítica como a experiência da angústia frente à castração, dada na descoberta infantil da diferença sexual. É a presença de uma ausência que estrutura o mecanismo de crença na criança ante a sofrida constatação da castração materna, e releva a função do fetiche. “Trata-se da força e da pregnância do fetiche, que advém da justaposição do falo imaginário ao lugar do falo simbólico” (BECKER, 2010, P. 56). Conforme afirma Zizek, o fetiche é como um inverso do sintoma. Onde este revela uma perturbação frente à falsa aparência, o fetiche encampa a mentira que assim sustenta a verdade intocável. (ZIZEK in BECKER, 2010, p. 58). Neste sentido, aponta Maria Rita Kehl:

O que vale a pena reter aqui, e que talvez faça a ponte entre o pensamento de Freud e Marx, é que o objeto fetiche funciona para ocultar algo, algo de que o sujeito já sabe mas não quer saber. E que é justamente o poder de produzir esse ocultamento, de guardar esse segredo – o segredo da diferença sexual – que lhe confere um brilho especial, um lugar de destaque na série infinita de objetos eróticos ou erotizáveis com os quais este fulano pode se deparar pelo resto da vida (KEHL, 2004).

A mercadoria assume, assim, a *bildung* (do alemão, educação, instrução) do fetiche. É o mecanismo psíquico que permite a negação sistemática do real. “Estrutura de desconhecimento,

condição necessária para a circulação, como quer Marx, e indicativa de uma modalidade singular de alienação. Um papel dominante da crença, ao invés de uma ingênua sobrevivência de uma crença infantil no psiquismo.” (BECKER, 2010, p. 58).

O sistema simbólico que encerra essa forma social de relações requer também uma forma perceptiva que lhe sirva de fundamento na subjetividade dos indivíduos. Assim, os sujeitos implicados nas trocas de mercadorias precisam acreditar que as mercadorias significam riqueza – mas para isso é preciso esquecer o que elas escondem, como o fetichista freudiano “*eu sei, mas não quero saber*” (radicalizando o *cogito* cartesiano do “penso, logo existo”) (KEHL, 2004).

A medida comum, o trabalho humano investido, medido em tempo de vida humana, significa a usurpação do tempo finito em pequenas doses de morte, em saltos temporais desperdiçados na esteira da produção em série. “Esse valor que mede, portanto, a morte milimétrica dos homens que venderam seu tempo na produção de mercadorias, aparece – porque os homens acreditam e *querem acreditar*, que assim seja – revestido do brilho da riqueza, riqueza socialmente produzida, riqueza da sociedade inteira” (IDEM).

Porém, se o equivalente-geral dado na forma mercadoria opera como significante imaginário, cuja totalidade não esgota a medida da riqueza, o que afinal é a riqueza de uma sociedade? Marx responde “o que é riqueza senão a universalidade de necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc, dos indivíduos, criada em intercâmbio cultural?” (MARX in KEHL, 2004).

De maneira leve e bela, Maria Rita traduz esse excerto da riqueza social medida pela riqueza simbólica, psíquica, em circulação entre todos os sujeitos e, portanto, para além de indivíduos considerados isoladamente.

E também pela riqueza das potencialidades dos corpos, a satisfação de suas necessidades, o desenvolvimento de suas capacidades, o gozo que se pode compartilhar. A riqueza socialmente produzida é a soma dos elementos em circulação capazes de refazer, de alguma forma, pelo menos uma parte dos laços comunitários que foram destruídos pelo desenvolvimento do sistema capitalista, um sistema onde o indivíduo sofreu uma hipertrofia, mas ao mesmo tempo (e por isso mesmo) se encontra mais desamparado do que nunca em função da perda de seu pertencimento simbólico à comunidade humana. Os sujeitos, sob o capitalismo, não se tornam “menos humanos” do que sobre outro modo de produção qualquer. Mas sua confiança cega na relação entre mercadoria, riqueza e valor, fez certamente que perdessem a noção do que consiste essa humanidade (KEHL, 2004).

Pensar as potencialidades dessa riqueza social longe de sua função subjugadora e de sua aparência mística, significa resgatar a sociabilidade humana perdida ante a reprodução deste autômatos chamado Capital. Apostar neste processo de desvelamento dos sintomas sociais causadores do mal-estar dos homens sob o jugo da mercadoria é como apostar no trabalho analítico de desvendamento do encadeamento de significantes que o geram, bem como a renúncia do resto, do gozo que nos aferra a eles.

### *Conclusão*

Sob o reino das mercadorias, os homens são integrados na cadeia de significantes, e reduzidos ao valor-de-troca sob a aparência imaginária de relações equivalentes. O tropeço deste encadeamento, o retorno ao Real sob o sintoma, apresenta-nos um “a mais”, um “dispêndio” velado na aparência do tecido imaginário.

Foi Marx quem, ao apontar essa desigualdade entre universal/particular na forma cidadão/burguês, desvelou a comunidade abstrata incapaz de subsumir-se nas relações reais da sociedade cindida em classes. Por outra parte, indicou a contradição do equivalente-geral na forma-mercadoria ante a força de trabalho humana e o excedente que dela advém, a mais-valia.

Tomando as homologias possíveis no campo psicanalítico, neste procedimento não apenas o enigma do sintoma torna-se manifesto, mas também o seu contrário, o fetiche, enquanto encarnação da Mentira. Com efeito, ali onde a ideologia burguesa lida como o sintoma feticizando as relações – atribuindo uma essência mítica ao indivíduo, ao dinheiro, ao lucro – o marxismo transforma-o em arma crítica, em força de destruição/criação frente o Real.

O mais-de-gozar enquanto gozo ou usufruto perdido, abdicado ante o Outro do mercado, é excluído das representações simbólicas quando da passagem do valor-de-uso para o valor-de-troca. Este *quantum* energético renunciado ao Outro faz um paralelo com a dialética do senhor e do escravo de Hegel. O escravo sustenta uma crença no gozo do outro, jogando para um mais além a satisfação que o trabalho pode proporcionar. Se no mundo feudal o saber residia no escravo, no capitalismo ele retorna ao senhor moderno, nadificando seu escravo moderno, o trabalhador, retirando-lhe um lugar de saber. Paradoxalmente, onde o trabalho retira a satisfação peculiar do trabalho, o discurso capitalista propõe o seu retorno onde não é possível tê-lo: no consumo rápido e insaciável de mercadorias, sob o triunfo da absolutização do mercado.

Na ordem do capital o processo de circulação instaura uma opacidade subjetiva. “O dito trabalhador é especificamente o sujeito em posição de se nadificar para que o valor, um produto-resto dele mesmo, circule.” (BECKER, 2010, p. 74). Por esta razão é fundamental retomar a proposta da sociedade comunista – a cada um segundo a sua possibilidade e sua necessidade – para assim restituir ao sujeito “a sua pertinência à função do Um enquanto diferença.” (BECKER, 2010, p. 87). Portanto, é preciso confrontar o indivíduo atomizado, massificado e mensurado pela força de trabalho, a fim de reinaugurar o sujeito e toda a riqueza de sua singularidade.

## *Bibliografia*

- ALTHUSSER, L. Freud e Lacan – Marx e Freud, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª Edição – 1985.
- BECKER, P. A economia do Gozo. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: Pensando com Marx. São Paulo: Ensaio, 1995.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MARX, K. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. Para a questão judaica. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- \_\_\_\_\_. O Capital: Livro I. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005.
- KEHL, M. R. “Fetichismo” In: Videologias: ensaios sobre televisão. Coleção Estado de Sítio. São Paulo: Boitempo, 2004. *Disponível em:* <http://www.mariaritakehl.psc.br/conteudo.php?id=15>
- LACAN, J. O seminário livro 22, R.S.I. *Disponível em:* <http://pt.scribd.com/doc/52298173/27-Seminario-22-J-Lacan>
- LUSTOZA, R. Z. O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social, 2009, in *Ágora (Rio de Janeiro) vol.12 no.1*. *Disponível em:* [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982009000100003&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982009000100003&script=sci_abstract&tlng=pt)
- OLIVEIRA, C. “O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar – ou O Capitalismo como uma piada”. In: *Revista Estudos Lacanianos*. Ano I, n.1, janeiro-junho 2008. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG. Belo Horizonte: Scriptum Editora, 2008. *Disponível em:* <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n1/v1n1a05.pdf>
- SILVEIRA FILHO, P. A. Lacan e Marx - a ideologia em pessoa. Crítica Marxista 14, São Paulo, 2002.

ZIZEK, Slavoj. “Como Marx inventou o sintoma?” In: Um mapa da ideologia. Organização de S. Zizek, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

