

# Bulimia capitalista: Lacan sobre Marx e a crise

Fabio Vighi

## Resumo:

Quando, no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, Jacques Lacan se deparou com a crítica de Marx à economia política, ele chegou ao cerne de sua noção mais crucial: o mais-valor.

Ao desenvolver sua abordagem psicanalítica, afirmou que o mais-valor de Marx ocupa a posição de sintoma/*sinthoma* como um núcleo de gozo não quantificável (*jouissance*), o que desafia a valorização.

Este artigo oferece uma interpretação da teoria do discurso de Lacan, destacando seu caráter socialmente crítico tal como aparece, particularmente, no discurso capitalista (o quinto discurso que subverte a estrutura dos quatro anteriores).

Em seguida, enfoca o modo como Lacan à compreende o mais-valor de Marx, argumentando que, ao ler mais-valor como sintoma, Lacan chega ao cerne do enigma do modo de produção capitalista tal como desvelado por Marx.

Finalmente, o artigo examina a relevância que a leitura de Marx por Lacan pode ter para a compreensão da crise do capitalismo contemporâneo e seu impasse substantivo.

**Palavras-chave:** mais-valor, Lacan, Marx, sintoma, capitalismo, crise, bulimia.

## Introdução

Houve um momento em que Jacques Lacan passou a levar Marx muito a sério. Tão seriamente que, apesar de não ser marxista, foi capaz de refletir sobre algumas das consequências mais cruciais dos insights de Marx sobre o modo de produção capitalista e sua dependência da forma valor. O fato de ele se sentir obrigado, no início dos anos 1970, a introduzir um discurso capitalista além dos quatro discursos anteriormente apresentados (do Mestre, do Histerico, do Universitário e do Analista) é um sinal claro da ambição sócio-histórica de sua teoria psicanalítica.

E, em especial, de sua força crítica, onde o adjetivo “crítica” significa preocupação não adulterada com a *substância negativa* que é inerente e, de fato, impulsiona a formação social como tal. Os discursos de Lacan são estruturas dialéticas cujo objetivo é apreender a totalidade social em suas configurações históricas e psíquicas particulares. O método dialético de Lacan confronta a especificidade de uma determinada constelação sócio-histórica ao concebê-la como uma totalidade cujo caráter substancial depende do modo como ela negocia seu próprio impasse fundante.

A dimensão crítica da teoria do discurso de Lacan no final da década de 1960 reside, portanto, em sua capacidade de identificar uma *substancialidade negativa* nas relações estruturais baseadas no dinamismo simbólico da linguagem. Sujeito, Outro, Produto e Verdade: esses quatro termos sustentam o discurso de Lacan e lhe

emprestam seu rigor dialético, o qual incorpora a negatividade como o próprio motor da matriz discursiva. É impossível perder o sabor hegeliano dessa construção relacional, pois o movimento e a sustentabilidade do próprio discurso, revestido de seu manto histórico, depende da maneira como ele se relaciona com sua contradição imanente, ontológica e inapagável.

A teoria do discurso de Lacan, em outras palavras, fornece evidências flagrantes de que Lacan foi um pensador sistemático que se apegou à substancialidade categorial das formações sócio-históricas. A sua “dialética do reconhecimento faltoso” se assenta firmemente numa interligação estritamente essencialista entre sujeito e Outro, dois termos que só podem ser postos por meio de sua interdependência: não há sujeito sem o pressuposto do Outro enquanto rede de significantes em funcionamento; por outro lado, não há Outro sem a admissão ou “investimento libidinal” do sujeito. O que deve ser sublinhado é o papel ontológico do reconhecimento faltoso nessa relação. Em última análise, sujeito e Outro em Lacan são formas ficcionais, ainda que reais e socialmente vinculantes na aparência. Suas mediações recíprocas tornam o discurso social dialético ao tentar negociar as reais lacunas e inconsistências que simultaneamente sustentam e perturbam as formações discursivas.

Quando, no final da década de 1960, enfrentou Marx, Lacan logo se convenceu de que as contradições estruturais receberam um nome preciso em sua crítica da economia política: mais-valor. A seguir, ofereço um breve resumo de minha compreensão da teoria do discurso de Lacan, destacando seu caráter socialmente crítico tal como aparece, particularmente, no discurso capitalista. Em seguida, concentro-me na abordagem idiossincrática de Lacan à noção de mais-valor de Marx, argumentando que, ao ler o mais-valor como sintoma, Lacan fornece a chave para compreender o enigma do modo de produção capitalista conforme dissecado por Marx. Por fim, avalio a relevância que a leitura de Marx por Lacan pode ter em relação à crise em curso do capitalismo contemporâneo.

### **O discurso de Lacan como substância (negativa)**

Para entender o Marx de Lacan, devemos partir da conceituação particular de Lacan do discurso; este consiste numa estrutura social e simbólica cujas faltas subjacentes (lacunas, contradições, impasses e assim por diante) tendem a estar “imanentemente subsumidas” às formações sintomáticas. Na medida em que tenta negociar o desequilíbrio estrutural do discurso, o sintoma é substancial e, como tal, constitutivo do desdobramento dialético do discurso enquanto laço social. Antes de nos aprofundarmos na função ontológica das formações sintomáticas, vamos desvendar brevemente o núcleo dialético da teoria do discurso de Lacan.

Como já se antecipou, Lacan concebe o discurso como uma construção linguística onde sujeito e Outro são, por assim dizer, dois lados da mesma moeda; nenhum deles pode existir independentemente como uma unidade autônoma de sentido. A constituição precisa desse entrelaçamento dialético pode ser apreendida se considerarmos o conceito de linguagem de Lacan como simultaneamente subjetiva (enunciação) e objetiva (enunciada). A linguagem, assim pensada, só pode ser postulada como *subjetividade alienada*, como formação de uma alteridade substancial que constitui e emana de qualquer postura subjetiva. Na medida em que carrega significação simbólica, a linguagem para Lacan é uma força alienada (ou outra) que fala por meio (e

se apossa) de si a ponto de constituir sua essência – distorcendo qualquer mensagem, desfrutando de prioridade estrutural sobre qualquer pretensão de autenticidade subjetiva.

Ao mesmo tempo, porém, *a linguagem existe apenas para o sujeito*. À medida que "não há metalinguagem", nenhum sistema de significantes objetivamente funcionando pode garantir uma comunicação sem falhas. O paradoxo, então, é que é a negatividade substancial do discurso (sua desarticulação ontológica) decreta a inseparabilidade simbiótica do sujeito e do Outro: como formas dialeticamente ligadas na aparência, o sujeito e o Outro são, em Lacan, substancialmente "rachados". E essa negatividade fundamental é precisamente o que eles compartilham, ou seja, o que os torna, na linguagem hegeliana, "especulativamente idênticos". É também por isso que todo discurso é necessariamente baseado no conhecimento faltoso.

A significação e, portanto, a comunicação, é por definição um encontro *delirante e paranoico*, pois se baseia, em última análise, no pressuposto subjetivo da existência plenamente funcional do grande Outro – levando em consideração as suas várias manifestações históricas. Embora não haja metalinguagem, sempre assumimos secretamente que ela existe, pois essa crença é a própria condição de possibilidade de significação. Toda epistemologia é assim, estritamente falando, ficcional, uma fantasia necessária baseada na suposição enganosa da existência de um quadro neutro que a priori sanciona a possibilidade formal do conhecimento.

Ademais, Lacan afirma que nosso horizonte último não é o epistemológico. Pois, apesar de sua necessidade, a alienação epistemológica – pela qual o Outro "puxa as cordinhas" e informa secretamente nossas posições de sujeito – *pode* ser superada por meio de um "aprofundamento" nos fundamentos vazios do discurso enquanto substância social. É nesse nível, onde a alienação (a estratégia delirante que "ancora" toda subjetividade em seu Outro histórico) se transforma em *separação* (a consciência intrinsecamente traumática de que "não existe um grande Outro")<sup>1</sup> que encontramos a liberdade como a inconsistência ou desarticulação abissal e insuportável de nossa constelação discursiva sócio-histórica.

Para Lacan, a liberdade só pode ser posta em correlação com a substancialidade negativa: "destituição subjetiva", "travessia da fantasia", ou seja, separação radical da necessidade de alienação. Nas palavras de Paul Verhaeghe: "A alienação afasta o sujeito de seu ser, em direção ao Outro. A separação é o processo oposto, na medida em que redireciona o sujeito para o seu ser, abrindo assim uma possibilidade de fuga à alienação que tudo determina, até mesmo uma possibilidade de escolha, ainda que precária. Está-se falando de uma liberdade insuportável que revela a lacuna ontológica dentro do quadro epistemológico que confere sentido à nossa existência, sua função crucial é, estritamente falando, revolucionária.

Em outras palavras, a liberdade é a única condição que pode mediar a passagem de um Outro que precisa ser abandonado, para um Outro diferente cuja consistência futura, inclusive de suas "dobradiças" sintomáticas específicas, deve ainda ser construída. Pense na liberdade, então, como uma ponte rompida entre duas vertentes discursivas diferentes, ou seja, duas formas diferentes de alienação sócio-histórica. A

---

<sup>1</sup> Lacan introduz o conceito de "separação" no Seminário XI, em que ele o liga ao tema da superposição de duas faltas. Para uma excelente análise da alienação e separação ver Verhaeghe, 1998.

aposta lacano-marxista abrangente aqui apresentada é que hoje a passagem arriscada deve ser tentada se quisermos evitar a recaída catastrófica em um modelo de reprodução social cuja confiabilidade socioeconômica está cada vez mais fraca.

### A ambiguidade do sintoma

À luz dessas observações preliminares, pode-se dizer que o objetivo central da teoria do discurso de Lacan é a demarcação, dentro de uma dada estrutura discursiva, da função do Real do *gozo* como a distorção sintomática perturbadora, obstinadamente sem sentido, que intercepta e torna fenomenologicamente apreensível o impasse ontológico do discurso.

Toda ordem epistemológica (discursiva), para Lacan, tem seus sintomas, que mostram literalmente a (in)consistência ontológica da própria ordem. Dito de outra forma, o sintoma lacaniano propriamente dito não é um significante ou uma metáfora a ser decifrada, mas o infame *sinthoma*,<sup>2</sup> um nó de *gozo* silencioso, repetitivo, acéfalo que dá forma à descontinuidade do discurso e ao mesmo tempo garante sua consistência – e aqui reside sua ambiguidade radical. Por isso a noção de discurso de Lacan se baseia, parafraseando Marx, na “queda do ritmo de significação”, que é verificável pelo sintoma.

Todo vínculo linguístico e sócio-histórico é necessariamente atravessado por seu impasse imanente, que tende a esvaziá-lo de sentido e ao mesmo tempo infundi-lo de desejo. Se o gozo, isto é, a superidentificação com o sintoma faz parte de um cenário conservador, onde surge a solução para um conflito, ao mesmo tempo pode levar à libertação. Para poder “fazer sentido”, a cadeia significante (linguagem, organizada em saberes) desliza em direção à sua entropia, ou seja, uma descontinuidade sintomática que – como Lacan colocou em seu discurso de Milão de 1972 – não é meramente funcional à reprodução conservadora dessa discurso, mas também conduz a um *réussite*, termo que deve ser entendido como uma “nova saída” bem-sucedida, o deixar para trás um discurso específico para abrir a possibilidade de articular uma relação de significação diferente.

O gozo inconsciente daquilo que o discurso não consegue articular – seu limite constitutivo – é justamente o que liga o sujeito a esse discurso; e, no entanto, também fornece a única saída possível. Daí a fértil ambiguidade do sintoma como impasse potencialmente desestabilizador. A compreensão lacaniana de “revolução” como rotação astronômica em torno de um eixo que leva ao ponto de partida, se baseia justamente no encontro um tanto traumático com a alteridade do sintoma.

Os discursos formalizados que Lacan inventou naqueles anos de lutas sociais e utopias são estruturas algébricas compostas por quatro elementos amarrados em uma relação fixa: S1 e S2 (a cadeia significante); *a* (o “resto”, a alteridade radical interceptada pelo *gozo*); e \$ (o sujeito do inconsciente, dividido pelo *gozo* e, portanto, permeado pela falta). A rotação desses elementos em quatro posições fixas (Agente, Outro, Produto e Verdade) determina quatro diferentes discursos ou laços sociais (Mestre, Universitário, Histórico, Analista), cada um dos quais, sustentado pela alienação na/da linguagem, tem

---

<sup>2</sup> Como é bem conhecido, Lacan elaborou a noção de sintoma em seu seminário homônimo de 1975-76. O conceito de sintoma como o modo específico pelo qual o sujeito desfruta do inconsciente, ao invés de uma mensagem codificada que exige interpretação, já foi introduzido por Lacan no início dos anos 1960.

que lidar com seu próprio impasse. Tal inconsistência pode ser explicada como a incapacidade do discurso de se apropriar de um gozo assintoticamente tendendo a um excesso impossível que, justamente porque impossível, só pode esboçar seu próprio vazio. Nesse sentido, o gozo é a encarnação da falta que abre uma fratura no discurso, evidenciando sua instabilidade, fragilidade e, portanto, o seu potencial de transformação. É justamente nessa fratura que o sintoma se materializa como “testemunha da verdade”.

O posto-chave que cabe a essa noção de estrutura discursiva é, portanto, o seguinte: o Simbólico (o “pacto linguístico”, mediação abstrata das significações que constituem nossa existência), produz um resíduo sem sentido, resistente à abstração e, portanto, à interpretação, que Lacan insere no registro do Real. Como diz a fórmula exemplar de Žižek: “o Simbólico abre a ferida que professa curar”. A armadura da linguagem abre uma ferida que representa a dimensão obscura e ao menos minimamente traumática do gozo – que, a partir do *Seminário XVI*, Lacan nomeia *plus-de-jouir*, um excesso de prazer onde o francês *plus* denota tanto excesso quanto perda, portanto inevitavelmente correlacionando-se com uma *falta* de prazer. Secretado pelas operações necessariamente abstratas (alienantes) da linguagem, o gozo excedente causa a contínua vacilação do conhecimento; ao mesmo tempo, é elevado ao status sublime de objeto-causa do desejo inesgotável.

Este *mais* constitutivo do gozo, portanto, pouco tem a ver com o prazer. Pelo contrário, é uma falha na rede de significantes que constituem o que Lacan explicitamente define “o mercado de conhecimentos”. Toda sociedade, no entanto, deve negociar esta parte residual (que Georges Bataille, amigo íntimo de Lacan, famosamente chamou “*parte maudit*” ou “maldita parte”) que produz e onde se ancora secretamente. Por isso, o Simbólico e o Real são duas faces da mesma moeda, dialeticamente inextricáveis. Toda socialização é ao mesmo tempo causa e efeito de sua própria comunicação incessantemente não apenas porque nunca nos entendemos plenamente, mas principalmente porque, no fundo, o sentido de nossa própria enunciação nos escapa.

Nesse sentido, a linguagem para Lacan é certamente uma faca de dois gumes. Por um lado, carrega a abstração necessária (o *vel* ou “escolha forçada” da alienação) que forma a base de sua ontologia subjetiva e social; por outro lado, é também a fonte da insensatez frustrante que atormenta uma impossibilidade real: nossa existência, uma insatisfação profunda e inexplicável com a qual tentamos conviver, muitas vezes tentando reprimi-la ou negá-la, tentando superar a ansiedade que ela comanda. cedendo aos encantos dos muitos objetos de nosso desejo. Esses objetos desfilam à nossa frente em uma serialidade virtualmente infinita. Podem assumir a consistência de uma pessoa amada, uma fé religiosa ou, mais apropriadamente para nossos tempos, a forma-valor que compõe o éter capitalista em que todos estamos imersos.

Também, por esta razão, a teoria do discurso de Lacan visa principalmente a ambição totalizante da razão científica informando a modernidade capitalista. Essa ambição, para Lacan, visa liquidar as raízes inconscientes de qualquer ontologia social através da imposição de saberes afirmativos e autorreferenciais, caracterizados pela disponibilidade ubíqua de valores quantificáveis. É justamente articulando uma crítica

do valor *sui generis* que Lacan, em sua teoria do discurso, não pôde deixar de confrontar Karl Marx.

### O enigma do mais-valor

Em 12 de maio de 1972, Lacan deu uma palestra na Universidade de Milão intitulada *Sobre o discurso psicanalítico*, onde apresentou um enigmático “discurso do capitalista” como suplemento e subversão de sua própria teoria do discurso. Embora incompleta, sua análise previu claramente a implosão inevitável do modo de produção capitalista. No *Seminário XVIII – Sobre um discurso que pode não ser uma aparência* –, do ano anterior, Lacan havia argumentado que “o subdesenvolvimento... cada vez mais evidente e estendido... é a condição do progresso capitalista”, sugerindo que se tornam terreno fértil para formas renovadas de racismo e segregação.

Já a partir do *Seminário XVI*, Lacan iniciara sua leitura original do que considerava a dimensão da verdade na crítica de Marx, focando em particular na questão da transformação do trabalho e do conhecimento sob o capitalismo, bem como no papel central do excedente de valor dentro da estrutura social capitalista. Esses tópicos foram desenvolvidos ao longo de todo o *Seminário XVII – O Outro Lado da Psicanálise*, 1969-70. Embora politicamente conservador e hostil à retórica subversiva de 1968, naqueles anos Lacan estava determinado a abordar as preocupações centrais da crítica de Marx ao capitalismo.

Crucial para a investigação de Lacan é, como antecipado, a própria “descoberta” do mais-valor de Marx, que Lacan equipara à descoberta do sintoma capitalista: ele viu aí a porta entreaberta revelando a verdade como o “impossível” do discurso capitalista. No início do *Seminário XVI*, Lacan propõe uma homologia entre o mais-valor de Marx e o peculiar não-conceito que ele deriva do mais-valor, a saber, o mais-gozar (*plus-de-jour*). Enquanto uma analogia descreve uma relação baseada na similaridade, uma homologia captura um mecanismo idêntico dentro de duas situações diferentes.

E o que importava para Lacan era justamente a sobreposição estrutural entre mais-valor e mais-gozar: é o mesmo “corte em tesoura” no cerne do discurso, que torna legível a dependência patológica da economia capitalista de sua pulsão libidinal insaciável. Aqui, porém, para entender como essa dependência acaba por alimentar uma crise estrutural e histórica, é preciso ressaltar a disposição fetichista do discurso capitalista, que distorce a entropia do mais-gozar ao forçar sua valorização.

O próprio Marx, que havia reconhecido a ambiguidade sintomática do mais-valor; em *O Capital*, volume I, por exemplo, ele se refere a ela como algo que “para o capitalista, tem todos os encantos de algo criado do nada, termina obedecendo ao pressuposto positivista de sua calculabilidade. Ao sublinhar a ambivalência de Marx em relação à sua descoberta, Lacan afirma, no *Seminário XVII*: “Se, por meio dessa vontade de se castrar, se ele não houvesse computado esse excedente de gozo, se não o tivesse convertido em mais-valor, ou seja, se não tivesse fundado o capitalismo, Marx teria percebido que o mais-valor é mais-de- gozar”. É, portanto, enquanto uma tentativa de libertar Marx de uma tradição marxista que “computa” o mais-valor, que devemos ler a insistência de Lacan em ver aí o seu núcleo sintomático, uma obscura substância libidinal em torno da qual gira todo o discurso do Capitalista. Lacan entende que o mais-valor, na função desvelada por Marx, perturba profundamente a matriz científica que sustenta e informa a ontologia social do capitalismo.

Como se sabe, a crítica de Marx em *O capital* gira em torno da conexão entre trabalho excedente e mais-valor: a “revolução capitalista” consiste na extração de uma quantidade de trabalho não remunerado que alimenta a taxa de mais-valor – um “valor adicionado” em relação ao capital investido na aquisição dessa mercadoria particular chamada força de trabalho. Por sua vez, o mais-valor é transferida para a mercadoria e é realizada quando a mercadoria é vendida. Em última análise, para Marx, o mais-valor corresponde a uma quantificação mensurável do trabalho humano que se torna o índice da exploração do trabalhador, da qual se extrai o lucro. Sem a extração vampírica de mais-valor do trabalho humano, não há como o capitalista obter lucros.

A partir da revelação de Marx – o mais-valor como sintoma, ou seja, como um *minus* (subtração da força de trabalho valorizada) que funciona como um *plus*, acelerando o discurso capitalista – Lacan desenvolve sua homologia. Na medida em que é necessariamente mediada pelo trabalho, o mais-valor é, na verdade, mais-gozar, uma entidade entrópica e inefável posta em disputa pelo significante, que assim sanciona que “não há metalinguagem” – pois toda linguagem e conhecimento concomitante é atravessado e ao mesmo tempo sustentado por sua própria falta inerente e inadequação básica.

É por isso que o mais-gozar é um saber inconsciente (vivo) que não necessita de nenhum “saber morto” e, como tal, se materializa no que Lacan, ao longo do *Seminário XVII*, chama de *savoir-faire*: saber-fazer ou saber prático vindo do trabalho. Ora, a grande novidade trazida pelo capitalismo e revelada por Marx reside não apenas em colocar no centro de seu próprio discurso a entropia do mais-gozo, mas, mais importante, em fixar nesse excedente a máscara do valor.

Lacan destaca a absoluta ambiguidade da homologia entre o mais-valor e o mais-gozar: por um lado, o mais-valor é o proverbial “olho vazio da tempestade”, o epicentro intratável em torno do qual gira a pulsão voraz do discurso capitalista; mas, por outro lado, também capta a conversão sistemática desse vazio em valor calculável, que em termos psicanalíticos implica transformar o objeto da pulsão em fetiche.

Seguindo a lição de Marx, Lacan apreende plenamente a centralidade do objeto “trabalho”, definindo-o, no Seminário XVI, como “o lugar sagrado desse elemento conflituoso que é a verdade do sistema”, significado do *savoir-faire* do trabalhador. No alvorecer do capitalismo, o trabalhador é roubado não apenas de uma quantidade específica de tempo de trabalho excedente (quantidade abstrata de energia), mas especialmente de seu “conhecimento prático no trabalhar”, sua capacidade criativa inata por definição ligada à intervenção de significantes inconscientes: o “efeito de verdade” pretendido como uma rachadura no conhecimento.

A quantificação espúria do *savoir-faire* (excedente-gozo) é o que informa o processo de valorização capitalista e, com ele, o tipo de sociedade que tal valorização continua a reproduzir. A lógica espectral do desejo é de fato imitada pelo capital, como muitas vezes se reconhece. O que precisa ser observado, porém, é a distorção fundamental no cerne dessa lógica – uma operação de distorção específica que afeta o aspecto mais real da condição humana, a saber, aquela intermitência ou descontinuidade do sentido dialeticamente ligada ao efeito produtivo, expansivo e subversivo de verdade.

Como veremos a seguir, a conversão do mais-gozo em valor alimenta a ilusão de um discurso sem aparência, isto é, liberado da castração e destinado a um gozo mítico e onipresente. A partir de um certo ponto de nossa história, o conflito produtivo da humanidade com sua própria sombra importa cada vez menos. O gozo tende a deixar de aparecer como efeito perturbador da castração simbólica. Ao contrário, tal conflito é resolvido pelo novo dogma da afirmação da forma-valor, que leva à mercantilização da vida em sua totalidade e, em particular, como trabalho. Já no *Seminário XII*, Lacan notara como “uma etapa essencial de nossa estrutura, que chamamos de social, mas que na realidade é metafísica, ou seja, o capitalismo... é acumulação de conhecimentos. Reduzido à unidade numérica no caso dos créditos universitários, esse conhecimento torna-se comercializável como qualquer outra mercadoria, tal como Lacan dirá aos estudantes da Universidade de Vincennes (Paris VIII) no conhecido discurso de 3 de dezembro de 1969.

Ora, é justamente ao sublinhar o caráter esquizofrênico do discurso capitalista – racionalmente devotado à “valorização do valor” e animado por seu impulso irracional – que Lacan fala de crise. Como ele observa em sua palestra milanesa de 1972, o discurso do capitalista é “*follement astucieux, mais voué à la crevaison*”, extremamente inteligente, mas prestes a furar e explodir. A homologia de Lacan, então, tenta interceptar a causa da crise de um modo de produção extremamente astuto ao afirmar a lógica do desejo como valor positivo, mas historicamente esgotado, cada vez mais constrangido diante de sua própria capacidade decrescente de reproduzir a formação social baseada na acumulação de mais-valor. Em um contexto em que o dispositivo desejante é plenamente afirmado e pacificado no princípio da valorização – configurando um aparato ideológico, comumente conhecido como consumismo, que triunfa sem problemas sobre qualquer oposição externa – Lacan fala de um “furo de pneu” (*crevaison*) que vai parar a corrida louca do motor capitalista bem lubrificado. Vamos ver como.

### **O ardil chamado perversão**

O vínculo social que melhor define uma modernidade pautada pela objetividade científica é denominado por Lacan “discurso da Universidade”. Ele emerge através de um quarto de volta no sentido anti-horário do “discurso do Mestre” e resulta na hegemonia de S2, concebido como um conhecimento onipresente, democraticamente alcançável, que facilmente se converte em informação. Dentro de uma sociedade cujo modelo epistemológico dominante é o conhecimento especializado e a tomada de decisão dependente de pesquisa, o significante-mestre (S1) – que, na teoria lacaniana, corrige o deslocamento sem fim da cadeia significante impondo um ponto de significação tautológico – perde sua eficácia direta e cai no “subterrâneo”, onde, como adverte Lacan, seu poder coercitivo aumenta à medida que se torna invisível (inconsciente).



*Discourse of the Master*

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

*Discourse of the University*

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

*Discourse of the Capitalist*

$$\downarrow \frac{\$}{S_1} \times \frac{S_2}{a} \downarrow$$

É dentro da “hegemonia neutra” da objetividade científica que, em determinado momento da história moderna, o quinto discurso se instala, atualizando o potencial contido em tal hegemonia. No leme do discurso capitalista não encontramos outro senão o sujeito barrado do inconsciente (\$) dividido por um desejo desconhecido, e ao mesmo tempo diabolicamente persuadido de que pode acessar a verdade, ou seja, que sabe exatamente o que quer (como sugere o vetor descendente no esquema de Lacan). Esse verdadeiro delírio da onipotência narcísica do sujeito capitalista, que aspira a contornar a castração simbólica e o gozo relacionado (excedente-gozo), estabelece uma ontologia social fundada em um ato implacável de reciclagem: a transformação/distorção de *a* (o resíduo sem sentido do significando operação e, como tal objeto-causa do desejo no discurso do Mestre) num valor universalmente contável e trocável (Universidade e discursos capitalistas).

No discurso universitário, a tentativa de totalização do campo do saber encontra o seu limite na produção de subjetividades anêmicas (consumidores que buscam conforto e segurança, espécie de “últimos homens” nietzschianos desesperadamente incapazes de interceptar a verdade do discurso,  $S_1/\$$ ). Com o advento do nexo capitalista vivenciamos a potencialização simulada desse sujeito anestesiado na direção de uma personalidade hiper narcísica “sem inconsciente”. Nascido da inversão do primeiro par do discurso do Mestre ( $S_1/\$$ ), o discurso capitalista revoluciona a lógica dos quatro discursos anteriores, na medida em que tenta transformar sua impotência intrínseca no motor produtivo da própria sociabilidade.

Se o discurso do Mestre produziu um resto entrópico que permaneceu imutável, como tal acessível apenas via desejo e fantasia (segundo a fórmula:  $\$ \leftrightarrow a$ ), a revolução capitalista se propôs a valorizar, produzir e trocar racionalmente esse resíduo sem sentido, tornando-o algo universalmente alcançável. Como bem colocou Peter Sloterdijk, no alvorecer da era capitalista “a loucura da expansão [se transforma] na razão do lucro”. Não é acidente que o discurso do capitalista, esboçado por Lacan no quadro negro da Universidade de Milão, reproduz um movimento circular, lógico e aparentemente ininterrupto entre seus quatro termos, que efetivamente gera o símbolo do infinito ( $\infty$ ).

Aqui está a utopia: na tentativa de criar um movimento horizontal de aceleração perpétua alimentado pela valorização do mais-gozar. Percebendo o processo de

neutralização do outro que inspira o discurso universitário, no qual ele germina, o capitalismo visa ao mesmo tempo dar uma resposta à pergunta vazia que ecoa nesse discurso. Suas mandíbulas escancaradas exigem o ingurgitamento interminável de mais-valor, ou seja, a incessante reciclagem e valorização do excesso residual da intervenção simbólica que, com Lacan, chamamos de *savoir-faire*.

A mercantilização do excesso (por exemplo, resíduos humanos, domésticos, tóxicos etc.) é, portanto, mais do que apenas um segmento cada vez mais lucrativo da nossa economia; é sobretudo a força motriz da dinâmica histórica que chamamos de capitalismo. Isto é verdade também em termos existenciais, ao nível do consumo. A alteridade radical do objeto-causa do desejo (*objet a*) se transforma na onipresente disponibilidade e conformidade dos objetos-fetice sub-repticiamente investidos de “superpoderes libidinais”, por meio dos quais o sujeito (perverso) tenta desmentir a impotência fundamental do vínculo social, na medida em que este detém a chave de sua própria identidade.

É por isso que a época da globalização capitalista é também a época da perversão generalizada – a ser entendida em termos lacanianos não apenas como sexualidade patologicamente anormal, mas especialmente como a resposta desesperada de um sujeito histórico cada vez mais enfraquecido e angustiado pelo declínio progressivo, aparentemente imparável do “grande Outro capitalista”.

O paradoxo histórico a destacar é, portanto, o seguinte: a perversão torna-se uma espécie de ardil espontâneo destinado a negociar a angústia sufocante gerada pela anemia de um mundo atravessado pela metafísica da objetividade científica. O que se materializa é, na verdade, um círculo vicioso: a “operação reciclagem” que afirma a hegemonia planetária do valor a partir da distorção do mais-gozar, acaba por recriar o mais-gozar na forma de angústia, que o sujeito tenta defender negando o declínio da eficiência da estrutura simbólica.

Em termos geopolíticos mais gerais, a perversão consiste em desmentir a relação causal entre o processo de globalização capitalista em curso e a constante ampliação, nas fronteiras, *mas também dentro das* áreas urbanizadas, de territórios povoados por milhões de seres humanos excluídos do acesso ao capital e, portanto, à riqueza e ao bem-estar. Estamos falando de um tipo de apartheid socioeconômico que pode diferir de sua versão clássica racista em termos de magnitude, mas ainda assim permanece profundamente violento e discriminatório.

Recordemos que o objetivo secreto da perversão, tal como teorizada por Lacan, não é transgredir a lei, mas recuperar sua autoridade, na medida em que deve parecer inflexível e indestrutível – como no caso exemplar do masoquista que estipula um contrato com a dominatrix que o tortura. A maioria das manifestações de exibicionismo hiper narcisista que invadiram nosso cotidiano, por exemplo, são perversas na medida em que traem o desejo inconsciente de entrega subjetiva ao olhar do Outro, com o objetivo de garantir a plena satisfação do Outro, gerando, conseqüentemente, a ilusão de sua indestrutibilidade enquanto, por sua vez, salvaguarda o ego (“eles olham para mim, logo existo”).

Oferecer-se ao Outro é a maneira mais direta de um sujeito assediado pela angústia garantir sua própria consistência. Seguindo o avanço de Freud, Lacan argumenta que a principal característica do perverso é tornar-se um instrumento

de gozo do Outro para estabelecer ou restaurar a autoridade do Outro. Isso ajuda muito a explicar por que a perversão é abundante em tempos de crise, como por exemplo no martírio do fundamentalista religioso (em nome de um Deus cuja autoridade é historicamente vacilante), ou no comportamento do sujeito pós-moderno que, ostentando uma distância cínica das iscas ideológicas, sacrifica toda a sua vida, corpo e alma, ao altar sagrado de Deus-capital.

Este ponto é levantado por Žižek quando afirma que a perversão é uma característica comum do fundamentalismo e do neoliberalismo ocidental na medida em que se baseia no conhecimento positivo e não na crença: “Um fundamentalista não acredita, ele o sabe diretamente. Tanto os cínicos liberais e céticos quanto os fundamentalistas compartilham uma característica básica subjacente: a perda da capacidade de acreditar no sentido próprio do termo. O impensável para eles é a decisão infundada que instala toda crença autêntica, uma decisão que não pode ser fundamentada na cadeia de razões, no conhecimento positivo”.

Em resumo, quanto mais a eficiência simbólica declina e os fragmentos voam incessantemente, de fato, a “valorização do valor” global diante de sua própria crise, quanto mais o sujeito reage “perversamente”, imolando-se pelo Outro na tentativa de estancar seu esgotamento. Diferentemente do neurótico, que se esforça para se proteger da interferência de uma lei poderosa que ameaça, por assim dizer, devorá-lo, o perverso tem que lidar com uma ordem simbólica cuja fragilidade é tão evidente que não oferece garantia suficiente de subjetivação bem-sucedida. É por isso que o perverso não pode contar com o arsenal de significantes à disposição do neurótico, mas tenta restaurar a autoridade do Outro de maneira libidinal, por meio de sua própria intervenção ativa na brecha do Outro. O perverso utiliza sua própria libido precisamente como um enchimento ou paliativo, visando fechar de uma vez por todas o abismo de angústia no Outro.

### **O pesadelo da bulimia capitalista**

Mas voltemos à incursão de Lacan na crise do modo de produção capitalista. Se é verdade que qualquer sociedade capitalista se sustenta na valorização ubíqua do que, em si, não conta e não pode ser contado, então por que esse mecanismo entraria em uma crise histórica irreversível? Aqui é crucial insistir na categoria da pulsão, que Lacan situa no centro do discurso capitalista – assim como Marx, aliás, que havia chamado o capital de “sujeito automático” (*ein automatisches Subjekt*).

À medida que é acéfalo e que mantém a intenção de repetir compulsivamente o mesmo circuito em torno do objeto perdido – o mais-valor – o impulso capitalista é cego em relação ao mecanismo interno de realização do próprio mais-valor, que leva à produção concreta de riqueza da qual nossa sociedade depende. Já no *Seminário XI*, Lacan havia examinado os quatro componentes da pulsão catalogados por Freud como pressão, objetivo, objeto e fonte, sugerindo que a pulsão é realmente inibida quanto ao seu objetivo (*zielgehemmt*), na medida em que nenhum objeto pode satisfazê-la: paradoxalmente, o objetivo real (inconsciente) da pulsão é repetir incessantemente o circuito em torno do objeto perdido.

Ora, se o objeto declarado do impulso capitalista é a realização do mais-valor na forma de lucro, que são então reinvestidos na economia (acumulação de capital), seu objetivo é o mais-gozo, isto é, a repetição infinita do movimento (pressão) que traz

satisfação na forma paradoxal de um tipo específico de insatisfação – a de *nunca realizar um montante suficiente de mais-valor*. Tal como acontece com o fumante, o jogador, o drogado ou, como veremos, o bulímico, o gozo acumulado do capitalista é sempre parcial ou, então, coincide com o adiamento constante e compulsivo da satisfação plena e completa. O capital, em outras palavras, coincide com seu próprio movimento de expansão.

Se assim for, então o mais-valor, enquanto objeto da pulsão capitalista, só importa na medida em que desempenha o papel de substância invisível que sustenta a órbita gravitacional da própria pulsão. O movimento de aceleração da dinâmica capitalista, em outras palavras, depende de sua cegueira em relação à sua causa fundadora, a saber, o mais-valor, que funciona, portanto, como a causa-objeto inconsciente da pulsão capitalista.

Em 1972, Lacan diz: “*comme sur des roulettes*”. Ou seja, discurso do capitalista corre muito rápido, como se sobre rodas lubrificadas; na verdade, ele não poderia deslizar mais suavemente e, no entanto..., “*consome-se tão bem como se consumisse*” (*ça se consomme si bien que ça se consommer*). O que isso sugere é que a força histórica e a fraqueza fundamental do capitalismo se sobrepõem como a tensão não resolvida entre objeto (objetivo) e objetivo de sua pulsão.

A aceleração unidirecional em direção à acumulação e auto expansão funciona apenas na medida em que falta entendimento do mecanismo que desencadeia tal aceleração. A razão para isso é que a acumulação real está cada vez mais ligada ao que hoje, ironicamente, chamamos de “racionalização” (gestão científica que visa aumentar a eficiência empresarial), ou seja, o processo que conduz à eliminação progressiva dessa força de trabalho (capital variável), que representa a própria fonte do capital, o ingrediente indispensável que torna possível a valorização capitalista.

É nesse sentido que a lógica “objetiva” do capitalismo contemporâneo enquanto “sujeito automático” pode ser descrita em termos de bulimia: o voraz impulso oral do capital implica que continua a *ingerir*, mas é cada vez mais incapaz de *digerir*, ou seja, de transformar o processo de valorização em riqueza substancial. A razão desse fracasso é que, em sua configuração histórica atual, o impulso capitalista acaba sabotando *além de qualquer reparo possível* a própria causa da acumulação, a saber, o trabalho excedente, alimentando assim apenas sua própria fome.

Uma vez ultrapassado um certo limite histórico, em outras palavras, a contradição imanente do processo de valorização começa a assombrar o capitalismo, levando-o cada vez mais a realizar sua própria tensão autodestrutiva em vez de mais-valor.

O caminho para a acumulação é, portanto, muito acidentado e precisa ser situado em seu contexto histórico. Aqui, porém, não basta ressuscitar a velha versão de Marx da “tendência de queda da taxa de lucro (TQTL)”, exposta na Parte 3 do volume 3 de *O capital*. Eis que o progresso tecnológico tem supostamente consequências adversas de longo prazo para a taxa de lucro. Mas, ele não previu e não pôde prever o impacto histórico e significativo do avanço tecnológico sobre a capacidade do capital de gerar riqueza.

O que está em jogo hoje, portanto, não é apenas uma *tendência* que, como o próprio Marx admitiu, ainda permitia ao capital recorrer a muitos fatores de contratendência; ao contrário, o atual grau de automação da produção e redução drástica do investimento em trabalho vivo acaba por gerar uma ameaça de queda na massa *absoluta* de lucro, tal como Marx havia intuído no 'fragmento da máquina' nos *Grundrisse*.

Se o aumento na produtividade por meio da automação pode ser benéfico para empresas individuais, ele tende a reduzir a massa total de valor realizado. No passado, essa contradição imanente teve apenas um impacto mínimo na capacidade do capitalismo de produzir riqueza e, portanto, de sustentar sua auto expansão, pois o mercado e a extensão da produção sempre permitiram ao capital empregar mais trabalho humano do que a quantidade que tornou supérflua. Não faz muito tempo, porém, passamos do ponto sem retorno.

Em outras palavras, chegamos a um limite histórico absoluto, em que a busca compulsiva da acumulação por meio da automação se torna fatal e irreversivelmente contraproducente. A bulimia não é apenas um dos chamados novos sintomas do sujeito contemporâneo desprovido de conteúdos simbólicos e dominado pela pulsão de morte. É também a manifestação brutal da impotência objetiva da dinâmica capitalista atual.

Com Lacan, poderíamos dizer que o projeto capitalista de reciclar o mais-gozar em mais-valor, no contexto de uma sociedade globalmente valorizada, fracassa. É um fracasso encarnado no retorno do mais-gozar sob a forma de uma crise já insustentável e inextinguível, que fala com veracidade da pulsão constitutiva do capital, o “sujeito automático” fundamentalmente cego à sua própria lógica e visando a autodestruição. Esse limite imanente, mais antagônico que qualquer luta de classes ou resistência externa, surge historicamente no início dos anos 1970, justamente quando Lacan traça seu discurso do capitalista em Milão.

Se a lógica capitalista é impulsiva, isso significa que, em sua auto referencialidade compulsiva, ela é sempre auto idêntica. O que muda, antes, são as circunstâncias históricas em que ela se apresenta. Nesse sentido, é equivocado conceber as crises capitalistas como necessariamente cíclicas e imanentes à dinâmica auto revolucionária do capital. Isso é verdade apenas até certo ponto.

A Longa Depressão do final do século XIX foi superada porque o capitalismo industrial dispunha de novos meios e principalmente territórios geográficos para sua expansão; na mesma linha, a crise da década de 1930, que afetou um nível muito mais alto da produção industrial, foi domada pelo novo modelo de regulação keynesiana e pela organização fordista da produção. No entanto, quando este último modelo de acumulação capitalista implodiu na década de 1970, a resposta foi uma estratégia inflacionária baseada no crédito público, que abriu as portas para a revolução neoliberal enquanto a batata quente era repassada aos mercados financeiros.

A causa deste último salto qualitativo em direção à desregulamentação neoliberal foi a chamada “terceira revolução industrial” (microeletrônica), que erodiu drasticamente o potencial capitalista de acumulação de valor na economia real. O advento da microeletrônica deu ao capital um grande incentivo para acelerar o processo de automação na produção, que sempre informou seu princípio de competição.

No entanto, como previsto, a crescente eliminação da força de trabalho prejudicou drasticamente as condições de acumulação real, na medida em que estas dependem da extração de mais-valor pela exploração do trabalho abstrato (trabalho assalariado). Se assim não fosse, o capital não teria fugido de forma tão massiva e sem precedentes para a desastrosa espiral da dívida e das bolhas financeiras concomitantes, onde a criação incessante de capital monetário sem substância só pode ser enfrentada com a explosão de uma série interminável de crises, numa situação de instabilidade social geral que se torna cada vez mais difícil de gerir.

Para concluir, vamos resumir os dois pontos principais da leitura de Marx feita por Lacan. Em primeiro lugar, a centralidade do mais-valor como aquele sintoma em que está ancorada a dimensão histórica da pulsão capitalista, juntamente com o tipo de reprodução social que ela gera. Em segundo lugar, a patologia específica do capitalismo contemporâneo como uma constelação sócio-histórica finita, que defini como bulímica.

As cogitações de Lacan sobre Marx alcançam um grau de lucidez intelectual que raramente encontra paralelo mesmo no campo marxista. Isso porque, como vimos, elas libertam a noção de mais-valor das gaiolas conceituais que postulam sua quantificação e calculabilidade. Uma entidade paradoxal que só pode ser pensada como carente, o mais-valor é o “ponto cego” da acumulação capitalista.

O fato de que o impulso capitalista, por definição, perca a função crucial do mais-valor como a dobradiça intangível de todo o processo de valorização, só pode ter consequências devastadoras hoje, quando o potencial para a criação de mais-valor está desaparecendo rapidamente. Lacan nos diz que, em sua conotação mais profunda, o objeto enigmático em questão, o sintoma capitalista, é o conhecimento inconsciente, o “saber desconhecido” que move o progresso do “saber conhecido” como atividade criadora real; o gozo como correlativo fértil do *savoir-faire*.

O tipo de exploração do trabalhador inaugurada pelo capitalismo, funcional à acumulação de valor, corresponde principalmente a essa espoliação do mais-gozo como lado inconsciente do saber. A partir desse momento, assistimos a um processo de acumulação *autoexpansível* cuja verdade reside na “diferença mínima” entre o mais-valor e o mais-gozar, *mehrwert* e *mehrlust*. A lição de Žižek sobre o significado dialético da visão de paralaxe é crucial aqui: visto de uma perspectiva ligeiramente alterada, o mais-valor aparece como mais-gozar, revelando o impasse que atormenta qualquer teoria econômica baseada na intrinsecamente espúria “autovalorização do valor”.

Se levarmos a sério a leitura de Lacan, a única saída para a atual crise econômica implica em aceitar o ônus da necessária reconfiguração do sintoma capitalista que define quem somos. Significa ter a coragem de abandonar a lógica cada vez mais obsoleta da valorização capitalista, à qual continuamos perversamente sacrificando nossa energia apesar de sua esterilidade crescente e irreversível. Significa, em suma, inventar um novo sintoma em torno do qual construir uma nova teoria e prática da sociabilidade.