

‘Mas o senhor Liebeziátnikov, em dia com as novas idéias, explicou há pouco que a compaixão em nossa época está proibida até pela ciência e que já é assim que se procede na Inglaterra, onde existe a economia política’.

Fiódor Dostoievski, *Crime e Castigo*.

**RESUMO\***: O presente trabalho propõe um encontro entre filosofia e psicanálise, nas figuras de Karl Marx e Jacques Lacan. Em um primeiro momento, se verificará que o diálogo entre a psicanálise e o marxismo não começa com Lacan, mas com Sigmund Freud. Este ponto de entrecruzamento será observado a partir da conferência introdutória de 1932, “A Questão de uma *Weltanschauung*”, onde Freud analisa a *Weltanschauung* marxista, a qual considera uma das *Weltanschauungen* que se encontram em oposição à *Weltanschauung* científica, mas que, diferentemente das outras, merece ser levada a sério. Em um segundo momento, será delimitado o que Freud entende por uma *Weltanschauung* científica e em que medida, para ele, o marxismo se opõe a ela. Finalmente, será abordado aquilo que constitui o cerne do trabalho, isto é, a relação e a articulação entre Marx e Lacan.

**PALAVRAS-CHAVE**: *Weltanschauung*; Lacan; Freud; Marx.

**ABSTRACT**: The present work proposes a getting together between philosophy and psychoanalysis, in the figures of Karl Marx and Jacques Lacan. In a first moment, it will be verified that the dialogue between psychoanalysis and marxism doesn't begin with Lacan, but with Sigmund Freud. This point of entanglement will be observed from the 1932 Freud's introductory conference, “The Question of a *Weltanschauung*”, where Freud analyzes the Marxian *Weltanschauung*, which he considers one of the *Weltanschauungen* that opposes the scientific *Weltanschauung*, but, differently from others, deserves to be taken seriously. Secondly, it will be delimited what Freud understands for a scientific *Weltanschauung*, and to what measure, in his point of view, marxism opposes to it. Finally, what constitutes the center of this work will be approached, that is, the relation and the articulation between Marx and Lacan.

**KEYWORDS**: *Weltanschauung*; Lacan; Freud; Marx.

## I

Nesta conferência, um daqueles textos em que o chamado “cientificismo” de Freud aparece de modo bastante explícito, creio ser possível demonstrar que tal “cientificismo” consistiria, na verdade, em defender a *Weltanschauung* científica, mesmo que marcando seus limites, e em contrapô-la às outras *Weltanschauungen*, surgidas em momentos históricos anteriores, mas ainda existentes no momento histórico atual, como a arte e a filosofia, a magia e a religião, sendo esta última, a religião, a única que poderia, a seu ver, rivalizar com a *Weltanschauung* científica. Trata-se de uma defesa da ciência contra a religião e, nesse contexto, a psicanálise teria de aceitar uma *Weltanschauung* científica, teria que aderir à *Weltanschauung* científica, na medida em que a própria psicanálise não criaria uma nova *Weltanschauung*, na medida em que a psicanálise simplesmente não é uma *Weltanschauung*.

A conferência de Freud localiza num contexto muito amplo a posição da psicanálise, um discurso que só poderia se situar, diz Freud, a partir do discurso científico, o que quer dizer aqui: não a partir do discurso religioso ou de qualquer outro. Em outras palavras: o homem da religião, da magia, da arte, da filosofia não é o sujeito da ciência, e a psicanálise apenas é possível a partir deste último. A psicanálise só teria sentido uma vez instituído o discurso científico e precisamente porque o discurso científico, enquanto uma *Weltanschauung*, tem características específicas que, como sublinha Freud, mal permitem que ele seja assim denominado. A *Weltanschauung* científica, lembra ele, “difícilmente merece um nome tão grandiloquente, pois não é capaz de abranger tudo, é muito incompleta e não pretende ser auto-suficiente e construir sistemas” (FREUD, 1932/1996, p. 177).

Relembremos a definição que Freud dá de *Weltanschauung*, um conceito que, o próprio Freud o reconhece, é especificamente alemão, gerando dificuldades de tradução para línguas estrangeiras<sup>1</sup>: “a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (FREUD, 1932/1996, p. 155). O que interessa a Freud na *Weltanschauung* científica é que ela já diverge muito dessa definição. Na verdade, o que interessa a Freud é o fato de que “uma *Weltanschauung* erigida sobre a ciência possui (...) principalmente traços negativos” (FREUD, 1932/1996, p. 177). É precisamente aquilo que os seus opositores (da *Weltanschauung* científica) lhe objetam o que interessa a Freud: o fato de que a *Weltanschauung* científica é “muito pobre, sem esperança

e de que ela despreza as reivindicações do intelecto humano e as necessidades da mente humana” (FREUD, 1932/1996, p. 156). Em última instância, somente uma *Weltanschauung* tão pobre quanto a científica poderia dar ensejo ao surgimento do sujeito de que trata a psicanálise. Diante de *Weltanschauungen* tão poderosas quanto a magia e a religião, a psicanálise não faria nenhum sentido, nem o sujeito sobre o qual ela opera. Poderíamos dizer, partindo do comentário de Freud, que o sujeito do qual a psicanálise trata é um sujeito que surge como o resto dessa *Weltanschauung* pobre que é a *Weltanschauung* científica. Talvez possamos entender assim a afirmação de Lacan de que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966/1998, p. 873). O sujeito da ciência é solidário da precariedade que, aos olhos de Freud, a ciência institui.

É bem verdade que muitos cientistas talvez não concordem com essa visão da ciência, nem por isso ela deixa de ser a visão de Freud. A posição de adesão à *Weltanschauung* científica, por parte de Freud, não pode, nesse sentido, ser entendida como uma adesão ingênua. E isto por dois motivos.

Primeiro, porque a psicanálise tem de levar em consideração aquilo que a ciência simplesmente rejeita: as *Weltanschauungen* anteriores. A psicanálise tem de se perguntar pelo sentido da insistência e sobrevivência dessas *Weltanschauungen*, mesmo depois de surgido o discurso científico. A psicanálise tem de se perguntar por que, uma vez surgido o discurso científico, os homens ainda praticam arte e filosofia, magia e religião. Há alguma coisa a que a ciência não responde e que retorna, como um sintoma, através dessas *Weltanschauungen* antigas.

Portanto, a psicanálise não pode simplesmente ignorar a arte, a filosofia, a magia e a religião, simplesmente considerando-as não científicas, como o faz a ciência, porque, em seu princípio, a psicanálise surge por não poder ignorar o sintoma; porque, em seu princípio, ela parte de algo que, como sintoma, faz objeção à ciência: a neurose. Não será por acaso, nesse sentido, que Freud reencontrará nas *Weltanschauungen* anteriores todos dos elementos que ele descobriu primeiramente no discurso de seus pacientes neuróticos: na magia, na religião e na filosofia, Freud encontra, por exemplo, a mesma supervalorização das operações intelectuais, a mesma crença na onipotência dos pensamentos, que ele observa em seus pacientes neuróticos obsessivos. A religião, nesse sentido, não é, para Freud, senão “um equivalente da neurose pela qual o homem civilizado, individualmente, teve de passar, em sua transição da infância à maturidade” (FREUD, 1932/1996, p. 164).

O segundo motivo que impede uma adesão ingênua da psicanálise a uma *Weltanschauung* científica é o mesmo motivo que impede que essa adesão ocorra por

parte da própria ciência. Na verdade, mesmo a ciência, quando se compreende como uma *Weltanschauung* no sentido estrito do termo, tal como definido por Freud, corre o risco de tornar-se um laço grupal (*Massenbindung*) religioso. É um risco que, segundo Freud, ela compartilha com o socialismo, como ele lembra, já em 1921, no capítulo V de *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*:

Se outro laço grupal [*Massenbindung*] tomar o lugar do religioso – e o socialista parece estar obtendo sucesso em conseguir isso –, haverá então a mesma intolerância para com os profanos que ocorreu na época das Guerras de Religião, e, se diferenças entre opiniões científicas chegassem um dia a atingir uma significação semelhante para grupos, o mesmo resultado se repetiria mais uma vez com essa motivação (FREUD, 1921/1996, p.110).

Para Freud, tanto o socialismo quanto a ciência podem se tornar *Weltanschauungen* religiosas, sem que nada em seus “conteúdos” seja alterado, pois não é o “conteúdo” de uma *Weltanschauung* que pode distingui-la da *Weltanschauung* religiosa. O que torna uma *Weltanschauung* religiosa seria precisamente a perda de sua precariedade, imperfeição, incompletude. Nesse sentido, a precariedade da *Weltanschauung* científica é o que a torna, para Freud, a única *Weltanschauung* com a qual a psicanálise é compatível. Uma vez tornada absoluta, toda *Weltanschauung* se torna religiosa. Poderíamos afirmar que, num sentido absoluto, só existe uma *Weltanschauung*: a religiosa, e, nesse sentido, a religião é a única *Weltanschauung*, no sentido propriamente dito do termo. E é enquanto assume o caráter de uma *Weltanschauung*, no sentido propriamente dito do termo, que o marxismo se transforma, aos olhos de Freud, de *Weltanschauung* científica em religiosa:

O marxismo teórico, tal como foi concebido no bolchevismo russo, adquiriu a energia e o caráter auto-suficiente de uma *Weltanschauung*; contudo, adquiriu, ao mesmo tempo, uma sinistra semelhança com aquilo contra o que está lutando. Embora sendo originalmente uma parcela da ciência, e construído, em sua implementação, sobre a ciência e a tecnologia, criou uma proibição para o pensamento que é exatamente tão intolerante quanto o era a religião, no passado. Qualquer exame crítico do marxismo está proibido, dúvidas referentes à sua correção são punidas, do mesmo modo que uma heresia, em outras épocas, era punida pela Igreja Católica. Os escritos de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão, como fonte de revelação, embora não parecessem estar mais isentos de contradições e obscuridades do que esses antigos livros sagrados (FREUD, 1932/1996, p. 175).

É nesse sentido, portanto, que, na conferência sobre a *Weltanschauung* – que como todos sabem, não foi jamais pronunciada em público –, Freud entende o marxismo como uma *Weltanschauung* que se opõe à *Weltanschauung* científica. O que, no entanto, não impede que o próprio Freud reconheça que “as investigações de Karl Marx sobre a estrutura econômica da sociedade e sobre a influência de diferentes sistemas econômicos em todos os setores da vida humana adquiriram inegável autoridade nos dias atuais” (FREUD, 1932/1996, p. 172). Mas Freud salienta que a força de Marx estaria precisamente nisso que seu discurso deve ao discurso científico, isto é, “não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas” (FREUD, 1932/1996, p. 173).

Logo no prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx, ao falar das dificuldades envolvidas na fundação de uma economia política científica, compara-as às dificuldades envolvidas no começo de qualquer ciência. Marx se refere à forma mercadoria, como a célula econômica da sociedade burguesa, e, num discurso que poderia ser considerado “biologizante”, diz que, como qualquer célula, a célula econômica é mais difícil de estudar que o organismo como um todo a que ela pertence. Continuando a servir-se de analogias biológicas, Marx afirma que a capacidade de abstração substitui, na análise das formas econômicas, o microscópio e os reagentes químicos. Tal “análise de minuciosidades” seria, segundo ele, análoga às que encontramos na anatomia microscópica (MARX, 1867/1998, p. 16). A comparação com as ciências da natureza prossegue na mesma página, o paralelo sendo traçado, em seguida, com a física newtoniana, quando Marx afirma que a questão que se debate em *O Capital* é a “das leis naturais da produção capitalista”. O paralelo com a física de Newton no trato dos fenômenos sociais se torna manifesto quando Marx, falando da sociedade burguesa, afirma ser seu objetivo desvendar o “significado da lei natural que rege seu movimento” e estabelece que “o objetivo final dessa obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna” (MARX, 1867/1998, p. 18). Marx afirma ainda que sua “concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas” (Ibidem). Não é uma posição semelhante ao famoso “cientificismo” de Freud, que, na introdução de seu *Projeto para um Psicologia Científica*, afirma ser sua intenção “prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é,

representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 347)?

Uma física psicológica em Freud, uma física sociológica em Marx. A verdade é que ambos os autores jamais alcançaram seus objetivos, não apenas porque eles simplesmente não eram alcançáveis, mas, sobretudo porque algo, no ponto de partida de ambos, impedia isso. O próprio Marx, já no mesmo prefácio de 1867, ao descrever a sociedade burguesa como um organismo, lembra, no entanto, que essa “sociedade *atual* não é um ser petrificado, mas um organismo capaz de mudar, constantemente submetido a processos de transformação” (MARX, 1867/1998, p. 18). Ora, como tal transformação poderia se dar a não ser re-inserindo aí aquilo que, algumas linhas acima, Marx tinha excluído: “a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura”? Não é a mesma responsabilidade que Freud tem que introduzir na clínica psicanalítica, na medida em que, sem a introdução dessa responsabilidade, nenhum ato modificador da posição que o sujeito ocupa na estrutura é possível?

É o que faz, para Lacan, a proximidade, mas também a distância entre Freud e Marx. É que ambos partem daquilo que, no saber descrito por eles – seja sobre a sociedade burguesa, seja sobre o aparelho psíquico –, aí eclode como contradição estrutural no interior desse saber: o sintoma. O ter partido do sintoma marca aquilo que distingue tanto Freud quanto Marx do discurso científico, mesmo que ambos só possam ser situados a partir desse discurso, na medida em que o sintoma que eles acusam é, precisamente, para ambos, um sintoma *do* discurso científico e, no caso de Marx, mais especificamente, um sintoma *do* discurso capitalista. A questão que ambos trazem para o discurso científico e, no caso de Marx, para o discurso capitalista, na medida em que introduzem na ordem do saber o sintoma, é a da verdade. É o que Lacan afirma em algumas “conversas”, entre 1971 e 1972, no hospital psiquiátrico Sainte Anne, num seminário que ficou conhecido como *O Saber do Analista*:

Eu lhes farei observar que, de qualquer modo, neste nível, por este viés, sintoma tem o sentido de valor de verdade. É em que, o que se passou na consciência comum, é mais preciso que a idéia que chegam a ter, infelizmente, muitos psicanalistas – digamos que haja deles muito poucos – a saber, a equivalência de sintoma com valor de verdade. É bastante curioso, mas, aliás, isso tem esse co-respondente histórico que demonstra que este sentido da palavra sintoma foi descoberto, denunciado, antes que a psicanálise entre em jogo. Como eu sublinho freqüentemente, é, falando muito propriamente, o passo essencial feito pelo pensamento marxista, esta equivalência (LACAN, 1971-1972).

Como o próprio Lacan o reconhece<sup>2</sup>, não é tanto o “termo sintoma” que ele encontra em Marx, mas a “dimensão do sintoma”. Em outras palavras: o que faz com que Marx tenha inventado o sintoma não é o uso do termo, mas o fato de que sua leitura do capitalismo se faz a partir do “sintoma” do capitalismo, na medida em que pensa o capitalismo a partir das frustrações da classe trabalhadora. O fato de que Marx construa uma teoria do capitalismo a partir da noção de mais-valia é, para Lacan, signo de que Marx parte disso que aí não anda, do que aí não funciona, do mesmo modo como Freud constrói o aparelho psíquico a partir dos sintomas histéricos<sup>3</sup>.

Marx e Freud, crê Lacan, teriam introduzido, através do sintoma, no campo do saber científico, algo da ordem da verdade. Em Marx, isso fica claro, na medida em que, para Lacan, “a verdade do capitalismo é o proletariado” (LACAN, 1969, lição de 12 de fevereiro de 1969). Esta afirmação de Lacan pode ser confirmada, por exemplo, por uma passagem do posfácio da segunda edição de *O Capital*, onde Marx afirma que “a economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas” (MARX, 1873/1998, p. 23). Para Marx, só a verdade do sintoma proletário pode questionar a cientificidade da economia política burguesa. A pergunta que Marx faz, num certo sentido, é: o que é uma ciência econômica que inclui o sintoma proletário? A resposta de Marx é *O Capital*: uma ciência do capitalismo que inclui a sua verdade.

Mas, se o sintoma é, por um lado, o que aproxima o discurso marxista do discurso psicanalítico, é também, por outro lado, o que os diferencia, na medida em que, como lembra Lacan, “ele não se cura, o sintoma, da mesma maneira na dialética marxista e na psicanálise. Na psicanálise, ele tem a ver com algo que é a tradução em palavras (paroles) de verdade” (LACAN, 1971-1972). A tradução da verdade em palavras através da qual a psicanálise trata o sintoma – e isso desde que se praticou, pela primeira vez, com Anna O., a *talking cure* –, não exclui, no entanto, que haja, também em psicanálise, algo da ordem da ação, mas que a psicanálise chama, mais precisamente, a partir de Lacan, de *ato*. Só que, numa análise, esse ato não é possível sem uma travessia da verdade, traduzindo-a em palavras. Como diz Lacan, “entre nós e o real, há a verdade” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 166). Na falta de uma tradução em palavras, o sujeito passa ao ato. Ora, não é de espantar que Lacan entenda precisamente como passagem ao ato a ação revolucionária, isto é, o modo como se “trataria o sintoma” numa dialética marxista, como sugere esta passagem de *Radiofonia*:

é a partir do inconsciente e do sintoma que ele [Marx] pretende prorrogar a grande Revolução: é a partir da mais-valia descoberta que ele precipita a consciência dita de classe. Lênin, ao passar ao ato, não obteve nada além do que chamamos regressão em psicanálise: ou seja, os tempos de um discurso que não foram sustentados na realidade, antes de mais nada, por serem insustentáveis (LACAN, 1970/2003, p. 423).

Partir do inconsciente e do sintoma, não basta. Há um tempo do discurso, há um tempo histórico, que não pode ser precipitado pela denúncia. Precisamente quanto a este ponto, como não poderia deixar de ser, também Freud, em sua conferência introdutória, distingue em Marx uma tentação à qual a psicanálise não pode ceder. Ele diz: “A recente descoberta da importância extraordinária das relações econômicas trouxe consigo a tentação de não deixar que as alterações nelas ficassem entregues ao curso do desenvolvimento histórico, mas sim, de pô-las em execução, pela ação revolucionária” (FREUD, 1932/1996, p. 175). A “passagem ao ato”, de que fala Lacan, aparece, no texto de Freud, como “as alterações postas em execução pela ação revolucionária”. Ora, a questão de Freud é: como fazê-lo sem que a *Weltanschauung* marxista se transforme, de *Weltanschauung* científica em *Weltanschauung* religiosa, isto é, sem que ela se torne um movimento revolucionário, um movimento de massas, um movimento de conversão e convencimento, isto é, um movimento de grupo, com todas as características totalitárias, imaginárias e identificatórias que Freud demonstra serem as do grupo, em *Psicanálise de Grupo e Análise do Eu*? Em sua crítica do “marxismo prático”, Freud lembra que, embora o marxismo “tenha varrido impiedosamente todos os sistemas idealísticos e as ilusões, ele próprio desenvolveu ilusões que não são menos questionáveis e merecedoras de desaprovação do que as anteriores” (Ibidem). Em outras palavras, o marxismo tornou-se uma *Weltanschauung* no sentido propriamente dito do termo.

Nesse sentido, as relações entre o que Freud chama de marxismo teórico e marxismo prático diferem essencialmente das relações entre teoria e prática na psicanálise. O ato em psicanálise não pode ser entendido, como na ação revolucionária, como aplicação de uma teoria na prática. O ato analítico não é a aplicação de nenhuma teoria, nem mesmo da teoria psicanalítica, que não existe para ser “aplicada”. O ato analítico seria o ato ateórico por excelência, na medida em que ele não se funda em um saber mas em um desejo.

Até aqui, portanto, haveria um total acordo entre Lacan e Freud na leitura de Marx, mas Lacan nos lembra que outros usos são possíveis da obra de Marx, na medida em que “uma ciência econômica inspirada no *Capital* não conduz necessariamente a usá-lo como poder de revolução” (LACAN, 1998, p. 884). São



esses outros usos que passam a interessar Lacan, mais intensamente, a partir de determinado momento de sua obra. Passamos aqui à segunda parte de nosso trabalho, a que trata da leitura propriamente lacaniana da obra de Marx.

## II

Lacan lê Marx, como ele mesmo diz, desde a juventude, desde que tinha uns vinte anos. Mas a presença de Marx em seu discurso, sobretudo em seu seminário, se intensifica a partir de 1968, logo depois dos “eventos de maio”. Em seu seminário daquele ano, intitulado *De um Outro ao outro*, Lacan declara ter sido difícil, para ele, não ter introduzido, mais cedo, o que Marx propõe, num campo “onde, no entanto, ele está perfeitamente em seu lugar” (LACAN, lição de 13 de novembro de 1968): o campo que Lacan chamará mais tarde “campo do gozo”. A aproximação com Marx é feita sob o signo da homologia, não se tratando de nenhuma analogia. É enquanto estrutura que o campo descrito por Marx é homólogo ao descrito por Lacan. Sobretudo porque a estrutura, ao menos para Lacan, deve ser entendida no sentido do que é o mais real, na medida em que se determina por convergência na direção de um impossível. É como tal, isto é, por determinar-se na direção de um impossível, que uma estrutura é real.

Que é enquanto estrutura que Marx descreve seu campo se mostra, para Lacan, no fato de que Marx parta do mercado e do modo como aí se situa o trabalho: no mercado, a força de trabalho é comprada. O elemento novo que Marx acusa é esse: há um mercado do trabalho. O que altera, de um só golpe, tudo o que se entendia até então, tanto por trabalho, quanto por mercado. Um mercado que compra trabalho, um trabalho que se vende no mercado, um trabalho para o qual há um mercado: esses índices indicam a instauração não só de um novo sistema econômico, mas de uma nova época da história: a que torna a força de trabalho dos trabalhadores uma mercadoria. Lacan falará, em seus termos, de um novo discurso: o discurso capitalista. O lugar que o trabalho e o mercado assumem nesse novo discurso é o que permite a Marx situar aquilo que propriamente ele aí visa, o impossível em direção do qual essa estrutura converge: a mais-valia.

A leitura que Lacan faz de Marx não se detém sobre o que o discurso de Marx sugere como ato revolucionário. Lacan duvida mesmo, como Freud, de que a tomada do poder possa produzir qualquer subversão do sujeito capitalista. O importante para ele é o que Marx designa como mais-valia, essa função obscura que se mostra como a causa de seu pensamento e que Marx só encontra por ter partido da

predominância, no discurso capitalista, do mercado do trabalho. O que há aí de estrutural é Marx ter percebido que a mais-valia é produto do discurso capitalista, que não é senão a partir desse discurso que se pode determinar seu lugar – ao mesmo tempo produto e causa, na medida em que a mais valia, como aquilo que o discurso capitalista visa produzir, é que o põe em funcionamento toda a produção: o sistema capitalista de produção é sistema de produção de mais valia.

Nisso consiste o estruturalismo de Marx, segundo Lacan: em considerar o mercado como o campo que totaliza os valores, como o saber que prescreve os preços e que, como discurso, detém os meios de gozar. Mas ainda mais no seguinte: em afirmar que há um correlato do sujeito nesse mercado: o mais-gozar. Em homologia com o conceito de mais-valia, Lacan forja o conceito de mais-gozar. O mais-gozar, enquanto função, é um efeito do discurso que o articula.

Lacan extrai a função do mais-gozar daquilo que Freud afirma sobre a repetição. *O Capital*, nesse sentido, é lido em paralelo com *Além do Princípio do Prazer*. A idéia fundamental é a de que o discurso pressupõe a perda de um objeto que deverá então retornar, enquanto objeto a ser recuperado: gozo perdido a ser recuperado como mais-gozar.

| <u>Um Significante</u> | <u>Outro Significante</u> | força-de-trabalho                  | mercado                             |
|------------------------|---------------------------|------------------------------------|-------------------------------------|
| Sujeito                | objeto a                  | <u>valor-de-uso</u><br>trabalhador | <u>valor-de-troca</u><br>mais-valia |

Lacan pode reescrever sua fórmula célebre sobre o sujeito e o significante (“um significante representa um sujeito junto a outro significante”) nos termos d’*O Capital*: um valor de uso (a força de trabalho) representa um trabalhador junto a outro valor de uso (seu valor troca), donde resulta uma mais valia. Vemos que, dessa operação, resulta sempre uma perda, marcada pela produção do objeto a.

Enquanto valor de uso, a força de trabalho do trabalhador, ao ser vendida no mercado, adquire um valor de troca, seu trabalho útil tornando-se trabalho abstrato. Mas, nessa transformação, algo falha, algo não é pago, a algo não é dado um preço: falha do saber, de onde cai a mais-valia. Segundo Marx, a própria mais-valia decorre de um valor de uso da força de trabalho, ‘específico’ e que lhe pertence com exclusividade. Mas há algo no uso irredutível à troca. Um valor de uso, enquanto representa um trabalhador junto ao mercado como saber ou ao saber como mercado, um valor de uso nunca será totalmente convertido em termos de saber, em termos de mercado, em termos de preço. Sempre haverá um resto. Ao vender sua força de trabalho para o

mercado, o trabalhador vende algo que será pago mas também algo que não será jamais pago. Como na célebre afirmação de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas* “a alma se vende é sem nenhum comprador”. Com a alma vendida, o trabalhador não é mais idêntico a si. Ele já se mostra dividido pela operação de troca. Algo dele, incomensurável, “a alma”, agora pertence ao mercado. Ele não goza mais disso. A rigor, ele nunca gozou. Mas ao perdê-lo, ele pode agora partir em busca da sua reconquista: gozo perdido a ser recuperado como mais-gozar. É essa perda que engendra o mais-gozar. É esse não pago que retorna como sintoma, isso mesmo que o próprio sujeito é incapaz de nomear, até que Marx tenha inventado a mais-valia.

O apelo a Marx, nesse momento, mostra que as configurações econômicas são para Lacan mais propícias que aquelas que se ofereciam a Freud em seu tempo, as da termodinâmica. A economia política faria a transição do campo propriamente energético da física para esse *outro campo energético* que a análise deve instituir, “que necessita de outras estruturas que não as da física, que é o campo do gozo” (LACAN, 1992, p. 10), um campo que, como sabemos, Lacan gostaria que fosse chamado de campo lacaniano. Lacan substitui a referência à energética, pela referência, não menos materialista, à economia política.

E o que a economia política de Marx mostra é que a mais-valia pressupõe o discurso capitalista, que ela é seu efeito, mas simultaneamente sua causa, e que ela não poderia ter aparecido antes do surgimento do trabalho abstrato, que ela não poderia ter surgido antes dessa abstração que é o trabalho médio socialmente necessário para a produção de uma mercadoria a partir do qual o mercado estabelece seus preços. Sem essa – o termo é de Lacan – *absolutização do mercado*, a mais-valia não poderia aparecer no discurso. É preciso que o mercado englobe também o trabalho, que também a força de trabalho tenha um preço, que também ela seja uma mercadoria, para que surja a mais-valia: o trabalho não pago. Pois o que Marx mostra é que há valor não pago no que aparece como fruto do trabalho; há valor não pago mesmo naquilo que é o verdadeiro preço desse fruto; mesmo pago de maneira justa, há aí trabalho não pago: “no funcionamento do sujeito capitalista, este trabalho não pago é a mais valia. É o fruto dos meios de articulação que constitui o discurso capitalista da lógica capitalista” (LACAN, lição de 20 novembro de 1968).

Aí inscrito enquanto aquele que vende a sua força de trabalho, o trabalhador sofre as conseqüências de um discurso perfeitamente definido. Estas se manifestam em sua frustração, que introduz a dimensão propriamente conflitual que Lacan designará como sendo a da verdade – a verdade entendida, em sua relação – mais que dialética, topológica –, com o saber, como mercado.

Esse velho tema hegeliano, a dialética entre saber e verdade, re-apropriado topologicamente por Lacan, é o que permitirá aproximar capitalismo e ciência. É que tanto o capitalismo quanto a ciência, enquanto saber, rechaçam o que é da ordem da verdade. Esse rechaço da verdade pelo saber é o que explica que a realidade capitalista não tenha tão más relações com a ciência, que ela não se acomode mal de jeito nenhum com a ciência. No capitalismo, isso se mostra, como Lacan frisa, no fato de que, aí, “o saber não é o trabalho”. O saber, na medida em que pensamos o próprio mercado como saber, “o saber, ao extremo”, diz Lacan, “é o preço”. E é na medida em que há algo no trabalho que não tem preço ou a que não é dado nenhum preço, que o saber se mostra em sua falha, que ele encontra aí uma verdade. Uma verdade da qual o mercado, enquanto saber, nada quer saber. No plano da frustração do trabalhador, que Lacan designa como sendo o nível de uma verdade, nada garante que algo possa estar inteiramente resolvido, “mesmo lá onde se engendrou a revolução e as formas políticas que ela engendra” (*IBID.*).

Na medida em que se trata, no nível dessa frustração, dessa verdade, de uma reivindicação sobre o reconhecimento do que se chama mais-valia, o que está em questão – e é o que interessa a Lacan – é a relação do saber com o gozo. E lhe interessa na medida em que, para Lacan, o próprio analista não é senão “esse sintoma que resulta de uma certa incidência na História, implicando transformação da relação do saber com esse fundo enigmático do gozo, da relação do saber enquanto ele é determinante para a posição do sujeito” (LACAN, lição de 27 novembro de 1968). Em que consiste essa reviravolta do saber na História da qual a psicanálise é sintoma?

No seminário do ano seguinte, intitulado *O avesso da psicanálise*, Lacan nos descreve essa reviravolta como uma modificação no lugar do saber que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que ele chama aí de capitalista. Nos termos da teoria dos quatros discursos, seria o quarto de volta que se dá entre o discurso do senhor e o discurso universitário.

#### Discurso do Mestre

|       |       |
|-------|-------|
| $S_1$ | $S_2$ |
| —     | —     |
| \$    | a     |

#### Discurso Universitário

|       |    |
|-------|----|
| $S_2$ | a  |
| —     | —  |
| $S_1$ | \$ |

No discurso do senhor, o saber ( $S_2$ ) ocupa o lugar do trabalho (acima e à direita), que, no mundo antigo, é exercido pelo escravo. É o escravo quem possui o saber e ao mesmo tempo quem trabalha. No discurso universitário, o discurso do

senhor moderno, o saber encontra-se no lugar do novo senhor (acima e à esquerda). O proletário, que ocupa nesse novo discurso o lugar que era o do escravo no discurso anterior (o do trabalho), é, nesse sentido, o despossuído de saber. A exploração capitalista frustra esse saber, tornando-o inútil. O que lhe é devolvido é um saber de senhor, o saber científico, que ocupa agora a posição de dominante no discurso universitário. Lacan afirma que o fato de que o saber tenha passado para o lugar do senhor é precisamente o que torna mais opaco o que está aí em questão: a verdade. O advento do senhor moderno mostra o que está em jogo na nova tirania do saber, o que torna impossível que apareça aí o que cabe à verdade. O sinal da verdade está agora em outro lugar, ele é produzido pelos que substituem o antigo escravo: o proletariado. Mas o que Lacan marca como o mais importante a ser compreendido nesse esquema é que “como já foi indicado ao colocar [o saber], no discurso do senhor, no lugar do escravo, e em seguida colocá-lo, no discurso do senhor modernizado, no lugar do senhor – é que não é o mesmo saber” (LACAN, 1992, p. 29).

Entre um saber e outro se dá o quarto de giro que corresponde, na História, à “introdução do mundo novo no horizonte, das puras verdades numéricas, do que é contável” (LACAN, 1992, p. 76). Em outras palavras: esse giro corresponde, na História, ao advento da ciência moderna. E é aqui que se mostra, de modo mais preciso, a total compatibilidade entre ciência e capitalismo: ambos fazem contas. Lacan é explícito quanto a isso: “O próprio ideal de uma formalização onde tudo é conta (...) não estará ali o deslizamento, o quarto de giro? Este é o que faz com que se instaure, no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja no lugar do escravo, não uma coisa que iria se inserir de algum modo na ordem desse saber, mas que é antes seu produto” (IBID.).

Lacan salienta que, embora Marx denuncie nesse processo a espoliação do proletário, “o faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo – como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor” (IBID.). Para Lacan – ao menos no seminário 17 – é a introdução do discurso universitário, isto é, do saber moderno, isto é, da ciência moderna, na posição de senhor, que produz o capitalismo. Nesse novo discurso, o mais-gozar não é mais mais-gozar. Ele passa a ser registrado ou deduzido da totalidade do que se acumula. Ele é mais-valia. Essa mutação capital, que confere ao discurso do senhor seu estilo capitalista, se dá a partir do dia em que “o mais-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama acumulação do capital” (LACAN, 1992, p. 159). No capitalismo, a mais-valia é contabilizada pelo capital. O que torna o discurso capitalista circular. Ele reduz tudo a valores. O próprio trabalhador torna-se aí apenas unidade de valor.

É igualmente enquanto unidade de valor que o estudante se identifica com o proletário. O discurso universitário põe estudantes e trabalhadores no mesmo lugar. A introdução do sistema de créditos (unidades de valor) no ensino universitário francês traz à tona essa verdade. É o que Lacan vai a Vincennes dizer aos estudantes:

Vocês são os produtos da Universidade, e comprovam que a mais-valia são vocês, quando menos no seguinte, que não apenas consentem, mas aplaudem, e ao que eu não teria por que fazer objeções – é que saem dali vocês próprios equiparados a mais ou menos créditos (unidades de valor). Vocês vêm aqui tornar-se créditos (unidades de valor). Saem daqui etiquetados como créditos, unidades de valor (LACAN, 1992, p. 191).

Toda essa situação gera nos lábios do capitalista um sorriso que Marx não deixa de registrar. Lacan, em sua leitura d'*O Capital*, não deixa esse momento passar despercebido, mesmo que ele o introduza como um parêntese:

Se vocês me permitem um pequeno parêntese, não é?, eu evocarei, eu evocarei em algum lugar em – (...) eu não encontrei exatamente a página do primeiro capítulo da terceira parte do *Capital*, *A produção da mais-valia absoluta*, o capítulo V sobre o trabalho e sua valoração; é lá que eu acho que se encontram algumas páginas, algo de que, é preciso dizê-lo, eu não esperei as recentes pesquisas sobre o estruturalismo de Marx, para demarcá-lo. Eu quero dizer que este velho volume que vocês vêem aí mais ou menos se desfazer em pedaços, eu me lembro do tempo em que eu o lia naquilo que era meu veículo de então, quando eu tinha uns vinte anos, a saber, o metrô, quando eu ia ao hospital; e então, lá, há algo que me tinha chamado a atenção e impressionado, a saber, como Marx, no momento em que, esta mais-valia, ele a introduz, ele a introduz um pouco mais, um pouco mais-valia (...), mas ele a introduz após um tempo, sem pressa, em que ele dá a palavra ao interessado, isto é, ao capitalista. Ele lhe deixa, de algum modo, justificar sua posição pelo que é então o tema, enfim, o serviço de algum modo prestado ao pôr à disposição deste homem – que não tem, meu Deus, senão seu trabalho (...) –, o torno e a furadeira graças às quais ele vai poder fazer maravilhas; troca de bons serviços e mesmo leais; todo um discurso ao qual Marx concede tempo para se desenvolver; e o que ele assinala, o que me espantou então, no tempo dessas boas velhas leituras, é que ele aponta aí para o fato de que o capitalista, personagem fantasmal com o qual ele se defronta, o capitalista ri (LACAN, lição de 4 de dezembro de 1968).

O capitalista ri e Lacan se espanta. Não porque ele ri, mas porque Marx o põe a rir exatamente no momento em que é introduzida a mais-valia<sup>4</sup>. Com este riso, Marx desvela, segundo Lacan, o que é a essência da mais-valia. Em torno do mais-gozar, diz Lacan, há algo como uma gag fundamental: como nas cenas, ao mesmo

tempo inesperadas e cômicas, dos filmes do cinema mudo, em que um gozo é recuperado na falha do saber. O chiste – e o riso que ele provoca – sempre tem uma relação com esse objeto esvanecente que é o mais-gozar e que é sempre da ordem de um sobressalto, de um ataque súbito, disso que Lacan chama “o um pouco mais, o um pouco menos”, a escamoteação, algo que passa e desaparece rápido.

O riso do capitalista mostra uma sensibilidade clara quanto a essa falha do saber, esse erro na contabilidade, erro que contará a favor do capitalista, que aprende a acumulá-lo. O passe de mágica do capitalista, sua escamoteação, é que ele rouba o que é seu de direito, rouba o que comprou: a força de trabalho do proletariado! O que mostra, em última instância, que ele não paga, mesmo que pague. Porque há algo não pago no que ele paga. Esse aspecto do capitalista é o que, para Lacan, define o rico, aquele a partir de quem se deve definir a riqueza: “O rico, ele compra tudo, em suma – enfim, ele compra muito. Mas queria que vocês meditassem sobre o seguinte – ele não paga” (LACAN, 1992, p. 77). Se se imagina que ele paga, “é por razões contábeis que têm a ver com a transformação do mais-gozar em mais-valia. Mas, primeiro, todos sabem que ele acrescenta regularmente sua mais-valia”. Isso explica por que no sistema capitalista “não há circulação de mais-gozar”.

## NOTAS

\* Resumo produzido pelos editores.

- <sup>1</sup> O termo alemão *Anschauung* comporta as seguintes traduções possíveis para o português: concepção, conceito, idéia, noção, visão. *Weltanschauung* seria assim uma concepção, um conceito, uma idéia, uma noção, uma visão de mundo.
- <sup>2</sup> De fato, Lacan fez, em diversas ocasiões, a afirmação de que Marx inventou o sintoma. Em um de seus últimos seminários, ele afirma que “há que buscar as origens da noção do sintoma, não em Hipócrates, mas em Marx” (LACAN, 1975, p. 106). Já em 1966, ao publicar seus *Escritos*, ele situava, num texto a que deu o título de *Do sujeito enfim em questão*, os termos sintoma, sujeito, ciência e verdade, numa equação que se repetiria em seu ensino e que incluía, desde o início, a referência a Marx: a posição científica já está implicada no que há de mais íntimo na descoberta psicanalítica: o sujeito do inconsciente; a “reforma do sujeito”, inaugurada pela psicanálise, está “relacionada com a que se produz no princípio da ciência”; mas a ciência, por sua vez, comporta sempre “um certo adiamento” no que tange às “questões da verdade”; a dimensão do sintoma “se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (LACAN, 1966/1998, p. 234). É precisamente nessa equação, que situa o sujeito do inconsciente entre a ciência enquanto saber e a verdade enquanto sintoma,

que Lacan crê ser difícil não ver introduzida, “desde antes da psicanálise”, a referência a Marx, e precisamente no que diz respeito à dimensão do sintoma: “podemos dizer”, afirma ele, “que essa dimensão, mesmo não sendo explicitada, é altamente diferenciada na crítica de Marx” (LACAN, 1966/1998, p. 235). Para uma tentativa de explicação da afirmação de Lacan a partir dos textos de Marx, cf. Slavoj Žizek, “Como Marx inventou o sintoma?”, in *Um mapa da ideologia* (org. Slavoj Žizek). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

<sup>3</sup> Agradeço especialmente a Luis Moreira o auxílio precioso na formulação desta passagem.

<sup>4</sup> Lacan tem em mente, certamente, as seguintes passagens de Marx: “Entrementes, nosso capitalista recobra sua fisionomia costumeira com um sorriso jovial. Com toda aquela ladainha, estava apenas se divertindo à nossa custa. Não daria um centavo por ela. Deixa esses e outros subterfúgios e embustes por conta dos professores de economia, especialmente pagos para isso. Ele é um homem prático que nem sempre pondera o que diz fora do negócio, mas sabe o que faz dentro dele. (...) Nosso capitalista previu a situação que o faz sorrir. (...) Criou-se uma mais-valia de 3 xelins. Consumou-se finalmente o truque: o dinheiro se transformou em capital” (MARX, 1998, p. 226-227).

## REFERÊNCIAS

FREUD, S. Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24 vs.

\_\_\_\_\_. “A Questão de uma *Weltanschauung*”, 1932, v. XXII, p. 155-177.

\_\_\_\_\_. “Psicologia de Grupo e Análise do Ego”, 1921, v. XVIII, p. 81-154.

\_\_\_\_\_. “Projeto para uma Psicologia Científica”, 1950 [1895], v. I, p. 347-443.

LACAN, J. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire, livre 16: d'un Autre à l'autre*. Seminário Inédito. 1968.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. *Le savoir du psychanalyste. Entretiens à Sainte Anne (1971-1972)*. Seminário Inédito.

\_\_\_\_\_. “R.S.I.”, in *Ornicar?*, 4, Paris: 1975.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 2 v.

ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.