

COMENTÁRIOS SOBRE A FANTASIA NO CAPITAL-IMPERIALISMO

CARLOS AUGUSTO SANTANA PEREIRA*

A Mohamed Bouazizi

Introdução

Neste trabalho, tentarei articular o conceito de fantasia na teoria lacaniana como proposto por Žižek (2009) ao conceito de capital-imperialismo, tal como formulado por Fontes (2010). Para tanto, inicialmente apresentarei a estrutura da fantasia, já articulando psicanálise e marxismo, de forma que tenhamos uma compreensão mais substancial do conceito. Num segundo momento, tento fazer interseções entre os aspectos da fantasia apresentados no primeiro momento e certas características do capital-imperialismo.

1. A estrutura da fantasia

Para Lacan, a fantasia é uma estrutura articulada numa lógica que opera como resposta à hiância do sujeito atravessado pelo inconsciente (VIDAL, 1993). Os imperativos pulsionais próprios à ordem do desejo são insuportáveis e incessantes. O sujeito precisa, portanto, construir um aparato simbólico que tente rearranjar, no nível da linguagem, esses imperativos, tornando suportável a existência.

Pensamento homólogo podemos encontrar em Marx, quando este define a existência humana através da cisão Homem-Natureza. Diferente dos outros animais, em que o transcurso da vida é pré-definido pela natureza, o homem precisa enfrentar a dialética fundamental da vida/morte (da qual, ao final, sempre perde, marcando o caráter finito da vida) e conquistar sua existência no embate com a Natureza – a experiência dessa conquista da existência Marx dá o nome de trabalho¹. Contudo, a concepção de

* Programa de Pós-Graduação em História Comparada - PPGHC/UFRJ. Doutorando em História Comparada. Bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ.

¹ Esse dialética Homem/Natureza e a experiência desse embate como trabalho humano podem ser

Natureza em Marx não se restringe ao geográfico, como o âmbito da fauna e flora, mas representa a externalização radical do homem; representa tudo aquilo que ele não é e que precisa encarar para subsistir; em última instância, para lhe dar sentido. Exemplos de desdobramentos dessa dialética Homem/Natureza podemos encontrar no discurso da ciência moderna, que forja uma compreensão de natureza a partir de uma relação de causa e efeito dos acontecimentos, ou nas diferentes religiões, que justificam o caráter *non sense* da natureza, e toda nossa relação com ela, através de argumentos pautados na fé – embora a Natureza persista como esse núcleo sem sentido inapreensível pelo homem.

Aqui temos mais um encontro entre Marx e a psicanálise. Na *Interpretação dos Sonhos*, Freud (2001) nos diz que o mundo externo é tão desconhecido quanto o inconsciente. Já em *O mal-estar na cultura*, escrito em 1930, o próprio mundo externo aparece como desdobramento da luta pulsional entre Eros e Tânatos, que os homens põem em ação na vida coletiva, de forma que os fenômenos da natureza podem ser controlados, mas não os impulsos daqueles que os controlam, como foi descrito no último parágrafo da obra quando Freud (2010) profeticamente “antecipa” os horrores da 2ª Guerra Mundial. Portanto, podemos dizer que isso que em Marx é a externalização radical do homem (Natureza) tem a forma homóloga do inconsciente freudiano. Não por acaso, Lacan (1979) define essa externalidade radical como ex-timidade: o inconsciente é algo tão íntimo ao sujeito que na verdade lhe é a dimensão mais “fora”, mais “externa”, mais incompreensível.

Por outro lado, o objetivo de Marx não é o estabelecimento de uma clínica, mas a crítica da economia política e das formas de dominação do capitalismo. É por isso que a estrutura da fantasia nos escritos marxianos já aparece revestida pela crítica, sendo identificada notadamente nos conceitos de ideologia e de fetichismo da mercadoria.

Freud nos diz que o fetichismo se caracteriza pela eleição de um objeto na vida adulta como substituto do pênis materno. Ora, o reconhecimento de que a mãe não tem um pênis é um dos momentos cruciais para o estabelecimento do Complexo de Édipo.

identificados diversas vezes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como no paradoxo da relação Homem-meios de vida-Natureza – quanto mais o homem se apropria, através do trabalho, dos meios de vida oferecidos pela Natureza, mas ele se vê privado desses mesmos meios – ou no caráter duplo do corpo com a natureza – “A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (MARX, 2004:81).

Neste momento, o sujeito se depara com o horror da castração, com a possibilidade da perda de seu objeto de prazer máximo, o pênis. Mas na travessia do Complexo de Édipo, a perda desse elemento extremamente prazeroso é irrevogável – aqui a extimidade do inconsciente marca definitivamente a carne, o corpo. Daí que o sujeito na vida adulta pode, na tentativa de abafar o horror da castração, e com o apoio da fantasia, criar representações ou eleger objetos que tentem substituir essa falta primordial (FREUD, 2007).

“De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo” (MARX, 1985:71). Essa frase que inicia o terceiro parágrafo do sub-capítulo “O fetichismo da mercadoria e seu segredo”, d’*O Capital*, nos diz muito sobre o conceito de fetichismo em Marx. Para a economia política, a mercadoria aparece como um mistério porque a própria forma da mercadoria não é considerada. O segredo do fetichismo é a consideração do produto do trabalho pela forma-mercadoria, ignorando todo o processo de produção do trabalho e o estabelecimento de seu valor. A economia política vê todo o processo de produção desde o equivalente geral, desde a fórmula d-m-d, negligenciando por completo o trabalho da produção implicado nela. Ora, mas o que é o trabalho? Como dito acima, o trabalho é a experiência da dialética fundamental Homem/Natureza. Portanto, um esforço de construção necessário para o que o sujeito se mantenha vivo. Para o homem, a existência não é dada – ele precisa conquistá-la. Aqui a homologia é completa com o fetichismo em Freud: assim como a substituição do pênis da mãe é a tentativa de fugir do sacrifício que a castração implica e seu necessário esforço de construção simbólica (o nome que a psicanálise dá a esse esforço é trabalho), considerar o trabalho humano desde o equivalente geral é não considerar o “corte no corpo e na alma” do trabalhador que o trabalho implica, ou seja, é ignorar a dimensão efetivamente existencial do homem – é essa dimensão existencial que faz com que o valor do trabalho humano não seja completamente calculável, monetarizável. O dinheiro é o substituto do pênis da mãe do capitalista. O problema é que quem mais paga na carne por essa substituição é o trabalhador. Por isso que o trabalhador é o Real (o objeto recalcado) da luta de classes.

Tanto a ideologia como o fetichismo são desdobramentos da estrutura da fantasia. Como dito, a fantasia é uma construção lógica que dá uma resposta à hiância no sujeito atravessado pelo inconsciente, pela dialética fundamental Homem/Natureza. A

ideologia e o fetichismo são modos da fantasia cuja característica de resposta é tentar tamponar essa hiância, ignorar a cisão do homem com a natureza – em última instância, a existência do trabalho humano e sua peculiaridade. Portanto, para conhecermos melhor os modos de operação da ideologia e do fetichismo é necessário adentrarmos um pouco mais na estrutura da fantasia.

Em *El acoso de las fantasías*, o filósofo e psicanalista esloveno Slavoj Žižek (2009) apresenta sete características, ou como ele diz, os sete véus da fantasia. Trabalharemos aqui somente quatro. O primeiro é o lugar do sujeito na fantasia. Não há uma identificação imediata do sujeito com sua fantasia. Pelo contrário, a sua estratégia será sempre não se reconhecer na narrativa fantástica. O que pode ocorrer é um deslizamento entre múltiplas identidades, mas não ocupar o lugar concreto na narrativa (essa, aliás, é uma das tarefas primordiais de um início de análise: o sujeito se situar em sua fantasia). Um exemplo clássico é um sujeito sonhando que o irmão mais novo está sendo envenenado por um “desconhecido”. Ou quando uma jovem praticante de bulimia se considera uma pessoa obesa e feia. Ou mesmo em escala coletiva, quando vemos parcela da população e de políticos estadunidenses com dificuldade em assumir a responsabilidade de inúmeras catástrofes mundiais, como as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki². Há nesses exemplos o não reconhecimento ou deslocamento do sujeito no enunciado discursivo, no corpo narrativo da fantasia (o irmão que queria ser o “desconhecido”, a jovem magra que se vê obesa e feia, os belicistas que se vêem como “defensores da democracia”).

O problema é que esse lugar do sujeito é um vazio – os elementos de identificação que o sustentam na fantasia se esmorecem. Daí a dimensão de insuportável, de impossível que é se situar nesse lugar. Mas, ao mesmo tempo, quando o sujeito se situa em algum momento neste lugar na travessia da fantasia e consegue fazer algum rearranjo simbólico, algo da ordem do desejo irrompe. Esvazia-se o gozo do sintoma que articula a fantasia. Esse esvaziamento libera parcialmente o sujeito de suas inibições sintomáticas e o leva da passagem ao ato de seu desejo. Uma belíssima descrição dessa

² Por isso que é absolutamente pertinente o título do livro de Žižek (2003) publicado logo após os atentados terroristas de 11 de setembro: *Bem-vindo ao deserto do real*. O que aconteceu no 11 de setembro foi justamente a irrupção do Real na fantasia estadunidense de que poderia viver seu *american way of live* às custas da exploração de trabalhadores do mundo inteiro que a sustentavam economicamente, que, inclusive, só era acessível a uma pequena parcela da população do país, notadamente de classe média e alta.

travessia da fantasia pode ser identificada no poema *O operário em construção*, de Vinícius de Moraes, quando o operário se reconhece como objeto de gozo do patrão, desfetichizando a dimensão do trabalho foracluída na forma-mercadoria ignorada pela economia política: “– Loucura! – gritou o patrão / Não vês o que te dou eu? / - Mentira! – disse o operário / Não podes dar-me o que é meu” (MORAIS, 1980:210).

O segundo véu da fantasia é ser o lugar de estruturação do desejo. Aqui percebemos o caráter paradoxal da fantasia: se por um lado ela é uma construção que circunda o núcleo traumático, bordejando as arestas do Real (e não necessariamente tentando tamponar, como na ideologia e no fetichismo); por outro, é essa própria construção que permite que o Real irrompa e algo da ordem do desejo venha à tona. Como nos diz Žižek (2009:17), “uma fantasia constitui nosso desejo, prevê suas coordenadas, ou seja, literalmente, ‘nos ensina como desejar’”.

O conceito de luta de classes é um bom exemplo para identificarmos esse duplo movimento da fantasia. Se por lado um lado ele dá lugar ao núcleo traumático recalçado do capital – a dimensão do trabalho humano foracluído na forma-mercadoria – sustentando uma crítica radical à economia política; por outro, ele fornece as coordenadas de superação do próprio capitalismo, a partir de sua irreduzibilidade à compreensão da sociedade como um todo orgânico e harmonioso, deixando totalmente em aberto um porvir que inevitavelmente devemos assumir. Em suma, a própria crítica ao capitalismo *exige* sua superação. Como bem assinalou Žižek (1996:27),

a luta de classes é “real” no sentido laciano estrito: uma “dificuldade”, um empecilho que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais nos esforçamos por integrá-lo e domesticá-lo (a tradução/deslocamento corporativista da luta de classes para a articulação orgânica dos “membros” do “corpo social”, por exemplo), mas que, ao mesmo tempo, condena esses esforços a um derradeiro fracasso.

Nesse sentido, é totalmente impertinente a crítica de que Marx fez um bom “diagnóstico” do capitalismo, mas um péssimo “prognóstico” com as consequências do chamado socialismo real. Pois é preciso assinalar que Marx foi extremamente atento aos movimentos reivindicatórios e revolucionários de seu tempo. Basta lermos a *Crítica ao programa de Gotha* ou *Salário, preço e lucro* para identificarmos essa preocupação do pensador. Por outro lado, essas críticas nunca eram totalmente destrutivas, mas visavam, exclusivamente, manter em aberto o núcleo traumático do capital.

Em *Salário, preço e lucro*, por exemplo, Marx (1978) concorda em parte com a tese do operário John Weston de que o aumento dos salários não é o melhor caminho para a melhoria da situação dos operários. Entretanto, os motivos que o levaram a essa posição são totalmente distintos dos de Weston. Enquanto para este o valor monetário do trabalho (o salário) era apenas uma estipulação arbitrária do capitalista, para Marx tal valor só era possível porque a própria dimensão do trabalho humano já foi ignorada. “O valor ou preço da força de trabalho toma a aparência do preço ou valor do próprio trabalho, ainda que a rigor as expressões de valor e preço do trabalho careçam de sentido” (MARX, 1978:84). É somente através da redução do trabalho humano a uma mera disponibilidade do corpo do trabalhador, isto é, a redução do trabalho à dimensão de força de trabalho, a uma mercadoria, que ao trabalho humano pode ser estipulado um preço – o salário –, mesmo que esse preço careça de sentido. É justamente a partir da forclusão da dimensão do trabalho humano no estabelecimento do salário que é possível a extração de mais-valor e, por consequência, a edificação do capitalismo. No fundo, a crítica de Marx a Weston é que este, ao desconsiderar a dimensão de negação do trabalho humano no estabelecimento do salário, acaba por permanecer no mesmo solo fetichista do capitalista. Uma passagem de Marx no já citado sub-capítulo do fetichismo da mercadoria d’*O Capital* nos serve aqui: “ao equiparar seus produtos de diferentes espécies de troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem” (MARX, 1989:72). O que toda essa crítica nos revela é que Marx não era condescendente a proposições revolucionárias que não levassem em conta o Real da luta de classes, pois o verdadeiro ato revolucionário necessariamente eclode na sustentação desse Real. Não tenhamos dúvidas: se Marx vivesse na União Soviética durante o regime stalinista, seu destino seria os gulags...

Avancemos para a terceira dimensão da fantasia: a função da narrativa.

A narrativa como tal surge para resolver um antagonismo fundamental mediante a reacomodação de suas partes numa sucessão temporal. Por isto, é a forma mesma da narrativa que permanece como testemunha de um antagonismo reprimido. O preço que se paga pela resolução narrativa é a petitio principii do circuito temporal, isto é, a narração pressupõe tacitamente que aquilo que pretende reproduzir já está dado. (ŽIŽEK, 2009, p.20)

Como dito anteriormente, a função da fantasia é servir como resposta à hiância no sujeito. A narrativa é o suporte discursivo dessa resposta. Em termos lacanianos, trata-se de uma cadeia de significantes, cuja função é rearranjar-se para dar lugar a esse

“antagonismo reprimido”. O problema é que a amarração sintomática impede que esse reprimido venha à tona, redirecionando-o incessantemente. Daí o caráter de petição de princípio, de circularidade vazia da narrativa fantástica. Para esclarecer essa dimensão da narrativa na fantasia, analisemos o exemplo utilizado pelo próprio Žižek: a estrutura do mito da acumulação primitiva denunciada por Marx.

Havia outrora, em tempos muito remotos, duas espécies de gente: uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo econômica, e uma população constituída de vadios, trapalhões que gastavam mais do que tinham. A lenda teológica [o mito do pecado original] conta-nos que o homem foi condenado a comer o pão com o suor de seu rosto. Mas, a lenda econômica explica-nos o motivo porque existem pessoas que escapam a esse mandamento divino. Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia ficou finalmente sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia. Por causa dele, a grande massa é pobre e, apesar de se esfalhar, só tem para vender a própria força de trabalho, enquanto cresce continuamente a riqueza de poucos, embora tenham esses poucos parado de trabalhar há muito tempo. (MARX, 1975:829)

Como bem observou Žižek (2009:21), “a narração da acumulação primitiva efetivamente não explica nada, pois supõe a existência de um trabalhador que se comporta já como um capitalista plenamente desenvolvido”. Não por acaso, Marx faz uma analogia entre os mitos do pecado original e da acumulação primitiva, já que se trata antes de tudo de uma crença de como deve se conformar as relações sociais, considerando, a partir desses mitos, a sociedade como um todo orgânico e harmônico. Ora, qual a operação que Marx faz no capítulo da Acumulação Primitiva? Simplesmente gerar uma narrativa em que tenha lugar o Real da luta de classes foracluído no mito econômico.

Aqui devemos nos agarrar a uma questão fundamental. Pois não se trata de que a legitimidade dessa narrativa marxista esteja no uso correto de “fontes históricas confiáveis e verdadeiras”. Ciência histórica em Marx não tem relação alguma com a ciência histórica positiva e universitária de nossos dias, e a sua neurose obsessiva em busca de fontes históricas fidedignas. Não que Marx negligencie o uso das fontes, mas porque a verdade histórica em perspectiva marxista não reside no “bom manuseio das fontes” e sim no que essas fontes nos permitem trazer à tona o Real da luta de classes.

No que tange à Ciência Histórica, o diálogo aqui é um só: Marx e Hegel. Se para Hegel a Ciência Histórica é o movimento do “em-si” subjetivo ao “para-si” objetivo com fim de atingir a síntese dialética no Espírito Absoluto, para Marx trata-se de condições objetivas (formas de produção) que determinam um lugar subjetivo com o

fim de superar suas contradições originais. O importante nessa comparação é percebermos que, tanto para Marx como para Hegel, Ciência Histórica é o próprio movimento de construção da realidade (no caso de Marx, também de transformação) no qual já estamos *imediatamente* implicados. Por isso que a Ciência Histórica Positivista que reina nas universidades atuais não serve para o marxismo. Pensar com Marx é já pensar inserido no movimento de transformação da realidade, e não como um espectador passivo dos acontecimentos³. Portanto, o marxismo não é uma “visão de mundo” ou uma disciplina universitária. Aliás, como coloca Žižek (1991:31),

Para esclarecer essa ênfase hegeliana, tomemos um exemplo, talvez surpreendente, que atesta a herança hegeliana no materialismo histórico e confirma a tese de Lacan de que o marxismo não é uma “visão de mundo”. A afirmação fundamental do materialismo histórico é a do papel revolucionário e da missão histórica do proletariado; ora, o proletariado só se torna sujeito revolucionário efetivo mediante a apropriação desse conhecimento de seu papel histórico. O materialismo histórico não consiste num “conhecimento objetivo do papel histórico do proletariado”, mas seu conhecimento implica a posição subjetiva do proletariado, e nesse sentido, ele é auto-referente, está incluído em seu objeto de conhecimento. O primeiro ponto em questão, portanto, é o caráter “performativo” do processo de conhecimento: quando o sujeito penetra atrás da cortina da aparência em direção à essência oculta, pensa descobrir o que estava ali desde sempre e desconhece que, ao avançar para trás da cortina, ele mesmo levou para lá o que ali encontrou.

Enfim, o último véu da fantasia que trataremos é a sua transgressão inerente. “Para poder funcionar, a fantasia deve permanecer ‘implícita’, deve manter certa distância com respeito à textura explícita simbólica que detém, e deve funcionar como sua transgressão inerente” (ŽIŽEK, 2009:26). Neste momento, encontramos de forma mais decisiva os limites da ideologia e do fetichismo. Pois, por mais amarrada que seja uma narrativa fantasmática, ela nunca evitará a transgressão inerente à sua estrutura. Por isso que a principal forma de desideologização e desfetichização é proceder um curto circuito entre o Real da fantasia que deve permanecer “implícito” e a textura explícita simbólica que a sustenta. Nesse sentido, por exemplo, toda a obra de Marx, de diferentes formas e graus, tenta produzir esse curto-circuito.

Analisemos um caso específico. Num artigo sobre a censura de imprensa, Marx escreve: “Minha propriedade é a forma. Ela constitui minha individualidade espiritual.

³ Não por acaso, Lênin, o maior gênio político do século XX, considerou importantíssimo o estudo da dialética hegeliana para uma melhor compreensão do pensamento de Marx. Como ele escreveu em uma de suas anotações de estudos sobre Hegel: “*Não se pode compreender completamente O Capital de Marx, e especialmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a Lógica de Hegel. Portanto, nenhum marxista compreendeu Marx durante meio século depois dele!*” (LENINE, 1975, p.105, grifos do autor).

Le style, c'est l'homme. E de que maneira!” (MARX E ENGELS, 1971:71). “*Minha propriedade é a forma*”: essa frase carrega uma impressionante força subversiva. Num primeiro momento, ela apresenta a textura explícita simbólica do fetichismo ao identificar a propriedade como propriedade privada (“*Minha propriedade*”). Num segundo momento, é revelado o Real recalcado da fantasia “implícito” na narrativa ao definir que a propriedade nada mais é do que uma forma, uma pura articulação significativa, e que nada tem de natural ou mitológica. E, por fim, a reconstrução da fantasia já *transformada*, já *revolucionada*. Na frase em toda a sua extensão (“*Minha propriedade é a forma*”), a propriedade aí já não é a propriedade privada porque ela é apenas uma forma, totalmente desfetichizada; ao mesmo tempo que a forma não é mais a forma-mercadoria presente no fetichismo, mas uma construção em que a própria subjetividade do sujeito está implicada. “*Minha propriedade é a forma*” indica algo de absolutamente singular. Um estilo – e isso é o homem⁴!

Depois da descrição de algumas características da estrutura da fantasia, comuns tanto ao marxismo como à psicanálise, já nos é possível avançarmos e compreendermos como a fantasia se estrutura no âmbito do capital-imperialismo.

2. A fantasia no capital-imperialismo

Segundo Fontes, o capital-imperialismo se caracteriza pelo “predomínio do capital monetário, expressando a dominação da pura propriedade capitalista e seu impulso avassaladoramente expropriador” (FONTES, 2010:146). Podemos identificar essas características do capital-imperialismo em duas obras seminais: em *O Capital*, de Marx, notadamente no livro III, no capítulo “*O capital portador de juros*”, e no livro de Lênin “*Imperialismo, fase superior do capitalismo*”.

Não somente em *O Capital*, mas em grande parte de sua obra, Marx enfatiza o caráter extremamente expansionista do capitalismo. Especialmente no capítulo “*O capital portador de juros*”, o autor destaca como resultado desse expansionismo o processo de concentração de capitais, criando um seletivo grupo de capitalistas portadores

⁴ Posição homóloga encontramos na famosa história de György Lukács quando foi preso na rebelião húngara de 1956. Quando indagado por um policial se estaria armado, Lukács levou a mão ao bolso e lhe entregou sua caneta. Aqui também os três momentos estão presentes: a arma, a caneta e a caneta-arma.

de uma imensa massa de capital, que é reproduzida incessantemente através de empréstimos por juros. Nesse contexto, o dinheiro mesmo se torna um capital, ele passa “de um valor dado para um valor que se valoriza a si mesmo, que se multiplica” (MARX, 1986:255). Aqui já percebemos como o fetichismo da mercadoria se exponencia no capital-imperialismo.

Sob a perspectiva da crítica da economia política, o Real da luta de classes reside no momento de produção, na passagem do trabalho humano para o trabalho humano abstrato, em que do trabalho, já considerado como mercadoria, como força de trabalho, é extraído mais valor. Por seu turno, nada quer saber o capitalista desse processo. Pelo contrário, ao perceber o processo de produção desde o equivalente geral, desde o processo final, $d-m-d'$, o que lhe interessa é o mais-valor que será extraído nessa passagem. O problema é que no decorrer do processo histórico o Real da luta de classes irrompe, travando a produção e dificultando as ambições do capitalista.

Contudo, a situação do trabalhador se agrava no capital-imperialismo. Esse não-querer-saber do capitalista acerca da exploração do trabalhador pode ser mais bem conservado, já que o capitalista monetário (que de fato é o grande capitalista) pode ter uma liberdade maior para a extração de mais-valor. Como o próprio Marx coloca, a fórmula que define a circulação no capital portador de juros é $D-d-m-d'-D'$, sendo que m representa a produção, $d-d'$ o lugar do capitalista funcionante, extrator de mais valor, e $D-D'$ o lugar do capitalista monetário⁵. Enquanto para o capitalista funcionante o contato direto com a produção é inevitável, para o capitalista monetário, devido à maleabilidade da massa de capital e outros fatores, pode se comprometer bem menos com esse setor. Se algum capitalista funcionante tiver problemas sérios na produção, ele pode falir, podendo decair à situação de trabalhador. Se o capitalista monetário não estiver obtendo retorno num dado investimento, ele pode simplesmente retirar sua massa de capital aplicada no mau investimento e procurar, em qualquer espaço do planeta, um lugar mais lucrativo para suas aplicações. A famigerada fuga de capitais, relatada nos noticiários diariamente, nada é mais do que um recurso de coerção paranóico do capital financeiro: existe um conjunto de regras, que servem para sustentar

⁵ Devemos encarar essa divisão entre capitalista funcionante e capitalista monetário de forma mais analítica, pois, nas redes concretas das relações sociais, ela não aparece de forma tão clara.

uma massa de capital imensa totalmente abstrata, que devemos fielmente seguir sob a pena de sofrer sérias consequências.

Eis o fetichismo da mercadoria no seu mais alto grau. Como afirma Marx (1985:71), no fetichismo “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho” . Portanto, o fetichista vê o trabalho humano desde a perspectiva do produto do trabalho já monetarizado, pela perspectiva do equivalente geral, do dinheiro. Na verdade, o capitalista “não vê” (ou, para usar uma expressão própria à estrutura da fantasia, “*não quer ver*”) o trabalho humano, mas o trabalho humano abstrato devidamente desarticulado à dialética fundamental Homem/Natureza. Contudo, esse não-querer-ver do capitalista só atesta sua dependência ao trabalho humano, pois é só a partir dele que se pode extrair mais-valor. Com o capitalista monetário, o quadro ganha contornos específicos. Por um lado, ele é tão dependente do trabalho humano quanto o capitalista funcionante. Mas por outro, seu vínculo com dimensões do trabalho morto típicas do capital funcionante, como maquinarias, meio ambiente etc, é bastante maleável.

Por exemplo, vejamos uma situação entre os dois tipos de capitalistas diante de uma modificação no panorama internacional. Dois capitalistas, um funcionante e outro monetário, têm investimentos no Brasil e na Tunísia. Atualmente, o Brasil possui um futuro próspero para investimentos. Com a eleição da presidente Dilma Rousseff, não somente as atividades do estado brasileiro continuarão voltadas para a ampliação da produção capitalista, bem como algumas ações benéficas ao mercado, um pouco mais tímidas no governo Lula da Silva, serão adotadas, como a laureada diminuição dos gastos públicos. Já a Tunísia, que outrora era considerado um país alvissareiro economicamente, hoje sofre com a recessão e graves instabilidades políticas. Diante desse quadro, não precisaríamos dos índices do Risco-País para percebermos que a melhor ação para esses dois capitalistas é deslocar investimentos da Tunísia para o Brasil. Contudo, as estratégias para tal empreitada serão absolutamente distintas. Para o capitalista monetário, a ação não rende muitas dificuldades: basta ele deslocar os investimentos em ativos nas empresas tunisianas para os ativos de empresas brasileiras. Com os avanços das Tecnologias de Informação e Comunicação, e sabendo em quais empresas vai investir, isso pode ser feito em minutos. Já para o capitalista funcionante a ação não é tão fácil assim. Parte do seu capital foi investida em maquinaria.

Dependendo do tipo de produção, o transporte dessa maquinaria pode ser impossível. Pode agravar ainda mais a situação se sua produção for dependente das condições climáticas da Tunísia, como um agronegócio, pois ele dependeria que condições ambientais semelhantes também existissem no Brasil. E ainda a “desagradável” e inevitável demissão em massa dos empregados tunisianos. Além de inúmeras dificuldades, como de ordem cultural, por exemplo. As saídas para esses problemas não são muitas. A mais provável delas é ele se desfazer de seus investimentos na Tunísia, gerar uma massa de capital monetário, e empreender um novo investimento em outro país, provavelmente com apoio de empréstimos de um capitalista monetário. Para o capitalista monetário, tanto faz investir em empresas da burguesia brasileira, da burguesia tunisiana, ou de qualquer outra nação – ele só precisa investir o capital. Neste momento podemos identificar com total clareza a interdependência entre capital monetário e capital funcionante.

O exemplo nos ajuda a entender porque o fetichismo da mercadoria se aprofunda no capital-imperialismo. Se no capital funcionante o Real da luta de classes de materializa de forma mais evidente nos antagonismos com o meio ambiente, com as condições técnico-científicas e com a intervenção física do trabalhador, no capital monetário esses problemas praticamente se anulam, se os considerarmos apenas como problemas regionais. É preciso que todo o sistema capitalista, em ordem planetária, sofra uma crise aguda para que o Real da luta de classes desestabilize o edifício do capital-imperialismo.

Neste contexto, tornam-se dramáticas as condições concretas de luta da classe trabalhadora. Quando no capitalismo ainda imperava a concorrência e o capital funcionante, as ferramentas e práticas de contestação eram mais palpáveis. Além disso, os trabalhadores tinham a oportunidade de estabelecer laços de identificação mais regionais, restritos a uma mesma categoria, ou até mesmo a uma única empresa, para, em seguida, a partir da conscientização da necessidade da luta de classe, partirem para uma organização mais internacional de enfrentamento. Com o capital-imperialismo, a prevalência do capital monetário despotencializou muito práticas clássicas de contestação (como a greve) e fragmentou ao extremo as formas de inserção dos trabalhadores na produção.

Lacan formulou três registros que operam na dinâmica psíquica a estruturação do inconsciente como linguagem: o Real, o Simbólico e o Imaginário. O Real é da ordem do inconsciente, do pulsional, do núcleo traumático; resistente à simbolização, mas que deixa marcas na linguagem. O Simbólico opera no âmbito da linguagem, é o registro em que as construções subjetivas se realizam, tentando dar um destino às irrupções do Real que acometem o sujeito. O Imaginário é a instância em que opera o Eu; é onde são estabelecidas identificações capazes de bloquear irrupções pulsionais mais severas e que não foram simbolizadas. Como se vê, os três registros estão absolutamente imbricados, com uma dinâmica muito própria. É a partir da dinâmica desses três registros que vão se estabelecer as formações do inconsciente. Com esses três registros podemos verificar o quão peculiar é a situação do trabalhador no capital-imperialismo.

Como dito anteriormente, a fantasia é uma construção subjetiva da ordem do Simbólico que tenta bordejar as investidas do Real. O fetichismo e a ideologia são construções fantasmáticas específicas. Embora também atravessem o campo do Simbólico, elas operam mais no registro do Imaginário, tentando tamponar o Real a partir de inúmeras identificações, substituições, deslocamentos, dentre outros recursos. Contudo, como nos diz Lacan, o Imaginário procede como uma panela de pressão: ela tenta tamponar ao máximo as descargas pulsionais mais severas, mas, quando os artifícios de defesa do Eu começam a falhar demasiadamente, o Imaginário declina e a psique entra em colapso. O surto e a violência são efeitos possíveis desse colapso.

Como Lacan (2010:1) afirmou na conferência *A Terceira*, proferida em 1974: “há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço social”. O sintoma social (isto é, o capitalismo, e só há um!) considera os indivíduos não como sujeitos, mas como proletários. A questão é que Lacan define proletário como aquele que “*não tem nenhum discurso com que fazer laço social*”. Ora, o discurso é predominantemente da ordem do Simbólico. Afirmar que um proletário não tem discurso é dizer que seu arranjo simbólico é praticamente nulo. O que resta ao psiquismo nessas condições é a pura passagem do Real ao Imaginário, sem a possibilidade de construção subjetiva, atuando quase como uma psicotização do indivíduo.

Proletário é a forma do trabalhador no capitalismo. Felizmente, há uma resistência, sobretudo inconsciente, do trabalhador em se capsular totalmente como proletário. A

história da luta de classes ao longo da modernidade nos atesta isso. Se compreendermos que as resistências nada mais são que as formas construídas pela classe trabalhadora de dar lugar ao Real da luta de classes de forma a desestabilizar o edifício capitalista, não é equivocado dizer que a própria luta é uma construção simbólica. Entretanto, no capital-imperialismo, as formas de resistência vêm se tornando cada vez menos diversificadas. Isso significa que o espaço de construção simbólica própria à luta da classe trabalhadora vem sendo obliterado. É como se o trabalhador tivesse sendo totalmente reduzido à condição de proletário. Nesse contexto, o trabalhador-proletário, sem condições de sustentar um campo de luta, fica à mercê das consequências da passagem direta do Real ao Imaginário. As imagens que vimos ano passado, de forma absolutamente obscena, dos traficantes da Vila Cruzeiro fugindo pelas matas da investida policial, podem servir de exemplo. A grande maioria daqueles “terríveis” bandidos, que como bem esclareceu o deputado Marcelo Freixo, são apenas jovens sem a mínima perspectiva de vida, representa de forma cabal o Real da luta de classes irrompendo, sem menor amparo simbólico, na textura da rede social.

Na outra ponta do processo, no alto escalão da produção de capital monetário, o Real da luta de classes também irrompe, fundamentalmente por um colapso financeiro global proporcionado pelo capital fictício, como o que ocorreu em 2008. Por que no capital fictício se revela o Real da luta de classes? O que nos assusta de imediato no capital fictício é sua dimensão especulativa. Mas essa dimensão especulativa deriva da própria forma do capital, que tenta a todo o momento não-querer-saber do trabalho humano foracluído na produção. É justamente esse trabalho humano (o que há de humano no homem) ignorado pelo capitalista que retorna à realidade, dando limite à extração de mais-valor. Contudo, no capital monetário, como vimos, há um forte distanciamento das condições concretas do trabalho. Disso decorre que os capitalistas podem ficar mais protegidos dos limites da extração de mais-valor. Aqui ficamos à mercê, como bem disse ironicamente Lênin (1979:26), “dos ‘gênios’ da maquinaria financeira”. Percebe-se que aqui estamos transitando na estrutura da fantasia só que aplicada ao plano econômico. Pois a mesma situação que os trabalhadores enfrentam de ficarem relegados à passagem direta do Real ao Imaginário, também acometem os mega especuladores (com a única e imensa diferença que quem sofre nos dois casos são os trabalhadores...). A falta de esteio do capital fictício é fruto da imaginarização excessiva

do capitalista, encarnada, por exemplo, na fantasia máxima que ele pode viver de renda e acumular riqueza sem trabalho. Para sua desgraça, o Real da luta de classes em algum momento baterá em sua porta.

Conclusão

No dia 17 de dezembro do ano passado, o desempregado Mohamed Bouazizi, de 26 anos, foi abordado por policiais enquanto vendia verduras nas ruas de Sidi Bouzid, cidade da Tunísia. Além de sua mercadoria ter sido apreendida por não ter licença para trabalhar, ele ainda foi impedido de prestar queixa. Desesperado, o jovem, em frente ao prédio do governo, ateou fogo no próprio corpo e morreu dias depois no hospital. Esse ato desencadeou uma série de protestos, muito deles violentos, em toda a Tunísia, mas também em todo o mundo árabe, contra o desemprego e pelas liberdades políticas, que desembocaram na queda do presidente tunisiano Zine Al-Abidine Ben Ali. Diante dos desdobramentos dos fatos, uma pergunta fica: como que um ato individual ajudou a deflagrar manifestações de proporções tão gigantescas?

Em *Às portas da revolução*, Žižek desdobra o que considera o núcleo subversivo do filme *O clube da luta*, de 1999 e dirigido por David Fischer. Trata-se de uma determinada cena em que o personagem principal (interpretado magistralmente por Edward Norton) se joga de um lado para o outro no escritório do patrão, espancando-se até sair sangue, até ficar bastante ferido, antes que os seguranças cheguem. Na frente de seu perplexo patrão, o personagem inflige a si mesmo a agressividade do próprio patrão em relação a ele. Esse ato do personagem revela o núcleo traumático de sua relação de subserviência. Como bem observou Žižek (2005:271),

Paradoxalmente, tal encenação é o primeiro ato de libertação: por meio dela, o vínculo libidinal masoquista do serviçal e seu patrão é posto em evidência, e o serviçal com isso adquire uma distância mínima em relação a ele. Mesmo no nível puramente formal, o fato de se flagelar revela o simples fato de que o patrão é supérfluo: “Quem precisa de você para me aterrorizar? Eu posso fazê-lo sozinho!”. Portanto, é apenas quando se espanca a si própria (bate-se) que uma pessoa se liberta: o objetivo verdadeiro desse espancamento é arrancar de mim aquilo que me liga a meu senhor. Quando, perto do final, Norton atira em si mesmo (sobrevive ao tiro, e na verdade mata apenas “o Tyler nele”, seu duplo), ele também se liberta da dupla relação de espelho do espancamento: nessa culminação de auto-regulação, sua lógica se cancela; Norton não vai mais precisar se espancar – de agora em diante ele poderá bater no verdadeiro inimigo (o sistema).

As semelhanças entre os atos de Mohamed Bouazizi e do personagem do filme são impressionantemente próximas, mas com uma pequena e substantiva diferença: o tunisiano esteve entre nós. O ato de Bouazizi desencadeou inúmeros protestos não por causa de um sentimento humanitário e solidário, mas porque ele revelou a possibilidade de destruição do edifício fantástico do capitalismo.

Numa série de perguntas feitas por suas filhas Jenny e Laura, Marx responde a uma delas de forma precisa (e preciosa):

– *Qual sua idéia de vida?*
– *Vida é luta.*

O ato de Mohamed Bouazizi não pode ser compreendido como um mero suicídio. Ele gerou tanta manifestação porque trouxe à tona a força da existência humana. Invertendo a frase de Marx, Mohamed Bouazizi demonstrou que a luta é anterior à vida, *ela a define* – nem que para isso a própria vida tenha que ser posta em perigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. O Fetichismo. In: _____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente (1923-1938)**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. **A Interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FONTES, Virgínia. **O Brasil e o capital imperialismo: teoria e história**. Rio de Janeiro: EPSJV, UFRJ, 2010.

LACAN, Jacques. **A Terceira**. Conferência proferida em Roma em 1974. Retirado de http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=jlacan031105_2 em 23 de abril de 2010.

_____. **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LENIN, V.. **O imperialismo: fase superior do capitalismo**. São Paulo: Editora Global, 1979.

LENINE. **Os cadernos sobre a dialética de Hegel**. Lisboa: Editorial Minerva, 1975. (Textos Operário Vermelho).

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Trad. de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Salário, preço e lucro. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

____. **O Capital:** crítica da economia política. Livro 1. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Sobre a literatura e a arte.** Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

MORAIS, Vinícius de. **Antologia poética.** 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

VIDAL, Eduardo. A construção do fantasma. In: **Revista da Escola de Psicanálise Letra Freudiana:** Número, Transferência, Fantasma e Direção da Cura. Ano 12. nº 14. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise Letra Freudiana, 1993.

ŽIŽEK, Slavoj. **El acoso de las fantasías.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

____. **Às portas da revolução:** escritos de Lênin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.

____. **Bem-vindo ao deserto do real!** São Paulo: Boitempo, 2003. (Coleção Estado de Sítio).

____. O espectro da ideologia. In: ____ (org.). **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

____. **O mais sublime dos histéricos:** Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. (Coleção Transmissão da Psicanálise).