

O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar

ou o Capitalismo como uma piada

Cláudio Oliveira¹

Departamento de Filosofia – UFF

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.

F. Dostoievski, *Crime e Castigo*

Resumo: O texto tenta localizar uma leitura d'*O Capital* de Marx nos seminários 16 e 17 de Lacan, entre os anos 1968 e 1970. Na leitura desse período, destaca-se a introdução do conceito de mais-gozar, em Lacan, a partir do conceito de mais-valia, em Marx. O texto aborda ainda a leitura lacanianiana da teoria do valor em Marx, a relação entre mercado, trabalho e mais-trabalho, tal como descrita em Marx, repensada, em Lacan, a partir da relação entre saber, verdade e gozo. O trabalho se encerra com a referência lacanianiana ao riso do capitalista, destacado por Marx, como o que desvela a essência da mais-valia. Partindo do Seminário XVI, *De um Outro ao outro*, de Lacan, pretende-se determinar em que medida a extração da mais valia, no capitalismo, tem a estrutura do chiste ou, em outras palavras, como o próprio capitalismo tem a estrutura de uma piada. Para dar fundamento a isso, pretendo voltar à primeira interpretação da obra de Freud, "O chiste e suas relações com o inconsciente", feita por Lacan, no Seminário V, "As formações do Inconsciente", tentando mostrar que entre o Seminário V e o Seminário XVI, onde cria o termo mais-de-gozar, Lacan modifica sua leitura da obra de Freud, insistindo agora na operação de extração de gozo que caracteriza o chiste e o capitalismo.

Palavras-chave: capitalismo; chiste; mais-valia; mais-de-gozar

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFF; doutor em filosofia pela UFRJ; e-mail: claudio.oliveira@uol.com.br.

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 “acontecimentos” de maio. 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, 1968-1969/2006, p. 16): o campo que Lacan chamará mais tarde de “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. E é como tal, isto é, por determinar-se na direção de um impossível, que uma estrutura é real, na medida em que o real, como definido por Lacan, é o impossível.

Para Lacan, Marx descreve seu campo enquanto uma estrutura, de início, simplesmente pelo fato de partir do mercado e do modo como nele se situa o trabalho: no mercado, a força de trabalho é vendida e comprada como qualquer outra mercadoria. O elemento novo que Marx acusa é este: 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 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, põe em funcionamento

toda a produção: o sistema capitalista de produção é um sistema de produção de mais-valia.

O estruturalismo de Marx, tal como o entende Lacan, consiste em considerar o mercado como o campo do Outro 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 do Outro: o mais-de-gozar. Em homologia com o conceito de mais-valia, Lacan forja, na primeira lição de seu *Seminário XVI*, partindo da articulação entre trabalho e renúncia ao gozo, o conceito de mais-de-gozar. O mais-de-gozar, enquanto função, é um efeito do discurso que o articula. Ele demonstra, na renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso.

Lacan extrai a função do mais-de-gozar daquilo que Freud afirma sobre a repetição. *O Capital*, nesse sentido, deve ser 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-de-gozar.

Lacan pode, assim, reescrever sua célebre fórmula 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 ao mercado, donde resulta uma mais valia. Representando o trabalhador junto ao mercado, a força de trabalho, enquanto valor-de-uso, obtém seu valor-de-troca. Mas nessa “troca” o trabalhador perde algo que “tinha” mas não possuía, e o único modo de “possuí-lo” é perdê-lo. Na fórmula do discurso do mestre, que ainda não se encontra estabelecida nesse momento (novembro de 1968), vemos que, na operação de representação de um sujeito junto ao Outro significante, sempre há a produção de uma perda, marcada, por Lacan, pela produção do objeto *a*.

		Discurso do Mestre	
valor-de-uso (força de trabalho)	valor-de-troca Mercado (preço)	S₁	S₂
_____	_____	_____	_____
trabalhador	mais-valia	\$	a

Enquanto valor de uso, força de trabalho a ser vendida no mercado, o trabalhador é transformado num 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” (citado em ROLDOSKY, 2001, p. 77). Mas há algo no uso irredutível à troca. Um valor-de-uso, a força de trabalho, enquanto S_1 que representa um trabalhador junto ao S_2 que é o Mercado enquanto Saber (ou o Saber enquanto Mercado) nunca será totalmente convertido em termos de Saber. 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 pago jamais. Como na célebre afirmação de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*: “a alma se vende é sem nenhum comprador”. Com a alma vendida, o trabalhador 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. É essa perda que engendrará o mais-de-gozar. É esse não pago que retornará 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, 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, 1969-1970/1992, p. 77), 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 no valor-de-troca desse valor-de-uso, mesmo naquilo que é o verdadeiro preço desse fruto; mesmo pago de maneira justa, há aí trabalho não pago. Como lembra Lacan, “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, 1968-1969/2006, p. 37).

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, topologicamente, em sua junção com o saber, como mercado.

Esse velho tema hegeliano, reapropriado por Lacan, a dialética entre saber e verdade, é o que lhe permitirá aproximar, num primeiro momento, 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” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 39). O saber, na medida em que pensamos o próprio mercado do Outro como saber, “o saber, ao extremo”, diz Lacan, “é o que nós chamamos o preço” (*Ibid.*). 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 engendraram a revolução e as formas políticas que ela suscita” (*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, enquanto ele é determinante para a posição do sujeito, com esse fundo enigmático do gozo” (LACAN, 1968/2006). 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 dos discursos, seria o quarto de volta que se dá entre o discurso do mestre e o discurso universitário.

Discurso do Mestre		Discurso Universitário	
S_1	S_2	S_2	a
$\$$	a	S_1	$\$$

No discurso do mestre, 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, ao contrário, o saber encontra-se no lugar do novo senhor (acima e à esquerda). O proletário, que ocupa nesse novo discurso o lugar que era do escravo no discurso anterior (o do trabalho), é, nesse sentido, o despossuído de saber. Ele trabalha, mas de acordo com um saber que lhe é dado pelo novo senhor. A exploração capitalista frustra o saber do proletário, tornando-o inútil. O que lhe é devolvido é um saber de senhor, 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 S_2 , 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, 1969-1970/1992, p. 33).

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, 1969-1970/1992, 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 *O avesso da psicanálise* – é a introdução do discurso universitário, isto é, do saber moderno, isto é, da ciência moderna, na posição de senhor, que produz as condições para o capitalismo. Nesse novo discurso, o mais-gozar, o objeto *a* do discurso do mestre, passando um estágio acima, não é mais mais-gozar. Isto é, 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 mestre 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 a acumulação do capital” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 169). A impotência da junção entre o mais-de-gozar e a verdade no discurso do senhor antigo é esvaziada de sentido a partir do capitalismo. No capitalismo, a mais-valia se junta ao capital, sem problemas. O que torna o discurso capitalista circular. Ele reduz tudo a valores. O próprio trabalhador torna-se aí apenas unidade de valor.

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 (de 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, a mais ou menos unidades de valor. Vocês vêm aqui se tornar créditos. Saem daqui etiquetados como créditos, como unidades de valor (LACAN, 1969-1970/1992, p. 191).

Mas, um ano antes, no seminário “De um Outro ao outro”, Lacan já estava advertido do papel que a unidade de valor (o crédito) iria cumprir no processo de transformação da Universidade em um mercado de saber, mesmo que ele não tivesse

ainda o matema do discurso universitário. Ao dar sua interpretação dos *acontecimentos* de maio, isso que ele descreve então como a crise que atravessa a relação do estudante com a universidade e que ele interpreta como uma greve da verdade, ele assim se exprime:

Não acreditem que isso detenha o processo. Não é sequer uma questão, para o momento, que o mercado do saber se detenha. São vocês mesmos que agirão para que ele se estabeleça cada vez mais. A unidade de valor [o crédito], esse pequeno pedaço de papel [esse falso devoto] que se quer outorgar a vocês, é isso. É o signo disso que o saber vai se tornar cada vez mais neste mercado que se chama a Universidade (LACAN, 1968-1969/2006, p. 42).

Já na primeira lição deste Seminário, Lacan articula o fato de que é a unidade de valor trazida pela ciência que permite à Universidade tornar-se um mercado do saber: “O mercado do saber, diz ele, é muito propriamente abalado pelo fato de que a ciência lhe traz esta unidade de valor que permite sondar o que é de sua troca até suas funções mais radicais” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 19). Como Lacan descreve a constituição desse mercado do saber? De que modo a ciência e a unidade de valor que ela traz propiciam esse processo? De um modo homólogo a como ele descreve o surgimento do mercado do trabalho em Marx: partindo das relações entre ciência e capitalismo, do fato de que a realidade capitalista não se acomodada mal absolutamente com a ciência. E isso, segundo ele, é igualmente válido para o mundo onde se engendrou a revolução e as formas políticas que ela suscita, na medida em que ele igualmente não resolve as coisas no plano da frustração do trabalhador, que ele designa como sendo o nível de uma verdade. Como ele afirma:

Trata-se do saber. É em relação ao saber, sob sua forma científica, que eu acabei prudentemente de apreciar o que é das relações das duas realidades que se opõem em nosso mundo político (Ibid., p. 39).

O saber, segundo Lacan, em sua encarnação científico-capitalista, é o que nós chamamos de preço: “O preço encarna-se às vezes no dinheiro, mas o saber também, isso vale dinheiro, e cada vez mais. É o que deveria nos esclarecer” (Ibid., p.39). E na medida em que o saber se torna preço, tanto mais se mostra que ele

não tem nada a ver com o trabalho. Mas para que alguma coisa se esclareça nesse negócio, é preciso que haja um mercado, um mercado do saber. É preciso que [como o trabalho] o saber se torne uma mercadoria. Ora, está aí o que se precipita, a gente não tinha idéia disso. A gente deveria ter pelo menos uma sugestão disso ao ver a

forma que as coisas tomam, e o ar de feira, de mercado que isso ganhava há algum tempo na Universidade (*Ibid.*, p. 39).

Ora, Lacan vê como a única coisa que torna esse processo possível a emergência do discurso científico. É preciso que ocorra no campo do saber um fenômeno correspondente ao que ocorre no campo do trabalho. É preciso que surja, em paralelo ao trabalho abstrato, o saber abstrato, aquele que pode ser comparado, computado e trocado no mercado, aquele que pode assumir um valor. É também esse processo que permitirá igualmente a extração do mais-de-gozar, como ocorre, no campo do trabalho, a extração da mais valia. Vejamos a descrição precisa que Lacan dá de todo esse processo:

O próprio processo por onde se unifica a ciência, enquanto ela toma seu nó de um discurso conseqüente, reduz todos os saberes a um mercado único. É isso que é a referência nodal para o que nós interrogamos. É a partir daí que nós podemos conceber que há alguma coisa aí também que, enquanto paga por seu verdadeiro preço de saber segundo as normas que se constituem do mercado da ciência, é, no entanto, obtido por nada. É o que eu chamei de mais-de-gozar (LACAN, 1968-1969/2006, p. 40).

Aqui, portanto, dois momentos. Primeiro, a unificação da ciência reduz todos os saberes a um mercado único, tornando-os comparáveis e, portanto, valoráveis. O mesmo processo se dá no mercado de trabalho descrito por Marx. É preciso que o mercado abstraia de todas as peculiaridades dos diversos trabalhos úteis para que eles se tornem comparáveis e cambiáveis enquanto apenas distintas quantidades de tempo dispendido da força de trabalho: o trabalho abstrato. Segundo momento, na compra desse saber abstrato, unificado, há algo que, mesmo pago por seu verdadeiro preço de saber, segundo as normas do mercado da ciência, é, no entanto, obtida sem que seja preciso pagar, o mais-de-gozar, assim como na compra da força de trabalho no mercado de trabalho, há algo que mesmo pago por seu verdadeiro preço de mercado, segundo as normas do mercado, é obtido sem que se pague por ele, a mais-valia.

O que se percebe a partir daí, a partir do saber, segundo Lacan, é que o gozo pode ser ordenado e estabelecido como buscado e perverso. Mas isso só se revela “a partir da homogeneização dos saberes no mercado” (*Ibid.*, p. 40), do mesmo modo como é necessária a homogeneização dos trabalhos no mercado de trabalho descrito por Marx.

A partir dessas considerações, Lacan propõe então uma nova definição do mal-estar na civilização: “é um mais-de-gozar obtido da renúncia ao gozo, sendo respeitado

o princípio do valor do saber” (*Ibid.*, p. 40). E se o saber é um bem, nem por isso todo mundo tem acesso ao mais-de-gozar. O sintoma passa a ser definido, a partir desses termos, como o modo como cada um sofre em sua relação com o gozo, na medida em que cada um só se insere aí pela função do mais-de-gozar, na medida em que “não há mais senão essa verdade social média, abstrata” (*Ibid.*, p. 41). É isso que resulta do fato de que “um saber é sempre pago por seu verdadeiro preço”, isto é, por seu preço de mercado do saber, o que quer dizer “abaixo do valor de uso que esta verdade engendra”. É isso o que comporta a função do mais-de-gozar: “esta *Mehrlust* debocha de nós, porque não se sabe onde ela tem seu nicho” (*Ibid.*). Mas isso não vale para o capitalista, que sempre sabe encontrá-la. E por isso toda essa situação gera nos lábios do capitalista um sorriso que Marx não deixou de registrar. A falha inerente ao saber não cria para o capitalista nenhum problema. É mesmo nessa falha que todo riso se engancha. Lacan, em sua leitura d’*O Capital*, não deixa esse momento passar desapercibido, mesmo que ele o introduza como um parêntese:

Se vocês me permitem um pequeno parêntese, eu evocarei a este propósito o primeiro capítulo da terceira parte do *Capital*, “A produção da mais-valia absoluta”, o capítulo V sobre o trabalho e sua valoração.

Encontram-se nessas poucas páginas algo que eu não esperei as recentes pesquisas sobre o estruturalismo de Marx para demarcá-lo, mas que me tinha chamado a atenção e impressionado quando eu tinha uns vinte anos. 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, a saber, o metrô, quando eu ia ao hospital.

Marx, esta mais-valia, ele a introduz – (...) - ele a introduz após um tempo, assim, com ar de bom moço, em que ele dá a palavra ao interessado, isto é, ao capitalista. Ele lhe deixa justificar sua posição pelo que é então o tema, a saber, o serviço que ele presta ao homem que não tem para seu trabalho senão um instrumento rudimentar, sua plaina, pelo fato de pôr a sua disposição o torno e a furadeira graças a que o outro vai poder fazer maravilhas, troca de bons serviços e mesmo leais. Marx concede todo o tempo a essa defesa para se desenvolver, que não tem o ar de nada menos que do discurso mais honesto, e ele aponta aí para o fato de que esse personagem fantasmal com o qual ele se defronta, o capitalista, ri (LACAN, 1968-1969/2006, p. 64-65).²

O capitalista ri e Lacan se espanta. Não porque ele ria, mas porque Marx o põe a rir exatamente no momento em que é introduzida a mais-valia. Com este riso, Marx desvela, segundo Lacan, o que é a essência da mais-valia. Põe em relevo, assim, a

² 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. v. 1, p. 226-227).

conjunção do riso com esta relação com a elisão que constitui propriamente o objeto *a*. Em torno do mais-de-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 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 por seu valor de mercado: a força de trabalho do proletário! 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 objeto por excelência da economia política: “O rico, diz ele, ele compra tudo, em suma – enfim, ele compra muito. Mas queria que vocês meditassem sobre o seguinte – ele não paga” (LACAN, 1969-1970/1992, 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” (*Ibid.*).

Não é por acaso, creio, que Lacan, neste *Seminário XVI*, retoma a questão do chiste. O chiste – e o riso que ele provoca – sempre tem uma relação com esse objeto esvanecente que é o mais-de-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. Podemos dizer que, no *Seminário XVI*, Lacan tem condições de abordar essa dimensão do chiste que, no *Seminário V*, ele tinha relegado a um segundo plano: o chiste como lucro, como ganho de gozo, como *Lustgewinn*. O próprio Lacan reconhece isso ao dizer: “O que eu destaco na passagem não tinha sido, é claro, notado até aqui, e eu mesmo não tinha podido dizê-lo no tempo em que eu começava, sobre o chiste, a construir meu grafo do desejo” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 65). Jacques-Alain Miller atentou para esse fato em sua leitura do *Seminário V*:

No seminário existe toda uma orientação de Lacan para ler o *Witz* de Freud diminuindo a importância da função do prazer e do gozo. [...] Há toda uma estratégia para diminuir a ênfase que Freud coloca sobre a função do gozo, pois, embora em Freud esteja toda a construção significativa – o aspecto lingüístico que naquela época estava totalmente descuidado –, existe também todo o aspecto econômico. E é desse ponto de vista que Freud considera a tirada espirituosa – o que permite uma economia do gasto psíquico e um ganho de prazer. Lacan consegue contornar isso

para, ao contrário, colocar no centro a técnica significante, sendo que o retorno ao gozo ocupará a outra vertente de seu ensino (MILLER, 1999, p. 25).

Acredito que a observação de Miller é correta e que o retorno ao gozo que ocupará a outra vertente do ensino de Lacan é perfeitamente representada pelo *Seminário XVI*. Mas é curioso notar que é exatamente no *Seminário V*, às voltas com as análises do chiste, que encontramos uma das primeiras referências de Lacan a Marx em seu Seminário. Trata-se na ocasião da introdução da questão do valor para pensar a noção de metonímia. No capítulo IV deste Seminário, Lacan propõe que “a metonímia é, propriamente falando, o lugar onde devemos situar a dimensão – primordial e essencial na linguagem humana – que é oposta à dimensão do sentido: a saber, a dimensão do valor” (LACAN, 1957-1958/1999). Quer dizer, ao deter-se na metonímia e na dimensão do valor, Lacan antecipa, aqui no *Seminário V*, a oposição entre sentido e gozo, a partir da oposição entre sentido e valor. Ele diz: “A dimensão do valor impõe-se em contraste com a dimensão do sentido. É uma outra vertente, um outro registro” (*Ibid.*). Ora, para ilustrar essa outra vertente, Lacan se refere precisamente a Marx e a *O Capital*, à uma página de *O Capital* onde Marx trata da teoria da forma particular do valor da mercadoria. Diz Lacan:

Nessa página, Marx formula a proposição de que nada pode instaurar-se das relações quantitativas do valor sem a instituição prévia de uma equivalência geral. Não se trata simplesmente de uma igualdade entre tantas e tantas varas de tecido. É a equivalência tecido-roupa que tem de ser estruturada, ou seja, que roupas possam representar o valor do tecido. Não se trata mais, portanto, da roupa que vocês possam usar, mas do fato de que a roupa pode tornar-se o significante do valor do tecido. Em outras palavras, a equivalência necessária logo no início da análise, e sobre a qual se assenta o chamado valor, pressupõe, por parte dos dois termos em questão, o abandono de uma parcela muito importante do seu sentido.

É nessa dimensão que se situa o efeito de sentido da linha metonímica (*Ibid.*, p. 86).

Comentar essa passagem, a partir do que analisamos até aqui, implica ver na instituição da equivalência geral analisada por Marx aquilo que Lacan chamará, no *Seminário XVI*, de a homogeneização dos saberes trazida pelo discurso científico ou a absolutização do mercado. Temos que lembrar que é só a partir dessa homogeneização e absolutização que a questão do valor e a do mais-valor, isto é, a da mais valia, pode ser colocada. Ao retomar, dez anos depois, na terceira lição do *Seminário XVI*, a construção do grafo do desejo realizada no *Seminário V*, Lacan lembra que essa época lhe parece

bastante pré-histórica em relação à emergência como tal do objeto *a*, mas que este estava muito bem pré-figurado na função do objeto metonímico, para qualquer um que tenha acompanhado a seqüência de seu discurso. Nesse sentido, podemos dizer que esse objeto metonímico é também uma figura pré-histórica do mais-de-gozar e sobretudo que, não foi por acaso que ele tenha começado a construção do grafo por um comentário do *Witz* de Freud. O riso do capitalista, que Lacan sublinha no texto de Marx, exige uma articulação entre todos esses elementos e é o que Lacan faz neste capítulo III do *Seminário XVI*.

Ao retomar, por exemplo, o *Witz* paradigmático do *familonário* e ao se perguntar por que, ao ouvirmos *familonário*, o riso não falta, ele responde, não apelando à construção significativa do termo, mas dizendo apenas que o riso aí não falta “muito precisamente pelo fato de que um sujeito está interessado nisso” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 52). É verdade que ele retoma sua explicação do papel de um terceiro fundamental na constituição do chiste, isto é, o fato de que o momento fundamental do chiste não é aquele em que Hirsch Hyacinthe conta a piada ao companheiro, mas aquele em que ele se pensa com estando alhures, pronto para contá-la a um terceiro. Mas ele lembra que esse movimento em direção a um terceiro só surge na medida em que Hirsch Hyacinthe, sozinho, interroga, de seu lugar, aquilo de que se trata. Há aqui uma descrição totalmente nova desse movimento, em que Lacan privilegiará um aspecto que ficou esquecido em sua primeira análise do chiste, dez anos antes: o contexto, digamos, capitalista em que se dá a piada. E é nesse sentido que este chiste, e apenas ele, pode dar conta do que há de estrutura de piada no próprio capitalismo. Concluamos este texto com essa descrição:

O ponto sensível desta *familonaridade*, onde está ele? Ele escapará a cada um daqueles que o transmitem. Trata-se muito precisamente dessa novidade que eu introduzi em nosso discurso, e que eu não hesitarei nesta ocasião em transplantar neste campo, a saber, o sujeito capitalista.

Aqueles que passam entre as malhas da rede de ferro que constitui isto que tão insuficientemente é pinçado com a noção da exploração de alguns homens por outros, eu quero dizer, aqueles que não são presos em um ou outro dos dois extremos da cadeia de exploração, qual é a função deles? – senão a de empregados. Se esse *Witz* faz rir, é bem porque cada um dos interlocutores que se encontram sobre a passagem da doce chalaça do *familonariamente* se sente aí, sem sabê-lo, interessado como empregado ou, se vocês quiserem, como implicado no setor terciário (*Ibid.*, p. 52).

Referências Bibliográficas

MARX, K. (1998) *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2 v.

MILLER, J-A. (1999) *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (1969-1970/1992) *O Seminário, Livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1968-1969/2006) *Le séminaire, livre 16: D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil.

ROSDOLSKY, R. (2001) *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto.

The *Witz*, the surplus-value and the surplus-enjoyment *or the Capitalism as a joke*

Abstract: The text attempts to find a reading of Marx's *The Capital* in Lacan's Seminars 16 and 17, between the years 1968 and 1970. The reading of this period includes the introduction of the concept of surplus enjoyment, in Lacan, from the concept of surplus value in Marx. The text also tries to understand the Lacanian reading of the theory of value in Marx, the relationship between market, work and plus work, as described in Marx, reconsidered, in Lacan, from the relationship between knowledge, truth and enjoyment. The work is closed with a Lacanian reference to the laugh of capitalist, described by Marx, such as what shows the essence of plus value. Based on

the *Seminar XVI, D'un Autre à l'autre*, by Lacan, it is intended to determine the extent to which the extraction of surplus value, in capitalism, has the structure of a joke, or, in other words, the capitalism as the structure of a joke. To provide the basis to this study, I intend to return to the first interpretation of the work of Freud, "The joke and its relations with the unconscious", made by Lacan, in the Seminar V, "The formations of the Unconscious", trying to show that between the Seminary V and the Seminar XVI, where he creates the surplus-enjoyment concept, Lacan modifies his reading of the work of Freud, insisting now in the operation for the extraction of enjoyment that characterizes joke and capitalism.

Key words: capitalism; joke; surplus-value; surplus-enjoyment

Recebido em 12/02/08

Aprovado em 20/03/08