

Plusvalor, plus-de-gozar y plus-de-privación*

Mais-valia, mais-de-gozar e mais-de-privação

Surplus-value, surplus-enjoyment and surplus-privation

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Resumen. El artículo reconsidera la relación entre los conceptos de plusvalía en Karl Marx y de plus-de-goce en Jacques Lacan a la luz de una referencia de Sigmund Freud a un plus-de-privación en la sociedad. A diferencia de otras aproximaciones al tema, la que aquí se ofrece enfatiza la explotación del trabajo e intenta considerar la perspectiva de la clase dominada. Se discuten cuestiones cruciales como la prefiguración del plus-de-goce en la obra de Marx, la distinción teórica entre el sistema económico de Marx y el sistema simbólico de Lacan, la manera en que ambos sistemas explotan la fuerza de trabajo y la correspondencia entre la igualdad en la diferencia dentro del reparto del plus-de-goce y la desigualdad sin diferencias en la distribución de la plusvalía.

Palabras clave: plusvalía, plus-de-goce, capitalismo, psicoanálisis, marxismo.

Resumo. O artigo reconsidera a relação entre os conceitos de mais-valia em Karl Marx e o mais-de-gozar em Jacques Lacan à luz de uma referência de Sigmund Freud a um "mais-de-privação" na sociedade. Ao contrário de outras abordagens, a oferecida aqui enfatiza a exploração do trabalho e tenta considerar a perspectiva da classe dominada. São discutidas questões cruciais como a prefiguração do mais-de-gozar na obra de Marx, a distinção teórica entre o sistema econômico de Marx e o sistema simbólico de Lacan, a maneira pela qual ambos os sistemas exploram a força de trabalho e a correspondência entre a igualdade na diferença dentro da distribuição do mais-de-gozar e a desigualdade sem diferenças na distribuição da mais-valia.

Palavras-chave: mais-valia, mais-de-gozar, capitalismo, psicanálise, marxismo.

Abstract. This article reassesses the connection between the concepts of surplus value in Karl Marx and of surplus-enjoyment in Jacques Lacan in the light of Sigmund Freud's reference to a plus-of-deprivation in society. Unlike other approaches to the subject,

* Este artículo se ha escrito entre abril y mayo de 2018 al reelaborar, corregir, ampliar y profundizar una pequeña conferencia dictada casi cuatro años antes, el jueves 16 de octubre de 2014, en el Espacio Psicoanalítico de Goiania, Goias, Brasil.

the one offered here emphasizes the exploitation of labour and attempts to consider the perspective of the dominated class. Critical issues are discussed, such as the prefiguration of surplus-enjoyment in Marx's work, the theoretical distinction between Marx's economic system and Lacan's symbolic system, the way in which both systems exploit labour power and the correspondence between equality within difference in the distribution of surplus-enjoyment and inequality without difference in the distribution of surplus-value.

Keywords: surplus-value, surplus-enjoyment, capitalism, psychoanalysis, Marxism.

Introducción: entre lo que se ve y lo que se interpreta

Se ha escrito mucho sobre la relación entre la plusvalía o plusvalor de Marx y el plus-de-goce o plus-de-gozar de Lacan. Esta relación ha sido vista de las más diversas formas, algunas complementarias, otras incompatibles y difíciles de articular entre sí. Todas ellas están fundadas en los escritos y en la enseñanza oral de Lacan. Todas confirman lo fecunda que es la teoría lacaniana para inspirar el despliegue personal de las habilidades interpretativas de cada uno de sus estudiosos y seguidores.

Algunos lacanianos ofrecen interpretaciones brillantes de la relación entre la plusvalía y el plus-de-goce. Slavoj Žižek (1989), por ejemplo, descubre en esta relación la identidad en la diferencia entre lo que impulsa (plusvalor) y lo que detiene al capitalismo (plus-de-gozar), es decir, entre su “ímpetu” y su “límite”, entre su “causa” y la “causa del deseo” (pp. 51-55). Dean MacCannell y Juliet Flower MacCannell (1993) prefieren ver aquí la discrepancia irreductible entre la “perspectiva” de los trabajadores que no gozan (plusvalía) y la perspectiva del otro que sí goza (plus-de-goce) en la “experiencia del exceso” del que se goza (p. 222). Jacques-Alain Miller (2003) deja de lado lo elucidado por Marx en su época (plusvalor) y se concentra en el objeto de la “cacería de goce” (plus-de-gozar) que asciende actualmente, con la decadencia del Nombre-del-Padre, al “cénit social” (p. 120). Alenka Zupančič (2006), por su parte, contrapone lo dado inicialmente (plus-de-goce) y el producto final (plusvalía) del proceso capitalista por el que se intenta “calcular” y “valorizar” el goce (p. 170). Pierre Bruno (2010) distingue el resultado teórico de la omisión (plusvalor) y la inclusión (plus-de-gozar) del deseo del consumidor y de su “esperanza-de-goce” en el funcionamiento del capitalismo (pp. 236-246). Samo Tomšič (2015), por último, vuelve a encontrar una convergencia entre la “autovalorización del capital” (plusvalía) y lo que se revela (plus-de-goce) en su “vano y compulsivo automatismo” (pp. 61-62).

En todos los casos, el plus-de-gozar viene a revelar algo que se mantiene oculto en la plusvalía, mientras que ésta constituye ya sea un error de juicio ante el plus-de-goce, como en Bruno y Zupančič, o bien su representación, como en MacCannell y MacCannell, o su versión

preliminar y aún insuficientemente definida, como quizás en Tomšič, Miller y Žižek. Podemos decir, pues, que las interpretaciones tienden a ser más favorables a Lacan, el cual, de un modo u otro, llevaría la delantera sobre Marx. Esto habría podido preverse, pero no el hecho tan significativo de que todos los autores mencionados, junto con otros que no hay tiempo de abordar, coincidan unos con otros, por un lado, al adoptar el punto de vista de la clase dominante, del consumidor o del capitalista y no de los trabajadores, y, por otro lado, al soslayar o dejar atrás o de lado la cuestión crucial del trabajo y de su explotación, como si esta cuestión fuese totalmente irrelevante para comprender la relación del plus-de-gozar con el plusvalor, como si pudiera pensarse en la plusvalía sin poner en el centro la explotación del trabajo, o como si ya no se explotara en el mundo, como si la explotación del hombre por el hombre fuera un mal del siglo XIX que habría sido ya erradicado en el siglo XXI.

Difícil entender por qué los autores citados tienden a ignorar la explotación y adoptar la perspectiva del consumidor y de la clase dominante. No deberíamos culpar a Lacan y mucho menos a Marx, pues la profundidad tridimensional del análisis de ambos consistió en su agilidad para moverse entre las perspectivas del trabajo y del consumo, del trabajador y del capitalista, de la clase dominada y de la dominante. No deberíamos tampoco descargar la culpa sobre la riqueza de los países en los que viven los autores citados o sobre la época en la que todos vivimos, ya que en esta época y en aquellos países del Primer Mundo abunda el pensamiento crítico sobre la explotación y la dominación de clase, lo cual, por cierto, está más que justificado cuando la desigualdad alcanza de nuevo el nivel de los tiempos más injustos del capitalismo (Piketty, 2013).

Sea cual sea la razón de la ceguera señalada, es claro que nos encontramos ante una grave deficiencia que puede resultar altamente comprometedor para lo elaborado en el actual pensamiento social y político en el campo lacaniano. Es para empezar a subsanar tal deficiencia que aquí se enfatizará el tema de la explotación del trabajo y se intentará considerar la perspectiva de los trabajadores explotados y específicamente de uno de ellos, uno que es una, Marichuy, trabajadora en el norte de México. Será de la mano de Marichuy que llegaremos hasta un concepto de plus-de-privación con el que Freud, sublevándose contra nuestra civilización por la desigualdad y la injusticia que le imputa, nos brindará un apoyo inestimable para nuestra propia interpretación de la forma en que se relacionan la plusvalía de Marx y el plus-de-goce de Lacan. Esta interpretación está enmarcada en un proyecto de rearticulación interna entre el marxismo y el psicoanálisis lacaniano en el que trabajamos obstinadamente desde hace ya varios años (Pavón-Cuéllar, 2009, 2014a, 2016, 2017; Pavón-Cuéllar y Lara Junior, 2016).

De la intuición a la teorización de Marx

Marichuy es una obrera mexicana de 22 años. Trabaja con otras 5 mil mujeres en la fábrica finlandesa *PKC* en Ciudad Acuña, Coahuila, cerca de la frontera con los Estados Unidos. Su jornada laboral dura 8 horas. Gana 240 dólares por mes, ocho dólares por día, un dólar por hora. Este salario es apenas suficiente para que Marichuy pueda sobrevivir. De los ocho dólares ganados por día, tres corresponden al alquiler diario de su casa, tres pagan una alimentación mínima y los dos restantes sirven para solventar gastos como luz, agua y vestido. No sobra nada. Los ocho dólares diarios tan sólo permiten que Marichuy se mantenga viva para seguir trabajando.

El trabajo de Marichuy sirve para fabricar autopartes que se utilizan en vehículos de Ford, Chevrolet, Volvo, General Motors y el Ejército de los Estados Unidos. Con su trabajo productivo, haciendo lo que hace dentro de la fábrica, Marichuy por sí sola genera lo equivalente a unos 200 dólares diarios. Esta cantidad corresponde a lo que obtiene la empresa *PKC* al vender lo que Marichuy produce diariamente con su trabajo.

La producción diaria de Marichuy, pues, tiene un valor diario de aproximadamente 200 dólares. De esta cantidad se requieren unos 92 dólares para el funcionamiento de la fábrica, el pago de ingenieros, oficinistas, ejecutivos y vendedores, la compra de materias primas, el mantenimiento de las máquinas, el pago de impuestos y otros gastos. Quedan 108 dólares, de los cuales, como ya sabemos, hay que darle un salario de 8 dólares a Marichuy. Los 100 dólares que restan son el plusvalor diario que es producido por Marichuy y que llena los bolsillos de los capitalistas que se enriquecen con su trabajo en México, Estados Unidos, Finlandia, Suecia y otros países europeos. Hay aquí accionistas de la compañía finlandesa *PKC*, de la Volvo, la General Motors y las demás empresas que sacan directamente un provecho económico del trabajo de Marichuy.

En suma, el trabajo de 8 horas de Marichuy genera diariamente cien dólares para sus explotadores, 92 dólares para pagar el funcionamiento de la fábrica y ocho dólares para mantener con vida a Marichuy. Ahora bien, considerando que Marichuy produce doscientos dólares por día o veinticinco dólares por hora o 42 centavos de dólar por minuto, podemos calcular con absoluta certeza que está produciendo en unos veinte minutos los ocho dólares que recibe como salario diario, y que luego trabaja tres horas y cuarenta minutos para mantener el funcionamiento de la fábrica y otras cuatro horas para enriquecer a sus explotadores. El trabajo de Marichuy se distribuye, pues, de la siguiente forma: 3% para mantenerse con vida, 47% para sostener a la fábrica y 50% para enriquecer a sus explotadores. Este 50% corresponde a la plusvalía de 100 dólares que los dueños de la fábrica ganan al explotar el trabajo de Marichuy. Son las 4 horas de trabajo que no le pagan. Durante estas cuatro horas, Marichuy trabaja gratuitamente, como una esclava, y es así como produce 100 dólares, es decir, lo

equivalente a su salario de casi dos semanas. Esto es lo que le roban por día. Esto es lo que suele denominarse “plusvalía” o “plusvalor”.

Pasando por alto la distinción conceptual fundamental entre ganancia y plusvalía, podemos decir que la plusvalía corresponde al valor excedentario (100 dólares) que gana el capitalista y que se obtiene al sustraer lo que Marichuy percibe diariamente por su trabajo (8 dólares) a lo que su trabajo produce en el mismo lapso de tiempo (200 dólares), una vez deducidos los diversos gastos asociados a la producción, la compra de materias primas y el mantenimiento de la fábrica (92 dólares). El plusvalor, en otras palabras, es la diferencia entre el poco valor de lo que Marichuy recibe por su trabajo y el mucho valor de lo que da con su trabajo, entre el miserable salario con el que sobrevive en la pobreza y su enorme productividad con la que se enriquecen quienes la explotan. De modo más preciso, en los términos del propio Marx, la plusvalía es la “diferencia de valor” entre lo que Marichuy consume y lo que produce: entre la remuneración y la utilización de su vida como “fuerza de trabajo”, entre el “valor de cambio” y el “valor de uso” de esta fuerza, es decir, entre su “costo diario de conservación” y “su rendimiento diario”, entre su “valor” propiamente dicho y su “valorización” en el proceso de trabajo (Marx, 1867, pp. 144-145).

Del plusvalor de Marx al plus-de-gozar de Lacan

En un día, recibiendo únicamente lo que necesita para mantenerse con vida y dando todo lo que produce con su vida explotada como fuerza de trabajo, Marichuy pierde o deja de ganar cien dólares que van a parar al bolsillo de quienes la explotan. Así, diariamente, Marichuy se deja robar cien dólares. ¿Qué significa esta cantidad de dinero?

¿Qué es lo que Marichuy pierde al dejarse explotar? Lo que sus explotadores le quitan, de hecho, no son exactamente los cien dólares que *deja de ganar*, sino las cuatro horas que *deja de vivir* para producir esa cantidad de dinero para sus explotadores. En otras palabras, lo que Marichuy pierde no es la riqueza que produce durante 4 horas, sino la vida con la cual produce esa riqueza, la vida que deja de sentirse y cargarse, padecerse y disfrutarse, consumirse y soportarse. Lo perdido es así la vida que deja de gozarse. Esta vida ya no se goza como tal, en su insondable aspecto pulsional, porque se ve reducida a una especie de combustible o de energía útil, a la fuerza de trabajo que tan sólo puede usarse, explotarse en su valor de uso, quizás valorizarse, pero ya no desplegar todo lo que es ella misma, ya no sufrirse y satisfacerse en toda su densidad e intensidad, ya no gozarse por sí misma. Llegamos aquí al punto preciso en el que vemos distinguirse el plus-de-goce o plus-de-gozar [*plus-de-jouir*] lacaniano de la plusvalía o plusvalor [*Mehrwert*] de Marx (Lacan, 1968-1969, 1969-1970).

Por lo pronto, de modo aún incompleto y aproximativo, podemos afirmar que la plusvalía es el excedente de valor monetario que gana el capita-

lista en el tiempo en el que su trabajador está perdiendo lo que habría podido ser un suplemento de experiencia gozosa de su propia vida. Este plus-de-goce, por lo tanto, se padece negativamente como una pérdida. Es aquello inexplorable que se pierde, que se escapa, cuando lo que se goza, la satisfacción pulsional de la vida, cede su lugar a lo explotable, a lo útil, al valor de uso de la fuerza de trabajo.

Cuando el valor de uso de la fuerza de trabajo se realiza, tenemos el trabajo de renunciación al goce, al goce adicional que habría podido agregarse al que siempre se encuentra ligado a cualquier vida, incluso aquella que se agota en el trabajo. Sin embargo, en la dialéctica lacaniana, esta renunciación ya implica en sí misma una forma positiva de goce: por un lado, en un sentido abstracto, produce un suplemento de posesión pura para la posesividad capitalista, un excedente de goce para el capital, un plus-de-goce para el capitalismo que sólo goza de la plusvalía, una satisfacción adicional de su pulsión de acrecentamiento que no es más que una expresión de la pulsión de muerte en la que el trabajo vivo se torna trabajo muerto; por otro lado, en un sentido concreto que es el que aquí nos interesa, la misma renunciación constituye una situación en la que el sujeto experimenta de algún modo el goce al que renuncia en beneficio del capital, no sólo al ser él mismo el capital que goza y en el que se aliena, ya sea como encarnación capitalista del capital o como fuerza de trabajo constitutiva del capital variable, sino precisamente al no coincidir con lo que es, al *ex-sistir* con respecto a su ser, al estar así dividido, al no estar completamente alienado, al no ser del todo el capital que goza y al sufrir por ende su renunciación, al resentir el goce en su renunciación. En este segundo caso, el plus-de-goce es un suplemento de goce padecido en su imposibilidad. Es un excedente que se produce al perderse.

De hecho, en el sentido concreto al que acabamos de referirnos, el plus-de-gozar tan sólo puede producirse negativamente, al perderse, porque, a diferencia del plusvalor, no es una entidad simbólica, sino que remite a lo real y resulta por ello inasible, inaccesible, imposible. Por lo mismo, el plus-de-goce tiene un carácter incuantificable e incalculable. No puede ser ni contado ni calculado, así como tampoco puede ser ganado por nadie, pues no puede pasar de los explotados a los explotadores. Y no puede pasar de los unos a los otros porque no puede transferirse, porque no puede circular, porque “no hay circulación del plus-de-gozar”, como nos lo dice rotundamente Lacan (1969-1970, p. 94).

Lo que Marichuy deja de vivir, la vida que deja de gozar, es algo inalienable, intransferible, que sólo ella pudo haber gozado. Lo perdido por ella es algo que sólo concierne a ella. Es algo que sólo pudo haber sido gozado por ella. Es, además, algo que sólo puede ser ganado al ser gozado, y que, por tanto, no podrá ser ganado por quienes explotan a Marichuy. Sin embargo, aunque los explotadores no puedan ganar y tampoco gozar el plus-de-goce en el ya referido sentido concreto, aquello que encarnan sí

puede ganarlo y gozarlo en el sentido abstracto al que también hicimos referencia.

El capital gana un plus-de-goce: un excedente de goce, un plus de satisfacción de la pulsión de muerte, un suplemento de transformación de lo vivo en lo muerto, del goce concreto en goce abstracto, de la experiencia vital de Marichuy en la posesión del valor de cambio del dinero. Hay que insistir, empero, en que este plus-de-gozar es una abstracción, ya que el capital, siendo una cosa insensible, no puede gozarse por sí mismo, sino sólo a través de aquellos a quienes posee, pero entonces no son exactamente ellos quienes gozan y ganan, sino que es el vampiro del capital que los posee como un demonio, que goza de ellos, a través de ellos, y que también los hace renunciar a cualquier goce.

Del plus-de-gozar de Lacan al de Marx

Atengámonos a lo concreto. Los explotadores tan sólo pueden robarle a Marichuy el dinero que genera con su trabajo. Es verdad que también se apropian cotidianamente de su fuerza de trabajo al explotar su valor de uso realizado en el trabajo, pero no pueden poseer todo aquello de lo que despojan a Marichuy al apropiarse de esta fuerza: todo lo que le quitan y le hacen perder, la vivencia de su vida, su vida misma, la vida que se vive, la vida sensible que proletarizan, que reducen a una pura fuerza de trabajo, simple fuerza energética mercantilizada, sólo vendible y comprable, perdible y explotable. Al convertirse en esta mercancía que es la fuerza de trabajo en el capitalismo, la vida ya no puede ser gozada ni por los trabajadores explotados ni mucho menos por los capitalistas explotadores. Todos tienen que renunciar al goce de la vida que se pierde en las fábricas y en los demás ámbitos laborales del capitalismo.

Los capitalistas de PKC no pueden recuperar el plus-de-goce que se disipa con la “renunciación al goce” de Marichuy, sino únicamente su valor simbólico, “el precio” de tal renunciación, la plusvalía producida por el “trabajo de renunciación al goce” (Lacan, 1968-1969, pp. 17-41). De modo correlativo, Marichuy no puede perder el plusvalor que nunca le perteneció, la riqueza obtenida por sus explotadores al explotar el valor de uso de su vida como fuerza de trabajo, sino sólo el plus-de-gozar, aquello a lo que renuncia, lo real del goce de su vida con el que se paga esa plusvalía simbólica.

El plus-de-goce de Marichuy paga efectivamente la plusvalía ganada por los accionistas de la compañía PKC. Pero lo ganado por estos capitalistas, un excedente de valor, no tiene absolutamente nada que ver con la existencia que les arrebatan a las obreras a las que explotan. Lo que Marichuy se deja robar es lo que deja de vivir al trabajar. Pierde todo lo que puede haber en su existencia y tan sólo recibe a cambio, como resarcimiento, unos cuantos billetes que ni siquiera son proporcionales al rendi-

miento de su trabajo y que apenas le sirven para sobrevivir y para seguir cambiando su vida por dinero.

El problema de Marichuy, pues, radica en el cambio de su vida por dinero, en este siniestro cambalache del que resulta el plus-de-gozar, y no sólo en la transacción con la que el capitalista gana un plusvalor al adquirir el enorme rendimiento del trabajo diario de la obrera a cambio de un miserable resarcimiento salarial. En otras palabras, el problema no es únicamente la desproporción cuantitativa, sino la diferencia cualitativa entre lo que Marichuy sacrifica y lo que obtiene como compensación: entre su vida y el dinero, entre lo real y lo simbólico, entre la pulsión y el significante, entre lo imposible de representar y su pretendido representante, entre la existencia y la riqueza, es decir, en los términos de Marx (1857-1858, 1866, 1867), entre la fuerza de trabajo y su valor de cambio, entre el trabajo aún vivo y el trabajo ya muerto, ya realizado, materializado, petrificado y objetivado como dinero. Esta diferencia fue subrayada y problematizada por Lacan, pero no dejó de ser considerada y profundizada por Marx, quien así descubrió el plus-de-goce al tener siempre en mente que el capital, visto como un proceso, parte del “intercambio de trabajo objetivado por trabajo vivo, intercambio de menos trabajo objetivado por más trabajo vivo”, y consiste fundamentalmente en la “exacción y absorción de trabajo vivo” y su “transformación en trabajo objetivado” (Marx, 1866, pp. 41-53).

Leamos lacanianamente a Marx: al absorber el trabajo vivo y transformarlo en trabajo muerto, el capital consigue acrecentarse al adicionarse un suplemento de valor simbólico, una plusvalía, más capital, pero esta adición cuantitativa implica una sustracción cualitativa de vida, una resta existencial, un resto real, un remanente de plus-de-goce, una merma de goce concreto para el sujeto vivo y un suplemento de goce abstracto para el capital inerte. Lo que tenemos aquí, en definitiva, es un mecanismo de supresión de lo vivo y de producción de lo muerto, de expansión de la muerte a costa de la vida, con el que se consuma la operación más trascendente que Marx desentraña en el proceso productivo capitalista. Esta operación le permite a Marx aportar una explicación general para la destrucción del mundo y de la humanidad: una explicación que puede profundizarse a través de la hipótesis freudiana de la pulsión de muerte (Pavón-Cuéllar, 2016; Pavón-Cuéllar y Lara Junior, 2016). Sin embargo, volviendo a lo concreto, lo que sucede en tal operación resulta ya observable en el canje inicial por el que los trabajadores deben renunciar a todo lo que podrían vivir en una jornada laboral para poder percibir el salario diario del que dependen para poder vivir. La misma conmutación de vida por dinero se refleja igualmente a través de las justificaciones ideológicas del capitalismo, entre ellas las de la economía política inglesa, en la cual, por ejemplo, según lo expresado por el joven Marx (1844), “todo lo que el economista te quita en vida y humanidad te lo restituye en dinero y en riqueza” (p. 160).

En cualquier caso, los significantes pecuniarios vienen a ocupar el vacío del sujeto y de su existencia. El sujeto deja de gozar concretamente al existir para que el capital pueda gozar de modo abstracto al ser lo que es. Así, para que se desenvuelva el proceso capitalista y el capital continúe gozando siniestramente de nuestra posesión y destrucción, los trabajadores deben anularse, insensibilizarse, desvitalizarse, renunciar al goce de todo en su vida, incluso al sufrimiento mismo, ya que, para Marx (1844), “el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre” (p. 148).

Del sistema capitalista de Marx al sistema simbólico de Lacan

Marichuy deja de vivir al trabajar. La ejecución de su trabajo, la inmola-ción de su vida explotada como fuerza de trabajo, no es ni más ni menos que la renunciación al goce de su vida como tal, como algo corporal, experiencial, pulsional. Es verdad que este goce al que se renuncia no es necesariamente algo fácil, agradable o placentero. Ya vimos cómo el propio Marx entendía el *goce propio del hombre* como algo que implica sufrimiento. Sabemos que puede involucrar también resentimiento, envidia, odio, violencia, crueldad, furor, locura, enfermedad, sadismo y masoquismo, destrucción y autodestrucción y muchas cosas más en las que no deja de insistir el moralismo normalizador en el que se regocijan los herederos de Lacan en escuelas y organizaciones psicoanalíticas. Pero el goce es al menos algo real, algo que reclama una significación, a diferencia de un dinero que es puramente simbólico, estrictamente significativo, y que se produce al renunciar a la experiencia de la vida que intenta significarse (Lacan, 1959-1960).

La renunciación al goce, la pérdida sufrida por Marichuy, implica una remoción de lo real que resulta indisociable de la creación de lo simbólico, de lo simbólico del dinero, el más puro de los símbolos, el más perfecto y poderoso, “el significativo más anihilante de cualquier significación” (Lacan, 1955, p. 37). Este significativo dinerario constitutivo de la plusvalía, este “memorial” con el que sólo puede representarse y recordarse el plus-de-goce, es lo que desemboca en el cauce de los dividendos con los que se enriquecen los capitalistas (Lacan, 1969-1970, pp. 92-93). El plusvalor cuantificable de los accionistas de la compañía PKC es lo que se produce al perderse el incuantificable plus-de-goce de Marichuy y de las demás obreras en Ciudad Acuña. Lo real cede su lugar a lo simbólico. La simbolización presupone una desrealización (Lacan, 1953).

La extracción, utilización y consunción de la vida real de las obreras mexicanas, su explotación como fuerza de trabajo, posibilita una generación de corriente simbólica en la que radica la valorización del capital de la empresa finlandesa. Este capital es lo que Marx (1867) describe como un “vampiro” que sólo puede vigorizarse, valorizarse y capitalizarse o “acrecentarse” como “trabajo muerto”, al absorber la vida, al “chupar el trabajo

vivo” de los trabajadores (pp. 178-179). Es aquello mismo que Lacan (1953) se representa de modo general como lo simbólico, lo cual, fundando y constituyendo la cultura humana, tan sólo puede mantener su funcionamiento a través de la destrucción de lo real de la vida, la mortificación del cuerpo, “la muerte de la cosa” (p. 317). La desvitalización es el correlato inevitable de la valorización a través de la cual operan el sistema simbólico de Lacan y el sistema capitalista de Marx.

La explotación: de la producción del capital a la expresión del símbolo en general

Tanto en el sistema estudiado por Marx como en el estudiado por Lacan, la producción de algo tan muerto como el valor comporta necesariamente el consumo de algo tan vivo como lo que anima por dentro al sujeto. La vida se pierde al ser explotada en el sistema. No obstante, mientras que Marx nos habla de algo específico e históricamente determinado como el sistema capitalista, Lacan se refiere a un sistema simbólico de lenguaje que es coextensivo de la civilización en su generalidad, que resulta indiscernible de la historia en toda su amplitud y que abarca las más diversas formaciones culturales y socioeconómicas, entre ellas la del capitalismo. El vampiro del capital no es aquí más que uno de tantos que nos acechan para poseernos, gozar abstractamente de nuestra muerte, hundir sus colmillos en la piel de nuestra carne y extraer la sangre de nuestra vida.

Lacan expande la crítica de Marx y denuncia la forma en que nuestra vida es y ha sido siempre explotada como fuerza de trabajo, no sólo del capital, sino del símbolo en general. Desde el punto de vista lacaniano, en efecto, es el sistema simbólico de la cultura, en sus diferentes particularizaciones históricas, el que se ha servido siempre de nosotros para operar. Desde luego que su particularización moderna capitalista nos utilizaría, pero al hacerlo sólo haría lo que siempre nos ha hecho un sistema de lenguaje que no habría dejado nunca de emplearnos. La formulación de Lacan (1969-1970) al respecto no podría ser más clara: “somos los empleados del lenguaje”, ya que “el lenguaje nos emplea”, en lugar de que seamos nosotros quienes “lo empleamos” (pp. 74-75). Lacan discierne aquí en el lenguaje, en el sistema simbólico de la cultura, lo mismo que Marx (1866) había observado ya, un siglo atrás, en la particularización capitalista de tal sistema, en donde “no es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero” (p. 17). Así como el capitalismo se vale de los trabajadores para funcionar, así cualquier lenguaje se vale de los hablantes para operar. De modo que no somos nosotros los que utilizamos los significantes para comunicar unos con otros, sino que es el conjunto de los significantes, el lenguaje, el gran Otro, el que nos utiliza para enunciar su discurso, el discurso del gran Otro, el inconsciente en su exterioridad transindividual que desenvolvemos en todo lo que decimos y hacemos (Pavón-Cuéllar, 2010).

Es el lenguaje, pues, el que explota el valor de uso de nuestra vida. La explota siempre y desde siempre como fuerza de trabajo enunciativo para que expresemos lo que él articula. Desempeñándonos así constantemente como portavoces del gran Otro, nunca dejamos de trabajar en el sistema simbólico para darle voz a través de nuestra existencia. Lo que tenemos aquí, en otras palabras, es el trabajo del inconsciente que nunca cesa, ni al trabajar ni al descansar, ni en el día ni en la noche, ni al hablar ni al actuar, ni al callar ni tampoco al dormir y soñar y cumplir así con ese trabajo de sueño en el que somos tan explotados en el lenguaje como lo son las obreras en las fábricas de Ciudad Acuña (Pavón-Cuéllar, 2014b).

¿La misma explotación?

Lo que acabo de plantear arroja una conclusión extraña y asombrosa, por no decir perversa y escandalosa. Estoy suponiendo que yo soy tan explotado en lo que ahora mismo estoy escribiendo, en la cadena significativa del presente discurso, como lo es Marichuy en la cadena de producción de la fábrica en la que hace un trabajo mecánico y extenuante a cambio de un salario miserable. Más allá de las aparentes diferencias, la gente como ella y la gente como yo nos encontraríamos en la misma situación. Todos trabajaríamos para lo que nos explota. Se nos estaría explotando a todos. Y así como el marxismo habría elucidado la explotación de los obreros en el capitalismo, así el psicoanálisis aclararía mi condición explotada en el lenguaje.

Tanto la obrera como yo, tanto Marichuy al ensamblar piezas como yo al armar significantes, perderíamos nuestro goce concreto, la vivencia inescrutable de nuestra propia vida, para convertirlo en un plus-de-goce abstracto del gran Otro y para producir así una plusvalía, una partícula suplementaria de cultura y dinero, ganada por el sistema simbólico y ahora específicamente capitalista. Mi discurso no sería sólo tautológico, redundante o insignificante, por la misma razón que el trabajo de Marichuy no sería sólo reproductivo. Tanto ella como yo haríamos un trabajo productivo al producir un excedente de valor simbólico, un plusvalor, que permitiría el enriquecimiento del gran Otro que goza de nosotros, esto es, del tesoro del significante y del capitalismo con la finanza.

El mundo económico sabría favorecerse al explotar el trabajo manual de Marichuy tal como el mundo ideológico se beneficiaría de la explotación de mi trabajo intelectual. A fin de cuentas, la división del trabajo no implicaría ninguna división de clases. Los trabajadores manuales sufrirían la explotación del sistema capitalista como los trabajadores intelectuales estarían explotados por el sistema simbólico de la cultura.

Yo, el profesor Pavón-Cuéllar, estaría igual de explotado que la obrera Marichuy. Y es precisamente por esto que tanto ella como yo sentiríamos esta falta, este vacío en el pecho, esta insatisfacción en el centro de noso-

tros mismos, esta sensación de no estar viviendo, esta convicción de que siempre es el Otro el que goza en lugar de nosotros. Y es verdad: ni ella ni yo gozaríamos. Los dos nos relacionaríamos negativamente con el goce, relacionándonos tan sólo con su pérdida, con el plus-de-goce del Otro, por una muy simple razón a la que ya hice referencia más atrás: porque hay aquí algo real que resulta inasible, inaccesible, imposible, y con lo que sólo es posible relacionarse de manera negativa. Sería exactamente lo mismo para Marichuy y para mí. Ni ella ni yo estaríamos viviendo plenamente nuestra vida. Los dos estaríamos ausentes de nuestra existencia y quizás por ello desganados y desanimados ante lo que nos rodea. Tan sólo podríamos evitar el aburrimiento a través de la violencia o la desesperación. La paz y la alegría, la serenidad y la felicidad, sólo podrían ser para el Otro, pero no para ella ni para mí. Ambos padeceríamos el malestar en la cultura.

Desigualdad

La idea recién explicitada es reconfortante para mí. Sin embargo, si Marichuy la conociera y si le hubiéramos dado la ocasión de entenderla y de medir todo lo que está en juego en ella, tendría muy buenos motivos para indignarse ante las pérfidas tergiversaciones freudiano-lacanianas con las que me aseguro una buena conciencia. Después de todo, nos guste o no, el trabajo de obrera de Marichuy me paga mi salario de profesor en la universidad pública. Mi sueldo, en efecto, proviene en su mayor parte de los impuestos que se obtienen día tras día, no de los empresarios voraces que se presentan como nuestros benefactores, sino de millones de trabajadores explotados en todo México, entre ellos Marichuy en su fábrica de Ciudad Acuña.

No está de más recordar que incluimos el pago de impuestos en los 92 dólares que Marichuy produce diariamente para el mantenimiento de la fábrica. Este mantenimiento comporta las obligaciones tributarias de la empresa PKC, las cuales, obviamente, no son cubiertas por unos accionistas que no producen por sí mismos ninguna riqueza y que tan sólo rentabilizan el dispositivo en el que Marichuy es exprimida para que mane y fluya la riqueza con la que todo se paga. La obrera es la que genera la ganancia de la que se extraen las cargas fiscales. Cabe afirmar, por consiguiente, que ella trabaja también para pagar impuestos, es decir, para solventar los gastos del sector público, entre ellos un estipendio como el mío.

Digámoslo sin rodeos: es Marichuy quien me paga mi salario. Yo soy uno de aquellos que viven de la explotación de la obrera de Ciudad Acuña. Yo recupero una parte del fruto de su trabajo explotado. Esto es verdad, pero no lo inverso. Marichuy no se beneficia de mi trabajo intelectual como yo me beneficio de su trabajo manual. Ella no vive de mí como yo vivo de ella. Su labor al fabricar autopartes está sosteniendo mi razonamiento en este preciso instante, mientras que mi acción razonadora no sostiene más

que mi representación de Marichuy, pero a ella no le sirve de nada, no le reintegra lo que le debe, tal vez ni siquiera sea comprensible para ella.

Quizá Marichuy no comprenda lo que estoy reflexionando y exponiendo ahora, y, sin embargo, es ella quien lo está pagando. Es ella quien ha producido la riqueza con la que se ha costado mi escritorio, mi computadora, todos y cada uno de mis libros, el edificio de la universidad pública en la que laboro, la educación de los estudiantes que me inspiran, pero también lo que inspiran, mis ideas, mis razonamientos, mis intentos de articulación entre el marxismo y el psicoanálisis lacaniano. Todo esto se lo debo a Marichuy. Es ella quien solventa estos lujos intelectuales que ella misma jamás podría ofrecerse.

El plus-de-privación en Freud

Marichuy no está en condiciones de ofrecerse ningún lujo y mucho menos uno de índole intelectual. Digamos que es pobre. Lo es desde que nació de una madre que trabajaba ya como obrera en Ciudad Juárez. Ahora, tras una larga infancia en silencio y soledad, Marichuy no posee libros ni estudios universitarios ni formación técnica ni pericias artesanales ni sabidurías ancestrales comunitarias. No tiene esa clase de bienes así como tampoco tiene ahorros ni casa propia.

Marichuy sólo se tiene a sí misma. No posee más riqueza que su propia vida. Es por esto que tiene que vender su vida, venderla como fuerza de trabajo, para poder seguir viviendo. Paradójicamente, para conservar su vida, tiene que venderla. Debe ceder lo único suyo, su existencia, que se confunde con ella misma. Siendo sólo eso lo que posee, debe perderlo, y siendo sólo eso lo que es, debe perderse (Marx, 1844).

La pobreza de Marichuy es tan grande que implica una falta muy particular en su propio ser. Esta falta es la expresión más extrema de la pobreza cultural, sí, cultural, pues es evidente que aquí estamos ante una situación de pobreza cultural y no sólo económica, si es que distinguimos la esfera cuantitativa de la economía en el seno de la dimensión cualitativa de la cultura, lo cual, desde luego, no se justifica sino por la importancia que tal esfera cobra en el sistema capitalista. En cualquier caso, es en estas dos formas de penuria simbólica, la cultural en general y la específicamente económica, en las que estriba la desigualdad entre Marichuy y yo. Quizá ella y yo suframos la misma renunciación al goce, el mismo plus-de-goce, la misma situación de miseria real, pero esto no quiere decir que padezcamos la misma condición de penuria simbólica. Los bienes culturales y económicos no están equitativamente repartidos entre ella y yo. Es claro que ella tiene menos que yo.

Insisto en que estoy refiriéndome a una desigualdad y no a una diferencia. Tengo incluso la convicción de que la abuela indígena de Marichuy, médica tradicional de Jalisco, poseía más bienes culturales que yo, pero

ahora la nieta proletarizada tiene menos, mucho menos, al igual que todos los demás proletarios. Todos ellos están privados prácticamente de todo lo simbólico, económico y cultural, que resulta deseable o incluso necesario para mí. Este “plus de privación” [*Mehr von Entbehrung*], como lo llama Freud (1927), suscita lógicamente cierta “hostilidad” hacia la cultura, “empuja a la revuelta” y es razón más que suficiente para que el mismo Freud concluya que nuestra “cultura, que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros, no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece” (p. 12).

Que nuestra cultura no merezca seguir existiendo es una idea que uno sencillamente no espera encontrar en Freud. Resulta muy significativo que alguien tan medurado y tan apegado a la cultura sólo se permita condenarla y desecharla de modo absoluto, sin ambages ni visos de medida, cuando se refiere al plus-de-privación. Es por el excedente de privación, por la desigualdad, que el mundo cultural no merecería existir para el médico vienés. Para Freud, contra lo que uno habría imaginado, el gran defecto de la cultura humana, aquel por el que la cultura no merece existir, no es la renunciación a nuestro goce en el sistema cultural simbólico, no es que este Otro goce en lugar de nosotros, no es nuestro malestar en la cultura, sino la concentración de la cultura en unas pocas manos. El problema es la cultura tan mal distribuida y no el tan bien repartido malestar en la cultura.

Conclusión: la diferencia en el malestar y la desigualdad en la cultura

Tal vez Marichuy y yo suframos una misma dosis de malestar, pero la cultura está predominantemente conmigo, rodeándome y cobijándome, y no con ella. Y el más poderoso elemento cultural de la actualidad, el dinero, no es tan abundante en su bolsillo como en el mío. Yo, siempre yo y no ella, dispongo de libros para leer. Esto mismo que ahora estoy expresando, aunque haya sido articulado por el Otro, me pertenece también de algún modo a mí, aunque sea porque me extravió y me encuentro en el mismo lugar del Otro hasta el punto de reconocirme en él y serlo, hasta el punto de verme reflejado e incluido en la cultura, precisamente al encontrarme de pronto, en ciertos momentos, ahí en donde ya no existo ni resiento el malestar en la cultura, ahí donde aparentemente recobro el goce al que renuncio, ahí donde el plus-de-goce abstracto del Otro parece coincidir con el mío concreto, ahí donde no existo ni siento el malestar inherente a mi existencia.

Fuera del malestar de mi existencia, me confundo con la cultura en la que me alieno. Soy el saber que me posee. Tan sólo así puedo convencerme de que lo poseo. Es un refugio que me protege de las inclemencias de la existencia, un santuario en el que me consuelo de casi todo, y al que Marichuy no puede entrar. Es el discurso universitario. Y es indisociable de un sistema capitalista en el que la cultura es del profesor y no de la obrera.

Desde luego que ella también paga la cultura con su malestar, pero no recibe nada a cambio. Somos otros quienes recibimos su parte de cultura y la utilizamos para fines diversos, entre ellos el pago de un psicoanalista para tratar nuestro malestar en la cultura.

Si consideramos únicamente el malestar en la cultura, quizá concluyamos que hay más igualdad entre los seres humanos de la que parece haber a primera vista. El malestar está relativamente bien distribuido. Tanto Marichuy como yo sufrimos lesiones equivalentes, análogas paradójicamente por ser inconmensurables e incomparables entre sí, en las relaciones existenciales que mantenemos cada uno de nosotros con el plus-de-goce. Pero no sucede lo mismo con la plusvalía, con los bienes simbólicos, económicos y culturales. El dinero y la cultura no han estado nunca tan bien repartidos como el malestar en la cultura y en la economía.

Digamos que hay cierta igualdad en la diferencia cuando se trata del plus-de-gozar, pero hay una clara desigualdad sin diferencias cuando se trata del plusvalor. Es por esta razón, y no por haber ignorado el plus-de-goce, que Marx prefirió concentrarse en el cálculo y la denuncia del plusvalor, aun cuando había descubierto el plus-de-gozar, como lo mostramos previamente y como Lacan (1969-1970) terminó por admitirlo. Es por la misma razón que Freud estima que el plus-de-privación de la cultura, y no el plus-de-goce del malestar, es aquello por lo cual nuestra cultura no merece existir.

Lo que no merece existir para Freud es la misma sociedad de clases, el mismo sistema capitalista, que tampoco merece existir para Marx. Tanto Marx como Freud lo condenan hasta descartarlo, pues tanto el uno como el otro están pensando, no en el plus-de-gozar de cada uno, sino en el plus-de-privación de los miserables correlativo del plusvalor de los privilegiados. Esto que piensan Marx y Freud, esto que denuncian, esto es lo que se olvida con mayor frecuencia entre los psicoanalistas.

Finalmente, con el auxilio de Lacan, los psicoanalistas acabamos presentándonos como especialistas en el tratamiento del plus-de-goce. Pero no hay que olvidar que sólo trabajamos para quienes pueden pagar, para quienes han captado la plusvalía que les permite pagar, es decir, no para Marichuy, no para los mayores productores de plusvalor, no para quienes sufren de plus-de-privación. Ellos, los obreros, también deben privarse de nuestro psicoanálisis.

Referencias

Bruno, P. (2010). *Lacan, passeur de Marx*. Paris: Érès.

Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas, volumen XXI* (pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

- MacCannell, D. y MacCannell, J. F. (1993). Violence, Power and Pleasure: A Revisionist Reading of Foucault from the Victim's Perspective. En C. Ramazanoglu (Ed.), *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*. Londres: Routledge.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
- Marx, K. (1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI, 2009.
- Marx, K. (1866). *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI, 2009.
- Marx, K. (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
- Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage. In *Écrits I* (pp. 235-321). Paris: Seuil, 1999.
- Lacan, J. (1955). Le séminaire sur 'La Lettre volée'. In *Écrits I* (pp. 11-61). Paris: Seuil, 1999.
- Lacan, J. (1959-1960). *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
- Lacan, J. (1968-1969). *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006.
- Lacan, J. (1969-1970). *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.
- Miller, J. A. (2003). Lacan et la politique. *Cités*, 4 (16), 105-123.
- Pavón Cuéllar, D. (2009). *Marxisme lacanien*. Paris: Psychophores.
- Pavón Cuéllar, D. (2010). *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*. Londres: Karnac.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014a). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México D.F.: Paradiso.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014b). Consumismo y malestar: una aproximación lacaniana. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* 4(1), 29-38.
- Pavón-Cuéllar, D. (2016). La violencia en el capitalismo: entre lucha por la vida y paz de los sepulcros. En Pavón-Cuéllar, D., y Lara-Junior, N. (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 35-58). México: Porrúa y UMSNH.
- Pavón-Cuéllar, D. y Lara-Junior, N. (2016). El capital que chorrea sangre y lodo por todos los poros. En Pavón-Cuéllar, D., y Lara-Junior, N. (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de estado: marxismo*

y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo (pp. 1-18). México: Porrúa y UMSNH.

Pavón-Cuéllar, D. (2017). *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology*. Londres: Routledge.

Piketty, T. (2013). *Le Capital au XXIe siècle*. París: Le Seuil.

Tomšič, S. (2015). *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Londres: Verso.

Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

Zupančič, A. (2006). When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. En Justin Clemens and Russel Grigg (eds), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII* (pp. 155–78). Durham, NC: Duke University Press.

Fecha de recepción: 12 de mayo 2018

Fecha de aceptación: 8 de mayo 2019