

Risa y capitalismo*

Riso e capitalismo

Laughter and capitalism

Samo Tomšič

Universidad Humboldt de Berlín (Alemania)

Resumen. El presente trabajo hace una homología entre la estructura de la economía política de Marx y la estructura del chiste en Freud. En un segundo momento se centra en aquello que hay en común en esa homología: el humor. Después de aislar al chiste como un elemento común en esta homología, se muestra la diferencia entre el humor en el discurso capitalista y el humor en psicoanálisis. Se muestra así mismo, cómo la risa del capitalista es un punto central que muestra el punto sintomático en el capitalismo: el lugar donde se articula la creación del valor de las mercancías y el ocultamiento por medio de la ideología. Finalmente, a través de la figura de la santidad en Lacan o del chiste absurdo en Freud como salidas o interrupciones al discurso capitalista.

Palabras clave: Lacan, Marx, Freud, economía política, chiste, homología, psicoanálisis, marxismo, discurso capitalista

Resumo. O presente trabalho faz uma homologia entre a estrutura da economia política de Marx e a estrutura do chiste de Freud. Em um segundo momento, enfoca o que há em comum nessa homologia: o humor. Depois de isolar o chiste como um elemento comum nessa homologia, é mostrada a diferença entre humor no discurso capitalista e humor na psicanálise. Ele também mostra como o riso do capitalista é um ponto central que mostra o ponto sintomático no capitalismo: o lugar onde a criação do valor das mercadorias e ocultação através da ideologia é articulada. Finalmente, apresenta através da figura da santidade em Lacan ou do absurdo do chiste em Freud as saídas ou interrupções do discurso capitalista.

Palavras-chave: Lacan, Marx, Freud, economia política, piada, homologia, psicanálise, marxismo, discurso capitalista

Abstract. This work establishes an homology between the structure of political economy in Marx and the structure of jokes in Freud. In a second movement, it underlines what they have in common this homology between those structures: humor. After isolate the joke as the common element in this homology, it shows the difference between humor in capitalist's discourse and humor in psychoanalysis. It also shows how the laughter of the capitalist

* Traducción del inglés al español a cargo de Carlos Gómez Camarena y Edgar M. Juárez Salazar.

is exactly the symptomatic point of capitalism: the place where it is possible to articulate the origin of commodities value and the concealment of this conflict by means of ideology. Finally, through the figure of the saint in Lacan or the absurd joke in Freud, this work shows some interruptions or alternatives to capitalist discourse.

Keywords: Lacan, Marx, Freud, political economy, jokes, homology, pschoanalysis, marxism, capitalist discourse

En tiempos de crisis el interés por el pensamiento económico marxista se encuentra nuevamente en el corazón de los debates económico-políticos internacionales. Hace únicamente una década distintas voces afirmaban que el intento de pensar el sistema económico capitalista a través de Marx no bastaba para explicar las sociedades financieras tecno-capitalistas. Sin embargo Marx ha hecho un triunfal retorno desde la historia de la filosofía política. En un mismo movimiento otra vieja alianza que había desaparecido de las agendas políticas, el freudomarxismo, ha resurgido a través de una reformulación lacaniana. Marx y Freud, la crítica de economía política y el psicoanálisis –incluso podríamos escribir la crítica a la economía libidinal–, no son ya concebidas como algo que pertenece a nuestra “herencia cultural”, la cual no debería tomarse demasiado en serio. En lugar de ello, se ha reanudado su rol de una voz crítica y radical que dirige su principal pregunta, con toda su necesidad y complejidad, sobre cómo romper con las estructuras capitalistas.

En el establecimiento oficial del seminario *De un Otro al otro* (Lacan, 2006), el cual contiene la contribución más importante a la crítica de la economía política, fue publicada en francés en 2006, únicamente un año antes del estallido otra de las crisis más fundamentales del capitalismo. El seminario en cuestión también fue un seminario en medio de una crisis: tuvo lugar en el periodo turbulento del 68’, poco después de las protestas estudiantiles y obreras, momento que alcanzó su clímax en el conocido mayo francés del 68. No obstante, seminario de Lacan trata de algo más allá que la confrontación de los acontecimientos de su tiempo. También aborda de manera más amplia la reorientación del proyecto crítico conocido bajo el nombre de “retorno a Freud”. Si bien esta reorientación se remonta a la época de la “excomunió” de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API), en esta ocasión Marx toma el lugar estratégico que tuvo Ferdinand de Saussure y, en consecuencia, Lacan privilegiará la implicación política de la teoría del significante sobre el valor epistemológico de la lingüística estructural. Dicho de otra manera, la teoría del valor se homologó a la teoría del significante y, de esta manera, las complejidades de la producción discursiva¹ devinieron la principal preocupación en el pensamiento lacaniano.

¹ En su doble aspecto: incluyendo la producción de la subjetividad y la producción de goce.

A pesar de las reservas que tenía Lacan hacia los slogans revolucionarios y los objetivos proclamados por la alianza estudiantil-obrera, Lacan tomó partido por el movimiento a través de determinar los orígenes de la oposición estructural a la rebelión social. La teoría de los discursos, desarrollada a partir de las consecuencias del mayo del 68', podría ser leída tanto como una teoría de la crisis como una teoría de la revolución. Su punto crucial radica en la relación entre estructura e inestabilidad. Lacan se esfuerza por pensar las consecuencias reales de la lógica discursiva al examinar las contradicciones, la dinámica y las imposibilidades inherentes al orden estructural. Y es desde esta perspectiva que debe leerse su famosa respuesta a los estudiantes y su crítica al estructuralismo: "...porque si hay algo que demuestran los acontecimientos de mayo es precisamente la bajada de las estructuras a la calle"². Aquello de "la bajada de las estructuras a la calle" vincula el espacio de las relaciones discursivas con el sitio de acción política, el cual –de acuerdo con los manifestantes del 68'– escapa al determinismo de las leyes estructurales. La formulación de Lacan, por otro lado, afirma que los acontecimientos –sean ellos sociales, subjetivos, políticos o traumáticos– son realizaciones de la estructura; ellos son sobre todo, acontecimientos *lógicos*, una aserción que no sugiere simplemente que están sobredeterminados por un conjunto de relaciones rígidas. Lacan se opuso persistentemente a la dicotomía entre acontecimiento y estructura ya que esa oposición depende de una concepción demasiado simplificada de ambos términos, esto es, un doble malentendido. Así como la estructura no es un conjunto de relaciones necesarias invariables y estables, el acontecimiento no es un puro y místico "afuera" –el cual intervendría por fuera de lo programado para realizar una transformación repentina. Para el psicoanálisis hay una especie de acontecimiento que está relacionado con las estructuras como tales y que uno puede tematizar la emergencia de los acontecimientos solamente a través de vincular conceptualmente la estructura con la inestabilidad. De esta manera la teoría de los discursos en Lacan empuja al estructuralismo hacia la lógica de la inestabilidad, la cual es llamada a veces crisis, revolución o acontecimiento. Lo importante aquí es que todos estos casos necesitan una noción más sofisticada y crítica de la estructura. Por consecuencia, esta reorientación produce una reinvencción fundamental del estructuralismo, lo que ahora se comenzará a designar como ciencia de lo real,³ una ciencia cuyo objeto epistemológico privilegiado es justamente la inestabilidad.

² Intervención de Lacan después de la conferencia de Michel Foucault (Foucault, 1998, p. 71).

³ En el caso concreto de la enseñanza de Lacan, una ciencia de lo real estructural. Véase por ejemplo, las siguientes afirmaciones: "La estructura es entonces real, lo que se determina generalmente por convergencia hacia una imposibilidad. Por eso real". Más aún: "Digamos que al comienzo no vale la pena hablar más que de lo real donde el discurso mismo tiene consecuencias. Llámelo estructuralismo o no. Se trata de lo que la última vez denominé la condición de lo serio" (Lacan, 2006, p. 29).

En este marco, Lacan introdujo y desplegó su controversial tesis a propósito de que hay una homología de gran alcance entre la deducción de la plusvalía de Marx y el intento de Freud de teorizar la producción del goce. La producción del valor en los aparatos sociales y la producción del goce en el aparato psíquico siguen la misma lógica y, eventualmente, dependen de la misma estructura discursiva. Este movimiento confrontó el “retorno a Freud” de Lacan en medio de la crisis capitalista y, en un callejón sin salida más general, aquello con lo que Freud mismo ya se había topado en su trabajo teórico y clínico: la producción de goce en el telón de fondo del conflicto psíquico, una tensión entre las demandas opuestas o instancias heterogéneas en el aparato psíquico. Uno de los más grandes méritos de Freud consistió en el hecho de no concebir más el goce como un insignificante efecto colateral de la satisfacción, el cual señalaría una disminución de la tensión corporal al momento de la satisfacción de una necesidad, un deseo o una pulsión tuviera lugar. En lugar de ello, Freud reconoció al goce como un producto que emergía directamente del incremento de la tensión. Uno solo necesita consultar los escritos de metapsicológicos de Freud –por ejemplo *La represión, Pulsión y destinos de pulsión, Más allá del principio del placer*) para estar al tanto de que Freud asociaba la producción del goce con un aumento en la tensión. Entre más demande satisfacción la tendencia inconsciente, más trabaja el aparato psíquico en crear las condiciones para la satisfacción. Sin embargo, esta satisfacción no tiene lugar al final de este proceso –está inscrita en el proceso mismo. La tendencia inconsciente demanda constantemente satisfacción y, en consecuencia, más trabajo psíquico. Ya desde los escritos tempranos de Freud, como *La interpretación de los sueños* o *El chiste y su relación con lo inconsciente* aparece la idea de que el trabajo inconsciente realiza una tarea sin fin de satisfacer una demanda insaciable. No es una sorpresa entonces que en momento dado Lacan haya descrito al inconsciente con la expresión “el trabajador ideal”, un trabajador que no “piensa, juzga o calcula” (Lacan, 2001, p. 544). No obstante, emergen algunas complicaciones en esta fábrica aparentemente automática que es el inconsciente.

Para el psicoanálisis la economía libidinal nunca sigue el modelo de una máquina. Más bien, siempre se articula como un callejón sin salida (por ejemplo, la represión), así que la fuente del goce debe ser buscada precisamente ahí. Ya en Freud este punto muerto debe ser contextualizado tanto política como epistemológicamente: esto llevó al “proyecto científico” del psicoanálisis a convertirse en su objeto privilegiado, también echó luces sobre los mecanismos sobre los cuales se apoyan los modos sociales de producción. No es exagerado afirmar que *Das Ubehangen im Kapitalismus* –El malestar en el capitalismo– podría ser un título más apropiado para *Das Ubehangen in der Kultur* –El malestar en la cultura– ya que uno no puede fácilmente ignorar que Freud nunca habla de una cultura abstracta, sino precisamente de las sociedades industriales cuyas características son el consumismo insaciable, la intensificación de la explotación y las ruptu-

ras recurrentes, así como las depresiones económicas y las guerras. El nexo entre la problemática política y epistemológica que acompaña a la teoría freudiana sugiere que el capitalismo es uno de los problemas cruciales para el psicoanálisis y que la práctica clínica constantemente se confronta con patologías que uno podría llamar el modo capitalista de goce. Lacan puso de manifiesto este punto en la siguiente observación: “Cuanto más santos seamos, más nos reiremos: es mi principio; es incluso la salida del discurso capitalista –lo cual, si solo es para algunos, no constituirá ningún progreso–” (Lacan, 2001, p. 546).

La relación entre psicoanálisis y capitalismo no podría ser mejor situada de una manera tan abiertamente antagónica. El psicoanálisis es el *envers* [reverso/anverso] del discurso capitalista, su otra cara conflictiva y su inversión –lo que implica su borde interno y el punto en el cual el capitalismo puede ser desestabilizado, saboteado e invertido. Esto no significa por supuesto que el psicoanálisis se localiza por fuera del capitalismo o que posea un saber positivo sobre cómo romper con sus formas de dominación. Sin embargo, si sugiere que el imperativo del psicoanálisis, tal como fue inventado por Freud y reinventado por Lacan, consiste en no acobardarse ante una directa confrontación con el capitalismo y continuar la línea abierta precisamente por Marx a través de su crítica a la economía política: desestabilizar las apariencias que sostienen el modo capitalista de producción y marcar el punto desde el cual es posible vislumbrar el lazo social capitalista en su irreductible contradicción. En palabras de Lacan: “Sin duda el trabajador es el lugar sagrado de este elemento conflictivo que es la verdad del sistema” (Lacan, 2006, p. 36). Para movilizar este elemento conflictivo –digamos el sujeto que tanto Marx como Freud encontraron en el trabajo social productivo y en el trabajo inconsciente– *contra* las estrategias capitalistas de explotación existe un esfuerzo compartido por el psicoanálisis y la crítica de la economía política, por lo cual ningún psicoanalista puede ser indiferente a la cuestión: ¿cómo puede advenir una salida *para todos* del discurso capitalista?

Este *para todos* es en verdad crucial ya que demanda que el psicoanálisis *fuerc*e la juntura de lo singular con lo universal más que mantenerse en la aparente autonomía y autosuficiencia de la experiencia clínica. La imposibilidad de la profesión del psicoanalista, de la cual Freud habló, parece redoblar e intensificarse cuando se confronta con esta difícil tarea política.⁴ Por otro lado, la observación de Lacan contiene un momento muy desalentador para todos los demás: no hay tal cosa como una solución fácil, una salida del capitalismo para uno, para algunos o para muchos. Afirmar lo contrario significaría volver a caer en la extremadamente pro-

⁴ “Detengámonos un momento para asegurar al analista nuestra simpatía sincera por tener que cumplir él con tan difíciles requisitos en el ejercicio de su actividad. Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones ‘imposibles’ en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar” (Freud, 1937, p. 249).

blemática dicotomía dentro-fuera y, en consecuencia, identificar la salida con una metaposición. Esto sería equivalente a una más problemática fetichización en la cual el psicoanálisis, por ejemplo, sería ese “gran afuera” del la lógica del capital, un pequeño oasis de la autenticidad dentro del vasto desierto capitalista. La postura crítica de Lacan es muy clara: los psicoanalistas deben abstenerse de convertirse en autosuficientes, absorberse en sí mismos y centrarse en ellos, para ello hay precisamente cuestiones clave que suprimen el carácter radical y crítico de su disciplina y la integran en la lógica del sistema del discurso social dominante. Un caso de este tipo de asimilación muy conocido, la Asociación Psicoanalítica Internacional, la cual Lacan llamó de manera burlesca la “sociedad de asistencia mutua contra el discurso analítico” (Lacan, 2001, p. 545). La institución creada por Freud para ser el guardián oficial de su invención epistémica se convirtió rápidamente en una institucionalización de la resistencia contra las ideas más revolucionarias del psicoanálisis.

Para buscar una salida al discurso capitalista, el oficio del psicoanálisis forma parte desde sus orígenes de un contexto más amplio que la supuesta intimidad de su consultorio. En la aparente separación de las estructuras sociales, estas últimas están en juego de manera más efectiva. Ellas re-emergen en el discurso del paciente, así como en la estructura de su economía libidinal. El capitalismo está inscrito en el aparato psíquico, esta fue una idea de Freud, cuando él encontró que la mejor metáfora para el deseo inconsciente no es otra que la del capitalista, queriendo decir que el psicoanálisis comienza con una idea política y crítica fundamental basada en el rechazo a la oposición “consciente-inconsciente” o “privado-social”. Lo inconsciente no es un archivo o una reserva de representaciones confusas o recuerdos olvidados; se trata de un sitio de producción discursiva. Por ello, lo más importante de lo inconsciente no es el “contenido explícito” de la memoria o los significantes, sino *lo que ocurre* con ellos, los procedimientos mediante los cuales se manipula el material y sobre los cuales es posible acercarse de manera lógica. Freud dividió esta lógica en dos operaciones simbólicas –condensación y desplazamiento– para las cuales Lacan les asignó una traducción lingüística: metáfora y metonimia. Pero para Freud los procesos inconscientes eran una *forma específica de trabajo*. Operaciones como la condensación o el desplazamiento no son simplemente automatismos; ellas demandan un sujeto que trabaje, el cual en este régimen conoce únicamente una forma: la fuerza de trabajo. Por lo tanto, hablar de trabajo inconsciente está lejos de ser inocente. Freud se refiere a la misma realidad económica y al mismo aparato conceptual que Marx.

Es así que la importante intuición freudiana sería que el inconsciente no es un espacio de pensamiento neutral o trascendente: sus mecanismos y su forma correspondiente de goce depende de la misma estructura que el modo social de producción. Lacan llamó a esta estructura predominante el discurso del amo, un discurso que primero identificó a la lógica del signifi-

cante, la cual se reduce a la famosa definición “el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”. A estos tres elementos Lacan le añadió posteriormente el objeto-plusvalía, el objeto *a*. Sin embargo, lo que aplica para el discurso del amo también debe establecerse para el inconsciente. Se trataría del discurso más viejo, aunque no funcione de la misma manera en distintos contextos históricos –sociedades esclavistas, feudalismo o capitalismo. ¿Por qué ocurre así? Porque los cuatro elementos (significante amo, S₁; saber, S₂; Sujeto, \$; y plus-de-goce, *a*) conocen diferentes “personificaciones” (tal como Marx lo llamaría) in distintos modos de producción. Este punto puede leerse junto a la observación hecha en el *Manifiesto comunista* donde se afirma que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 1848. p. 30) –y no de la lucha de clases. Marx y Engels fueron lo suficientemente cautelosos para no hacer de la lucha de clases una invariante transhistórica, la cual podría simplemente tomar distintas materializaciones en diferentes épocas históricas. Incluso llegan a escribir que el capitalismo resuelve las luchas de clases previas y las reemplaza con la lucha capitalista entre dos clases sociales: la burguesía y el proletariado. El capitalismo “simplifica” la lucha de clases al convertir la no-relación que permite hacer visible una sociedad en dos campos que se oponen, mientras que en las sociedades pasadas estos conflictos eran múltiples. Una vez más, esto no implica que el capitalismo haya revelado la verdadera esencia de las luchas pasadas, sino que produjo algo enteramente diferente de las desigualdades sociales existentes e introdujo nuevos modos y estrategias de explotación, las cuales a su vez introdujeron nuevas estructuras sociales y así.

Una vez más, tanto la lucha de clases como el discurso del amo resultan ser conceptos vacíos si se les separa de su materialidad social. Ellos no designan un tipo de esencia ahistórica de la historia ni una entidad positiva; ellos representan al inconsciente, a la contradicción o la inestabilidad que atraviesa cada histórico modo de producción concreto pero que, a su vez, también pueden ser transformados con el modo de producción.⁵ El señor feudan no puede ser comparado con el capitalista moderno, incluso si puede ser asociado con la misma articulación discursiva o con la misma tendencia insaciable a la explotación, etcétera. La lucha de clases designa en Marx y en Engels tanto la estructura del vínculo social así como la distorsión de esta estructura. En otras palabras, la lucha de clases es un concepto vacío *precisamente porque* designa la inestabilidad estructural, incluso la inestabilidad *como* estructura, rechazando de esta manera la lectura esencialista que afirma que las estructuras son ordenes estables o formas cerradas. De manera homóloga, la noción lacaniana del discurso del amo concibe también la inestabilidad en las relaciones de dominación y

⁵ En última instancia, el término “modo de producción” de Marx es homólogo a la noción lacaniana de “discurso”. Pero el “modo de producción” sin especificación (“esclavista”, “feudal”, “capitalista”, etcétera) claramente no indica nada.

no como un amo eterno, el cual permanecería idéntico a través de la historia. Uno podría entonces reformular a Marx y Engels diciendo que toda la historia es la historia de los discursos del amo. En la traducción lacaniana de la problemática clásica de Marx, el discurso del amo debería tomarse como una fórmula de la no-existencia en lugar de la existencia –es decir, como la no existencia de la relación social como un fondo en el cual otros vínculos sociales se vuelven posibles (como el discurso de la histeria, el cual Lacan asocia a varias revoluciones políticas; el discurso de la universidad, el cual está ligado a la ciencia moderna; o, finalmente, al discurso analítico, el cual concierne al psicoanálisis pero que no se limita únicamente a este marco)⁶.

Regresando a la cita de *Televisión*, nos podemos preguntar de qué trata o quién es el enigmático santo al que Lacan asocia con la salida del discurso capitalista. Consideremos entonces las líneas que preceden al pasaje citado (Lacan, 2001, pp. 545-546).⁷

Un santo, para hacerme entender, no hace caridad. Más bien se pone a hacer de desecho: descarida [desechorida]. Y ello para realizar lo que la estructura impone, a saber, permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de su deseo. Es por la abyección de esa causa, en efecto, por lo que el sujeto en cuestión tiene una oportunidad de localizarse al menos en la estructura. Para el santo, la cosa no es divertida.

La tarea del analista consiste en “realizar lo que la estructura impone”. Pero esta realización de la estructura también implica su desestabilización a través de detectar y circunscribir su imposibilidad interna, su contradicción y su revelación. Al hacer esto, el analista permite al sujeto estar advertido de su posición en un régimen de producción dado, es decir, que el sujeto está constituido como una pura escisión o en el caso del capitalismo como una mercancía –fuerza de trabajo– (Milner, 2012: 90). Marx ya había mostrado que la fuerza de trabajo está marcada por la inconsistencia ya que es una mercancía entre otras y a su vez la única mercancía que puede producir a las demás. Respecto a esto, Marx asumió la misma posición hacia el proletariado que Freud tuvo hacia sus pacientes neuróticos: él era su analista, en el sentido en que él *disolvió* (este es el sentido del término *análisis*) las distintas capas de apariencias y fetichizaciones para alcanzar un punto dónde la estructura está realizada en nada menos que la inconsistencia del sujeto. En la fuerza del trabajo las contradicciones del universo de la mercancía están anudadas entre ellas –este es de

⁶ Para la deducción y la elaboración de los cuatro discursos, ver Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 1991).

⁷ La traducción está modificada, mientras se tradujo “descarida” como si fuera una conjugación del verbo “descaridar” (sustraer o deshacer un acto de caridad), pero el neologismo también incluye otro equívoco homofónico en francés [déchet, décharite] con “desecho”, esto es, el verbo creado es una mezcla entre desechar en el mismo acto de caridad (N. de los T.).

hecho el punto crítico de teoría del valor de Marx. Regresaremos sobre esta cuestión.

La realización de los imperativos estructurales requiere transferencia, en la cual el analista asume la posición de la causa del deseo del analizante y, a través de ella, estabiliza la relación libidinal que sostiene la economía analítica. Es aquí donde un cierto desplazamiento está en juego ya que la situación analítica alcanza algo que de otra manera permanecería desconocida para el sujeto: ella crea las condiciones en las cuales el sujeto puede abiertamente confrontar su propio estatus en una realidad social más amplia: “una oportunidad de localizarse al menos en la estructura”. Por esta razón el psicoanálisis no apunta a la caridad (*caritas*), por ejemplo al crea las condiciones en las cuales el sujeto podría ser reintegrado a una realidad social establecida. La caridad es una forma de amor en el cual no se problematiza seriamente el régimen que crea las condiciones que requieren de la propia caridad. Esto es lo que Lacan llama “desechividad” [trashitas/décharité] lo que contiene una tendencia más contestataria, que apunta a subvertir el régimen de dominación al repetir las contradicciones desde dentro de la situación analítica. Pero la tarea analítica debe consistir en más que una mera repetición de los atolladeros existentes, ella necesita prevenir que el desarrollo de la transferencia devenga en otro tipo de “relación amorosa” (*caritas*) y, en lugar de ello, orientar al sujeto hacia un punto en el que el acto transforme un modo de gozar ya establecido. Al dirigirse en esa dirección, la transformación implica trabajar en una forma de resistencia contra el capitalismo.

Lacan nombró de distintas maneras el objetivo del análisis –pase, atravesamiento del fantasma, identificación con el síntoma–, todos esos nombres señalaban el mismo cambio en la estructura: la transformación del sujeto (el pase), desfetichización (atravesamiento del fantasma) y la organización estructural de la contradicción (identificación con el síntoma). En todos estos casos la realización de aquello que la estructura impone (el capitalista) ampliará la brecha que permite al sujeto mercantilizado ser transformado en un “santo-desecho”⁸, la contraparte de una mercancía. Un aspecto subversivo de la *desechividad*, la transferencia, consiste en rechazar el único amor que el capitalismo cultiva para sus sujetos empobrecidos (*caritas*). Por supuesto, al practicar la *desechividad*, el psicoanálisis se arriesga a reforzar esta dependencia del analizante con el analista, por lo cual Lacan no deja de repetir que el analista nunca debe identificarse con el objeto de la transferencia. El riesgo de la transferencia reside en la fetichización del analista por parte del analizante, es decir, colocar al analista como el “sujeto supuesto saber” para utilizar la formulación lacaniana. Al identificarse con esta figura, el analista podría de hecho terminar en una auto-fetichización, transformando al psicoanálisis una nueva forma de dominación capitalista. El analista es solamente un objeto de amor pro-

⁸ El autor continua jugando con el neologismo de Lacan entre santo y desecho (saint-trash): “El santo es el desecho del goce” (Lacan, 2001, p. 546), (N. de los T.).

visional que al final del análisis coincidirá inevitablemente con la disolución de la transferencia.

Entonces, el psicoanálisis debe prever la confrontación del sujeto con el capitalismo y esforzarse por traer al analizante al punto en donde el síntoma aparentemente privado puede ser reconocido como una manifestación concreta de un marco económico más general. No hay sufrimiento privado, la cura en un sentido más concreto implica la cura del capitalismo. Esto podría ser la diferencia más básica entre el psicoanálisis y otras profesiones. Tanto la psiquiatría, la psicología, como la psicoterapia, todas ellas, están involucradas con la práctica de la *caritas* y por ello mistifican la posición actual del sujeto en la estructura.

La asociación de la risa con la salida del capitalismo es otra forma de momento surrealista en el pasaje citado de *Televisión*. La risa como un arma contra el capitalismo parece sugerir que el capitalismo está estructurado como un chiste, imaginar la universalización de la risa –“cuanto más santos seamos, más nos reiremos”– podría implicar la caída del capitalismo. ¿Debería el psicoanálisis enseñarnos cómo reírnos del capitalismo? Gran parte de la efectividad del capitalismo tiene que ver seguramente con el hecho de que es más exitoso en causar angustia que risa. Cuando Nietzsche escribió que todos los dioses habían muerto de risa justo en el momento en que uno de ellos afirmaba que Él era el único, ¿este mismo destino le llegará al Capital una vez que todos no burlemos a carcajadas de sus defensores –aquellos que no dejan de repetir que vivimos en el mejor de los mundos posibles o que debemos apretarnos el cinturón ya que vivimos por encima de nuestras posibilidades–? “Cuanto más santos seamos, más nos reiremos” implica evidentemente “entre más ‘abjectos’, más politizado”, se trata de una política efectuada por una suerte de humor diferente que el que propone la clase capitalista. Pero la risa del santo no es la única risa de la que Lacan habló. Es la inversión de la risa del capitalista, con la cual Lacan se topó en *El Capital* de Marx (1867):

Marx introduce esta plusvalía (...) después de un tiempo en el que asume un aire de bonhomía, en que deja la palabra al interesado, es decir, al capitalista (...) Marx concede todo el tiempo para que esta defensa, que no parece más que el discurso más honesto, se explaye, y entonces señala que este personaje fantasmal con el que se enfrenta, el capitalista, ríe. Desde entonces me pareció que esta risa se refería propiamente al descubrimiento al que procede Marx en ese de lo relativo a la esencia de la plusvalía. (...) En suma, tanto ahí como en otra parte, ahí, es decir, en la función radical escondida en la relación de la producción con el trabajo, como también en otra parte, en otra relación, más profunda, a la que intento conducirlos a partir del plus-de-gozar, hay algo así como un *gag* profundo que obedece, hablando con propiedad, a esa juntura donde hemos de hundir nuestra cuña cuando se trata de relaciones que juegan en la expe-

riencia del inconsciente, entendido en su función más general. (pp. 58-59)

El capitalista secuestra la risa al imponer su propia idea del humor. El pasaje de Marx mencionado por Lacan se encuentra en la sección de la producción absoluta de la plusvalía, en el capítulo sobre el trabajo y su valor. Es ahí donde Marx despliega de manera más clara una rectificación de la teoría del valor del trabajo en términos de economía política, una rectificación que desplaza el acento de frase simplista que afirma que “el trabajo es la fuente del valor” a una formulación que asocia la fuente del valor del trabajo en las contradicciones de la forma de la mercancía (Marx, 1867):

En rigor, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el vendedor de cualquier otra mercancía, *realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*. No puede conservar el uno sin ceder el otro. El valor de uso de la fuerza de trabajo, el *trabajo* mismo, le pertenece tan poco a su vendedor como al comerciante en aceites el valor de uso del aceite vendido. El poseedor del dinero ha pagado el *valor de una jornada* de fuerza de trabajo; le pertenece, por consiguiente, *su uso durante la jornada, el trabajo de una jornada*. La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en el perjuicio del vendedor.

Nuestro capitalista había previsto este caso, que lo hace reír. Por eso el obrero encuentra en el taller no sólo los medios de producción necesarios para un proceso laboral de 6 horas, sino para uno de doce. (...) El artilugio, finalmente, ha dado resultado. El *dinero* se ha transformado en *capital*.

Se han contemplado todas las condiciones del problema y en modo alguno han sido infringidas las leyes del intercambio de mercancías. Se han intercambiado un equivalente por otro. El capitalista, en cuanto comprador, pagó todas las mercancías a su valor: el algodón, la masa de husos, la fuerza de trabajo. Hizo, entonces, lo que hacen todos los demás compradores de mercancías. Consumió el valor de uso de las mismas. (pp. 234-235)

Lo que el capitalista explota no es simplemente el trabajo, sino un elemento estructural muy específico: la brecha mínima entre el valor de uso y el valor de cambio. Él moviliza la dimensión alienante de la forma de la mercancía y convierte esta alienación en la fuente de valor privilegiada. Mediante esta operación, él implementa de manera exitosa la fuerza de trabajo como una versión mercantilizada del sujeto. No obstante, la forma

de la mercancía es claramente sólo una de las formas de la alienación. Una alienación mucho más fundamental se encuentra en el trabajo. Se trata, de manera más precisa, lo que la traducción al inglés de lo que Marx llama alienación [*alienation*], que en alemán se dice *Entäußerung*, es decir, externalización. Al escoger esta noción, Marx repite literalmente aquello que Hegel ya había escrito en *La fenomenología del espíritu* cuando clasificó al trabajo y al habla dentro de los procesos constitutivos de alienación, procesos que no son únicamente una causa de la alienación sino que simplemente son la alienación en acción. Sin embargo, el capitalismo es el primer modo de producción en la historia que organiza rigurosamente la creación del valor alrededor de este rasgo alienante del trabajo y del habla. En otras palabras: del discurso⁹.

La importancia crítica de la teoría del valor del trabajo que Marx apropió de sus predecesores en economía política (Adam Smith y David Ricardo) consiste en subrayar lo que los economistas clásicos no pudieron entender. Para ellos, la teoría del valor del trabajo consistió en situar al trabajo como el origen del trabajo, muy cerca del interés propio (lo que Freud llamó “narcisismo humano”). No obstante, Marx se dio cuenta muy pronto de las insuficiencias y las mistificaciones de este acercamiento tan simple. Para él la fuente del valor no es el trabajo sino la *explotación* (entre otras formas de trabajo), más fundamentalmente la *explotación de la alienación* lo que marca inevitablemente todas las formas de actividad humana. Y uno no debería olvidar que en este proceso productivo, la *mistificación de la explotación* (lo que Marx llama fetichismo) juega un papel que es tan importante como la explotación. No hay explotación sin una mistificación ideológica, la cual se esfuerza por hacer la explotación socialmente invisible. De esta manera, muchos de los lectores de Marx han concluido, erróneamente, que Marx únicamente reescribió a Adam Smith al agregar algo de drama, lo que es falso. En lugar de eso, Marx proveyó las condiciones epistémicas para permitir visualizar –detrás de la explotación concreta de los hombres, mujeres y niños– una explotación más fundamental de las contradicciones estructurales. A través de esta maniobra, Marx también logró aislar una forma de subjetividad completamente diferente. A diferencia del sujeto no alienado y abstracto del interés privado de la economía política clásica, el sujeto de la alienación y la explotación no es el sujeto psicológico o patológico (narcisista), ningún sujeto puede poseer un saber positivo de su interés privado y de las leyes del mercado. La economía política se sigue centrando en la conciencia y la cognición. En contraposición, el sujeto descubierto por la crítica de la economía política es no-psicológico, no-individual y es un “abyecto” del saber¹⁰. Se trata de un su-

⁹ O como ha afirmado recientemente Alenka Zupancič, el capitalismo es el primer modo de producción que ha transformado la inexistencia de la relación social –la no-relación social– en una fuente privilegiada de ganancia. Véase Zupancič (2015).

¹⁰ El término que utiliza el autor es “abject” que es homófono en inglés (object, abject). El juego de palabras entonces es entre objeto y abyecto. La teoría del objeto *a* como abyec-

jeto de la verdad, al cual Marx se dirigía al introducir nociones y procesos como la alienación, la explotación, la contradicción y la lucha de clases como esfuerzos para poder hacer pensable económicamente una teoría científica del valor.

Regresemos al pasaje de *El capital* de Marx para dar un paso más. Marx continua desarrollando la problemática de la alienación de la manera siguiente (1867):

Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso labora, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a “trabajar” cual si tuviera dentro del cuerpo el amor. (p. 236).

Marx expone abiertamente los dos niveles de la alienación –el constitutivo y el constituido– al afirmar que lo que el capitalismo hace es incorporar el trabajo vivo en una cosa sin vida. Debemos recordar que esta incorporación (la que de hecho es una mortificación) no está dirigida únicamente a la producción de mercancías sino que por encima de todo se enfoca en la transformación del trabajo vivo en fuerza de trabajo, esto es, en una mercancía medible y calculable –la cual a pesar de todo su valor añadido en el intercambio asume un estatus excepcional en el universo capitalista. Mientras que el trabajo vivo ha sido interpretado de forma vitalista, uno no debería sin embargo considerar que la expresión de Marx no prevé un tipo de sustancia positiva que no estuviese alienada, sino que es precisamente este aspecto del trabajo lo que produce la alienación constitutiva –de acuerdo con Hegel. En lugar de “trabajo vivo” uno bien podría escribir “alienación viva”, es decir, una alienación que no ha sido todavía asumida en la envoltura formal de la forma de la mercancía. El predicado “vivo” es engañoso porque sugiere un horizonte vital más allá de la alienación, un estado en el cual el trabajo podría ser liberado de la alienación. Pero la alienación es sobretodo descentralización y externalización. Esto no tiene necesariamente una connotación negativa o trágica del “drama subjetivo” –algo que las lecturas vitalistas han denunciado de manera persistente. La alienación debe transformarse de tragedia en comedia, tal como Marx, Freud o Lacan lo han argumentado más o menos explícitamente. Sólo a través de esta transformación puede algo como la movilización polí-

ción –desecho, residuo– en la cultura, con resonancias en George Bataille, se encuentra en las conferencias publicadas en el libro titulado *Mi enseñanza* (Lacan, 2005, pp. 87, 93, 131, 133 y 142). La formulación “la civilización es el desecho, *cloaca maxima*” o la frase “Los desechos vienen quizá del interior, pero la característica del hombre es que no sabe qué hacer con sus desechos” se encuentra en la conferencia que ofrece el 2 de diciembre de 1975 en el *Massachusetts Institute of Technology* –con obvia resonancia al comentario que supuestamente le hace Freud a Jung al llegar a Estados Unidos: “no saben que les traemos la peste”, véase Lacan (1975), (N. de los T.).

tica de la negatividad subjetivada realizarse y la lucha de clases actualizarse en forma de una confrontación entre dos clases. Por negatividad subjetivada entendemos una subjetividad sin predicados y/o sin una serie de características imaginarias como “raza”, “género”, “nacionalidad”, etcétera, todas las cuales son una forma de alienación constituida. Podemos observar que hoy, más que nunca, que la lucha de clases es vista como una “calle de un sólo sentido” o incluso “lucha de clases desde arriba” como se le ha llegado a llamar.

Cuando habla de la risa del capitalista, Lacan sugiere que nadie había considerado seriamente que la estructura del chiste podría revelar algo acerca de la efectividad y del alcance del capitalismo. No es exactamente que esto no estuviera presente ya en Freud, ya que podemos encontrar en su libro sobre el chiste una gran cantidad de comparaciones económicas. En efecto, el tema central de la discusión del libro de Freud no es otra cosa que el *Lustgewinn*, el plus de goce, el elemento psicoanalítico homólogo a la plusvalía de Marx. He aquí una comparación ejemplar entre el capitalismo y el inconsciente, donde la tendencia económica al ahorro re-emerge en la psicogénesis de los chistes:

Podemos permitirnos comparar la economía psíquica con una empresa comercial. En esta, mientras el giro de negocios es exiguo, sin duda interesa que en total se gaste poco y los gastos de administración se restrinjan al máximo. La rentabilidad [*Sparsamkeit*] depende todavía del nivel absoluto del gasto. Luego, ya crecida la empresa, cede la significatividad de los gastos de administración; ya no interesa el nivel que alcance el monto del gasto con tal que el giro y las utilidades puedan aumentarse lo bastante. Ocuparse de refrenar el gasto de administrarla sería ocuparse de nimiedades, y aun una directa pérdida. Pero importaría un error suponer que, dada la magnitud absoluta del gasto, ya no queda espacio para la tendencia al ahorro [*Spartendenz*]. Ahora la mentalidad ahorrativa del dueño se volcará a los detalles y se sentirá satisfecha si puede proveer con costas menores [*Ersparung*] a una función que antes las demandaba mayores, por pequeño que pudiera parecer ese ahorro [*Sparsamkeit*] en comparación al nivel total del gasto. De manera por entero semejante, también en nuestra complicada empresa psíquica el ahorro en los detalles sigue siendo una fuente de placer, como sucesos cotidianos nos lo pueden demostrar. (Freud, 1905, p. 49)

El inconsciente realiza recortes en el presupuesto, lo que lleva a Freud a una de las ideas más cercanas a la economía: una vez que el negocio está marchando sin contratiempos y se expande exitosamente, hay una tendencia a economizar reduciendo los costos de empleo. El sistema invierte en la “división del trabajo” en el sentido en que se esfuerza por prevenir su organización política. Todo el sistema económico liberal junto con la fantasía del *homo oeconomicus* y el interés privado está destinado a

implementar un sistema de valores que contrarrestaría las tendencias políticas de los movimientos obreros. Cuando el trabajo es desorganizado, ningún gasto es demasiado alto, pues en cuanto el conflicto entre el capital y el trabajo se externaliza en su producción, empuja a la lucha de clases al ambiente de la realidad social, lo que incrementaría los costos y las pérdidas. De esta manera, lo que Freud llama la “economización sobre los detalles”, de hecho comporta una miríada de estrategias, las cuales reforzarán la interiorización del conflicto capital-trabajo. La interiorización más exitosa es justamente es la relación acreedor-deudor, tal como lo mostró la reinterpretación que hace Marx de la acumulación originaria o primitiva. En esta relación, el endeudamiento del sistema es subcontratado¹¹ por la multitud de sujetos políticos y la implementación social como nuevo “Espíritu Santo”,¹² el lazo social en el cual el sujeto puede participar únicamente bajo la condición de que ella o él asuma la forma de la mercancía.

En otro pasaje, Freud describe la tendencia hacia el ahorro en estos términos: “un ‘ahorro [Ersparung] en gasto de inhibición o de sofocación’ parece ser el secreto del efecto placentero del chiste tendencioso, y pasamos al mecanismo de placer en el chiste inocente” (Freud, 1905, p. 115). El éxito de un chiste, pero también del capitalismo, reside en la minimización de la inversión para inhibir o reprimir las contra-tendencias. Una vez que la resistencia es neutralizada, el mecanismo aparece para que todo marche tranquilamente y que todo el aparato económico pueda explotar las fuentes del placer¹³ sin restricciones. Debemos estar atentos a lo que Freud dice aquí. Él no afirma que la represión social es abolida y que las tendencias inconscientes pueden encontrar una forma desinhibida en la realización de su “potencial creativo”. Más bien señala algo mucho más sofisticado, a saber: que el conflicto inconsciente experimenta una transformación –la economía libidinal no encuentra una resistencia *interna*. Esta neutralización de la resistencia está personificada por la ya mencionada noción del trabajador ideal, la cual representa ahora al trabajo sin el momento de resistencia; el trabajo se fusiona completamente con la producción y voluntariamente ejecuta los imperativos del capital.

El neoliberalismo creó, de hecho, las condiciones para que este tipo de trabajador ideal emergiera en el contexto social: el emprendedor, la figura económica que Freud sitúa al lado del capitalista en *La interpretación de los sueños*.¹⁴ En un escenario donde el trabajador se ha convertido en

¹¹ El autor utiliza un término *outsourcing*, que al traducirse como “subcontratar” pierde la dimensión de “exteriorización”, tan importante en términos topológicos para el tema que está desarrollando (N. de los T.).

¹² Se utiliza el término “Espíritu Santo” [*Holy Spirit*] en referencia a Hegel (N. de los T.).

¹³ Se utiliza el término “enjoyment” y no “jouissance” como en otros pasajes, lo que indica que habla más de disfrute o placer que de goce en términos lacanianos (N. de los T.).

¹⁴ Ver, por ejemplo, *La interpretación de los sueños*. Desarrollamos de manera más detallada esta cuestión en *The Capitalist Unconscious* (Tomšič, 2015). Ver también Wegener (2015). [El autor se refiere al siguiente Pasaje de Freud: “Para decirlo con un símil: Es muy posible que un pensamiento onírico desempeñe para el sueño el papel del *empresario*”].

un pequeño emprendedor, el capitalista no necesita invertir en suprimir los movimientos sociales conflictivos o la organización del trabajo. Esto ya no es necesario porque el gasto ha sido exitosamente delegado a los sujetos que laboran: su tarea más importante es trabajar en ellos mismos, imponerse una autodisciplina, mantenerse en competencia mutua y, al hacer esto, proveer con el mejor servicio al sistema. A la propiedad privada y a la búsqueda egoísta del interés propio, la cosmovisión del capitalismo le añade categorías políticas aparentemente universales como la libertad y la igualdad –excluyendo la *fraternité* [fraternidad], el amor no-narcisista como fundamento no-capitalista del lazo social– creando las condiciones en las cuales la inhibición y la supresión podrían estar completamente delegadas a los sujetos, de manera que la explotación deviene auto-explotación.

Ahora bien, si el capitalismo y la salida de él están estructurados como un chiste, ¿qué tipo de chistes están en juego en cada caso? O para decirlo de una manera distinta, ¿a qué tipo situaciones humorísticas se dirige la tensión en estos chistes? Hay dos ejemplos notables en Freud que tematizan la realidad capitalista de manera directa y que contextualizan el carácter tan peculiar del humor capitalista? El primero es el ya conocido chiste sobre el salmón con mayonesa: un hombre pobre pide prestado una cierta cantidad de dinero de su amigo el rico después de explicarle su situación. El amigo le presta el monto solicitado, sólo para encontrarse muy pronto con que el pobre sujeto está comiendo salmón con mayonesa en un restaurante muy lujoso:

Le reprocha: “¿Cómo? Usted consigue mi dinero y luego pide salmón con mayonesa. ¿Para eso ha usado mi dinero?”. Y el inculpado responde; “No lo comprendo a usted; cuando no tengo dinero, *no puedo* comer salmón con mayonesa; cuando tengo dinero, *no me está permitido* comer salmón con mayonesa, *Y entonces, ¿cuando comería yo salmón con mayonesa?*” (Freud, 1905, p. 49).

El chiste es calificado de cínico porque la persona desplaza el acento del reproche al recordarle que “en su situación *no tiene ningún derecho* a pensar en tales manjares” (*ídem*). Detrás de la aparente burla hacia moralismo del acreedor, se revela que el deudor está atrapado en la fantasía del acreedor: medios de subsistencia, si, lujos, no. De esta manera, el reproche es que el deudor ha violado una regla no escrita, según la cual a él no se le está permitido vivir por encima de sus posibilidades y que, si pide dinero prestado, debe hacerlo para pagarle a sus acreedores y no para gas-

rio; pero el empresario que, como suele decirse, tiene la idea y el empuje para ponerla en práctica, nada puede hacer sin capital; necesita de un *capitalista* que le costee el gasto, y este capitalista, que aporta el gasto psíquico para el sueño, es en todos los casos e inevitablemente, cualquiera que sea el pensamiento diurno, *un deseo que procede del inconsciente*” (Freud, 1900, p. 552). En el comentario de Strachey, nos envía a la página 76 (Freud, de “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, donde Freud escribe exactamente el mismo párrafo para señalar que eso en el caso de un sueño de Dora (N. de los T.)).

tarlo en su placer [*enjoyment*] personal. El cinismo del deudor puede ser traducida de esta forma: “No puedo privarme de lo que me gusta, y me es indiferente de dónde tome el dinero para ello. Ahí tiene usted la explicación de que precisamente hoy yo coma salmón con mayonesa, luego de pedirle dinero prestado”(Freud, 1905, p. 51). Freud señala acertadamente que dicha traducción cancela las condiciones de un chiste –en este caso el pequeño desplazamiento de la reacción del deudor al reproche del acreedor: “no voy a financiar tu placer”– transformándolo en una pieza de cinismo. Podemos observar cómo esta confrontación directa no sería graciosa, en la medida en que revelaría la completa impotencia frente al reproche: “En tu posición no tendría el derecho a disfrutar”. De hecho, esto sería legitimar la fantasía capitalista que el pobre personifica como sujeto del placer.

Uno podría recordar la manera en que Marx se encuentra con esta fantasía cuando critica el “cuento político-económico” (mito, ficción) de la acumulación originaria, el cual ofrece la génesis del capitalista y el trabajador. En un tiempo distante, para recordar la historia, hubo supuestamente dos tipos de personas: la élite que renunció al disfrute y acumuló la primera riqueza y una “pandilla de vagos holgazanes” que gastaron “su sustancia y mucho más en una vida de holgazanería” (Marx, 1867, p. 891). Se trata de aquello que repiten incesantemente los defensores de austeridad: vivir más allá de sus posibilidades y terminar meramente poseyendo su fuerza de trabajo, esto es, la capacidad de sus cuerpos para producir otros cuerpos (mercancías). Es así que, de acuerdo con el cuento político-económico, originariamente el sujeto del disfrute ha sido transformado progresivamente en un sujeto endeudado económicamente, el cual es forzado a entrar en el mercado y asumir la forma de la mercancía como única manera de lazo social. De acuerdo con la economía política clásica, el disfrute produce deuda, lo cual no es falso en sí mismo. Marx está de acuerdo con esa forma de plantear las cosas, pero con una corrección crucial: en principio rechaza la fantasía del sujeto del disfrute –no hay tal cosa como un sujeto del disfrute, este sujeto es realmente una ficción ideológica que da la base para la cuestionable “moralidad” del capitalista, es decir, la teoría de la abstinencia que supone que el nacimiento de la riqueza surge de la renuncia al placer. La segunda corrección de Marx consiste en situar este disfrute correctamente. Este último no es una cualidad o una acción que pertenecería en última instancia a un sujeto ficticio y supuesto. Se trata más bien de una cualidad del sistema. Es justo el capital quien disfruta, y que lo hace a condición de sumir cada vez más a los sujetos en el endeudamiento.

Para regresar al chiste de Freud, el deudor podría quedarse desarmado si respondiera con un cinismo abierto, ya que entonces habría caminado directo a la trampa ideológica que le tenía tendida el acreedor a través de su reproche. El deudor había admitido que lo único que quería era “disfrutar sin límites”. *Vivre sans temps mort, jouir sans entraves* [Vivir sin tiempos muertos, gozar sin obstáculos] era también la demanda de estu-

diantes revolucionarios en 1968: vida sin tedio, es decir, sin el tiempo abstracto capitalista que fuerza a cada uno a adaptarse a un proceso automatizado de producción. Vida de placer sin restricciones, esto es, sin una moralidad capitalista de acuerdo con la cual el plus de goce se sigue después de una abstinencia auto-impuesta. No obstante, la meta del capitalismo es introducir a todos en un régimen el el cual todos disfrutarán la (in)explotación¹⁵ y devenir masoquistas ideales. Esto hace del capitalismo una forma mucho más obscena de dominación que cualquier forma de discurso del amo en otra periodo histórico anterior. En este sentido, el capitalismo se acerca mucho a lo que Freud la categoría de chistes indecentes, o más precisamente, obscenos.

El capitalismo financiero o neoliberalismo hace gala abiertamente de su obscenidad sistemática. No es una sorpresa que en esta era las voces críticas de la economía política sean acalladas por la voz unánime (la risa) de lo que Marx había previsto con el término “economía vulgar” (Marx, 1894):

D–D’: aquí tenemos el punto de partida originario del capital, el dinero en la fórmula D–M–D’ reducido a sus dos extremos D – D’, siendo D’ = D + ΔD, dinero que crea más dinero. Es la forma originaria y general del capital reducida a un compendio carente de sentido. Es el capital ya acabado, unidad de los procesos de producción y circulación, y que por ello arroja un plusvalor determinado en un lapso determinado. En la forma del capital que devenga interés, esto se manifiesta en forma directa, sin la mediación de los procesos de producción y de circulación. El capital aparece como la fuente misteriosa y autogeneradora del interés, de su propia multiplicación. (p. 500)

Esta economía vulgar, la cual busca presentar al capital como una fuente independiente de riqueza, un modo de creación de valor y, por supuesto, una especie de bendición. Se trata de una forma en la cual el origen de la ganancia ya no puede ser reconocido y en la cual el resultado del proceso de producción capitalista –separándose de ese mismo proceso– obtiene una existencia autónoma.

La obscenidad de la economía vulgar consiste en la fetichización de la forma más refinada de abstracción –el capital en si mismo–, lo cual es equivalente a la auto-fetichización de los capitalistas como generadores de valor. Esto crea también a los economistas políticos vulgares como unos científicos del valor; este tipo de ciencias “positivas” echa mano de la estadística, uno de los factores centrales de la distorsión de la realidad social a través de datos numéricos abstractos. Por lo demás, Marx muestra que esta condición exhibe las dos tendencias que Freud atribuye a cierto tipo de chiste tendencioso: la violencia y la obscenidad. El chiste cínico se que-

¹⁵ Un juego de palabras del autor en donde “(in)exploitation” significa tanto “explotación” como “implosionar” –implosión, colapso– (N. de los T.).

da atascado en esta categoría. Sin embargo, hay otra tendencia que va en contra del mecanismo establecido y que se escapa de manera inusual como excepción a la clasificación que hace Freud. Se trata de su famoso ejemplo del chiste escéptico (Freud, 1905):

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. “¿Adonde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¡Pero mira qué mentiroso eres! –se encoleriza el otro–. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?” (p. 108)

Freud reconoce inmediatamente en este absurdo verbal una complicación, la cual contiene una lección muy valiosa que tiene implicaciones políticas directas para noción de crítica (Freud, 1905):

Sin embargo, la sustancia más seria de este chiste es el problema de las condiciones de la verdad; el chiste vuelve a indicar un problema, y saca partido de la incertidumbre de uno de nuestros más usuales conceptos. ¿Consiste la verdad en describir las cosas tal como son, sin preocuparse del modo en que las entenderá el oyente? ¿O esta verdad es sólo jesuitismo, y la veracidad genuina debe más bien tomar en cuenta al oyente y transmitirle una copia fiel de lo que nosotros sabemos? Considero a los chistes de esta clase lo bastante diversos de los otros para indicarles un lugar particular. No atacan a una persona o a una institución, sino a la certeza misma de nuestro conocimiento, de uno de nuestros bienes especulativos. (pp. 108-109)

Mientras que el blanco del chiste capitalista son las personas –más que otra cosa–, el chiste escéptico (uno podría incluso decir el chiste crítico-político) ataca y problematiza la estructura que le subyace. Si Marx afirmó en una carta a Engels que *El Capital* es la bomba más grande jamás lanzada sobre la cabeza de la burguesía, podemos afirmar sin exageraciones que también fue un intento de producir el chiste más mortífero de la historia (uno podría equiparlo a una escena de Monty Python), un intento de crear algo como la política de la comedia o al menos de fundar una política que se basara en el humor no capitalista. La crítica como comedia: esta bien podría ser la discontinuidad marxiana en la historia de la crítica, también la primera revelación de que la risa capitalista está vinculada con el hecho de que la red de apariencias sociales (libertad, igualdad, propiedad privada y la hipótesis del interés privado) enmascara exitosamente la constante invención de nuevas formas de desigualdad, mismas que le permiten mantener el incremento en sus ganancias.

Tanto la crítica de la economía política como el psicoanálisis asumen un estatus de homología como un chiste escéptico: uno que aparece como absurdo desde la perspectiva del régimen dominante de saber y de pensamiento, pero que, sin embargo, sabotea al chiste llamado capitalismo. A través de la etiología sexual de las neurosis y su teoría de la sexualidad, Freud lanzó una bomba política altamente explosiva sobre la cabeza de la

burguesía puritana. Esta explosividad también consistió en demostrar que la economía libidinal cobra la forma de constantes desviaciones y que no hay una norma sexual natural. El goce no es tanto un signo de perversión, sino un indicador privilegiado de que hoy tal cosa como la sexualidad normativa. El capitalismo sólo ha sido exitoso parcialmente en su intento de integrar estas lecciones, pero lo que no puede digerir es lo que Lacan subrayó con mucha fuerza: “no hay relación sexual”. El capitalismo necesita las fantasías fetichistas de la positividad, de la fuerza vital y de potencial creativo, ya que únicamente puede sostener en la ilusión de que todo marcha perfectamente bien en el mejor de los mundos políticos, al continuar haciendo aceptable la explotación para la mayoría de los sujetos.

Referencias

- Foucault, M. (1998) “¿Qué es un autor?” en revista *Litoral*, no. 25/26, EDELP, Córdoba, Argentina, abril 1998 (pp. 35-71).
- Freud, S. (1927). *Análisis terminable e interminable*. En *Obras Completas*, volumen XXIII (pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1905), *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En *Obras completas*, volumen VIII (pp. 1-237) Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1900), *La interpretación de los sueños (segunda parte)*. En *Obras completas*, volumen IV (pp. 345-612) Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1901), *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. En *Obras completas*, volumen VII (pp. 1-108) Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Lacan, J. (2001). “Televisión” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (2006). *El Seminario XVI De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (2005) *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1991). *El Seminario XVII El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1975) “Conférences dans les universités nord-américaines”, en la revista *Scilicet*, 1975, n° 6-7, pp. 53-63.
- Marx, K. y Engels, K. (1848) *El manifiesto comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011.
- Marx, K. (1867) *El capital 1*. México: Siglo XXI, 1975.
- Marx, K. (1894) *El capital 3. El proceso de producción capitalista en su conjunto*, volumen 7. México: Siglo XXI, 1975.
- Milner, J.-C. (2012) *Claridades de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.
- Tomšič, S. (2015) *The Capitalist Unconscious. Marx and Lacan*. Londres: Verso
- Wegener, M. (2015) “Why Should be Dreaming be a Form of Work?” in Tomšič, S. y Zevnik, A. (eds.), *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics*. Londres, Routledge (pp. 164-179).
- Zupancič, Alenka (2015) “Sexual is political” in Tomšič, S. y Zevnik, A. (eds.), *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics*. Londres, Routledge (pp. 86-100).