

El Discurso del Capitalista: Espectros de Marx en Milán*

The Discourse of the Capitalist: Specters of Marx in Milan

Christian Dunker

Universidad de São Paulo (Brasil)

Resumen. La idea de este trabajo es, con base en algunos desdoblamientos de la conferencia de Milán de Lacan, demostrar que la política del psicoanálisis no debe ser confundida o incorporada al marxismo. Lo que Lacan y Marx tienen en común es que ambos intentan mostrar que el universo que regula tales intercambios está sujeto a anomalías que denuncian la inconsistencia del universo cerrado y consistente del cual tales intercambios dependen. Por otro lado, es importante percibir que el marxismo y el psicoanálisis sólo pueden tener una relación interesante porque ellos no son lo mismo. Si por un lado Marx busca una solución para las secuelas del capitalismo, lo que el psicoanálisis busca es curar a las personas y los grupos dominados por la pasión de la curación, de la normalidad, lejos de ella está la idea de curar la sociedad o el capitalismo, pues lleva en cuenta la formulación de la no relación y del no-todo.

Palabras clave: Psicoanálisis, Marxismo, Discurso Capitalista, No relación y No-todo.

Abstract. The idea of this work is, on the basis of some developments in Lacan's Milan conference, to demonstrate that the politics of psychoanalysis should not be confused or incorporated into Marxism. What Lacan and Marx have in common is that both try to show that the universe that regulates such exchanges is subject to anomalies that denounce the inconsistency of the closed and consistent universe on which such exchanges depend. On the other hand, it is important to realize that Marxism and psychoanalysis can only have an interesting relationship because they are not the same thing. If on the one hand Marx seeks a solution for the sequel of capitalism, what psychoanalysis seeks is to heal people and

* Traducción del portugués al español realizada por Jesús De la Luz Castillo. Revisión técnica de la traducción por Carolina Dilián Vasconcelos Aragón y Edgar M. Juárez Salazar. El traductor agradece a Christian Dunker y a los editores de *Teoría y Crítica de la Psicología* por las facilidades otorgadas para la realización de esta traducción.

groups dominated by the passion of healing, of norm and adaptation, far from it is the idea of healing society or capitalism, since takes into account the formulation of nonrelation and non-all.

Keywords: Psychoanalysis, Marxism, Capitalist Discourse, Non relation and Non-all.

Se demuestra así la fecundidad del método de los comentarios. Comentar un texto es como hacer un análisis. Cuantas veces advertí a quienes están en control conmigo cuando me dicen: *Creí entender que él quería decir esto o aquello*, les advertí que una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado.

(Lacan, 1953-1954, pp. 119-120)

El Discurso del Psicoanalista y su Público

La única vez que Lacan escribió el discurso del capitalista, en forma de un matema propio y diferente al discurso del amo, ocurrió en Milán el 12 de mayo de 1972, en la conferencia originalmente titulada *Del Discurso del Psicoanalista [Du discours psychanalytique]*.¹ Recordemos que en marzo del mismo año Lacan había empleado por primera vez el nudo borromeo para dar forma a la estructura de la demanda. Un momento de su enseñanza a partir del cual la teoría de los cuatro discursos entra en los desarrollos sobre la sexuación y anuncia la nueva formalización basada en la topología de los nudos. Además, estamos en un momento en que Lacan a menudo comenta sobre el impacto de la publicación de sus *Escritos*, en 1966 y sus posteriores traducciones al italiano, español, japonés y alemán, como para reflexionar sobre su paso a la condición de un "autor" translingüístico, con los problemas quizás inimaginables de recibir sus idiosincrasias lingüísticas, en contraste con el contexto excepcionalmente particular en el que sus ideas se producen en forma de seminarios orales (Merkle, 1998). Se sabe que la audiencia de Lacan aquella noche estaba marcada por la fragmentación del movimiento psicoanalítico italiano, la radicalización política y el marxismo que, junto con la referencia del lenguaje, parecía componer la base de recepción para su discurso en el grupo milanés.

Lacan comienza saludando a la gran cantidad de jóvenes presentes y disculpándose por hablar en francés sobre el discurso del psicoanalista. Menciona que durante años hizo que otras personas hablaran en sus seminarios, pero terminó renunciando a eso antes de anunciar que hablaría "del

¹ Para los fines de este comentario, utilizaremos la traducción de Sandra Regina Felgueiras, comparado con el texto francés Lacan, J. Discours de Jacques Lacan à la Université de Milán el 12 de mayo de 1972. En *Lacan in Italia 1953-1978*. Milán: Salamandra, 1972, pp. 32-55.

discurso psicoanalítico" (*du discours psychanalytique*) y que debería comentar la publicación de los *Escritos* (1966) y el comentario de Giacomo Contri (1978, p.12)² "[...] esos escritos famosos [...] nunca fueron hechos para reemplazar mi enseñanza".

Divide sus escritos en lo que sería la parte anterior de su seminario, que en ese momento tenía veinte años, y continúa con textos que son el eje central de lo que trajo al discurso psicoanalítico, especialmente el "Estadio del Espejo", refiriéndose al tiempo en el que el aún pertenecía a la API, transcrito aquí como *International Psychanalytique Avoué*, es decir, "Psicoanálisis Internacional Reconocido".

Existe un equívoco al reemplazar la "a" de "asociación" por "avoué". El término proviene de "avoué", asistente legal o abogado, profesión vinculada a la oficialización institucional de títulos.³ Del intercambio surge, solamente por su contrastante expresión "Internacional Psicoanalítica", una referencia potencial a la Segunda Internacional, Internacional Socialista o Internacional de los Trabajadores, la legendaria organización de partidos socialistas y obreros creada por Friedrich Engels en el Congreso Internacional de París, el 14 de julio de 1889 y extinta en 1916.⁴ La Segunda Internacional continuó el trabajo de la Primera Internacional extinta, disuelta en la década de 1870. Durante la década de 1960 proliferaron varias "Internacionales", especialmente en Italia, en el contexto de adoptar una postura sobre los partidos comunistas oficiales, el modelo chino y después el albanés. Por lo tanto, la idea de una "Internacional Psicoanalítica" cruza la historia del psicoanálisis con la historia del marxismo, en torno a la cuestión de la legitimidad revolucionaria de la experiencia leninista por un lado, del revisionismo soviético estalinista y los diversos intentos de revisar los fundamentos del socialismo, a la luz de las ideas de Trotsky, por ejemplo, en la tercera internacional o Internacional Socialista. Irónicamente, calificando a la IPA como una Internacional "oficial", Lacan se posiciona frente a su audiencia en contra a la corriente legitimadora representada por los PCs, a pesar de que el caso italiano sea excepcional en esta geografía.

Esta especie de sincronización entre Marx, Lenin, Freud y Lacan habría sido propuesta por Louis Althusser en el contexto de la formulación de su teoría de la ideología y su concepción de la ciencia. Para el mentor de Alain Badiou, Jaques Alain Miller, Jean Claude Milner y otros miembros del grupo *Cahiers pour l'analyse*, la relación entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico dependería de una cierta comprensión del vínculo entre la teoría y la práctica y esta relación, a su vez, requería una teoría del

² *Lacan in Italia/En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978.

³ En otros lugares esta traducción aparece como *Internacional Psicoanalítica "Confesada"* o "*Confesable*", que denota la postura conservadora de esta asociación hacia el psicoanálisis que comenzó a desarrollar Jacques Lacan (N. del T.).

⁴ Otro tipo de fuentes aseguran que la disolución de la Segunda Internacional fue en 1914 debido al inicio de la Primera Guerra Mundial (N. del T.).

sujeto que el marxismo clásico parecía incapaz de ofrecer. Ahora, esto es exactamente lo que Althusser encontrará en su lectura de *El Estadio del Espejo*, texto que fue incidentalmente escogido por Lacan, mencionado anteriormente, para representar el eje central del momento anterior a su enseñanza.

Lacan sigue su introducción al mencionar que los textos posteriores de sus *Escritos* concentran los resultados de los seminarios, año tras año, que:

Eso no impide que sea una mala manera, en suma, de reunir en público. Es muy difícil para empezar, la noción de público. Yo voy a arriesgarme a recordar en el momento de esta publicación, yo me he entregado al juego de las palabras de llamarla *pouvellication* – yo veo que hay gente que sabe lo que significa *poubelle*. Hay una gran confusión en efecto, en nuestros días, entre lo que se hace público y lo que hace basura (Lacan, 1972, p. 33).

La tesis recupera la idea de que la cultura es la cloaca de la civilización, es decir, hacer público, expulsar, tirar a la basura. En esta condensación entre "*públic*" (público) y "*poubelle*" (basura) también satiriza la obsesión de escritores y estudiantes universitarios de ver su obra publicada. Aquí vuelve a la oposición entre "*mi enseñanza*" y "*los escritos famosos*", para identificar su enseñanza con la dimensión oral, personal y directa, desinteresada en sus preocupaciones sobre su obra, su legado o posteridad. Por otro lado, una de las características más notables de su enseñanza fue el carácter público de los seminarios, así como la idea de hacer de la Escuela de Psicoanálisis una experiencia referida tanto a una formación y una comunidad como una institución, ambas inscritas, en el espacio público. "Es por esto mismo que yo rechazo los reportajes, porque a pesar de todo, es la publicación de confidencias. Eso consiste entonces totalmente en atacar al público al nivel de la basura" (Lacan, 1972, p.33).

Aquí se esclarece cómo la "*poubelle*", ejemplificada por el discurso de la entrevista, en la cual se habla de cosas privadas y personales, corresponde a la reducción del público a basura. Recordemos que, desde Kant, el espacio público es donde uno puede ejercer la razón y llegar a la adultez y, por generalización, la ilustración (*Aufklärung*).⁵

"No hay que confundir el tacho de basura con el pubis [*poubelle avec le púbis*] – no es para nada parecido. El pubis tiene mucha relación con el nacimiento de la palabra público" (Lacan, 1972, p. 33). Aquí Lacan podría haber dicho que la confusión es entre "*público*" y "*pubis*", que implica la sustracción de "l" y el intercambio de "c" por "s", pero en cambio regresa a

⁵ No es cosa menor señalar que la *Aufklärung* está directamente vinculada con la producción de una esfera pública que puede ser directamente vinculada a los límites del hablar públicamente haciendo uso de la razón. Véase Kant (1784) en su conocido texto ¿Qué es la Ilustración? (N. del T.).

la basura [*pubelle*] haciendo hincapié en que tiene que ver con la basura y no con el "pubis", parte del cuerpo que generalmente mantenemos cubierta cerca de los genitales. De hecho, el término "público" [*públique*] aparece en 1239 en francés "se refiere a las personas y su conjunto social y político colectivo y se presenta al estado como una persona administrativa" (Dictionnaire Le Nouveau Petit le Robert, 1995). El término proviene del latín "*publicus*", propiedad de todos y para uso general, bienes estatales y lugar público, pero también "*público*", confiscar, al ser propiedad del estado. Sin embargo, la condición para participar como persona reconocida en derecho público se refería a la aparición de los primeros "*pubes*", vellos que son característicos de la pubertad [*puberes*], una condición por la cual, según la ley romana, alguien podía tomar las armas, siempre que tuviera su "*penugem*" [*pubes*], ya sea mostrada por la aparición de la barba, o indicada por el vello público. Por el contrario, la noción de privado [*privatus*] se refiere no solo a los que permanecen en el espacio de la casa, sino a aquellos que están privados de los índices corporales de los adultos. Esto confirma la idea de que "público" y "pubis" tienen algo en común, pero "público" y "basura" no.

Era un tiempo en el cual lo público, no era lo mismo que la exposición de lo privado, y cuando uno pasaba a lo público se sabía que era un develamiento, pero ahora eso no devela nada, porque todo está develado. [...] *Escritos*, en fin, sean suficientes para que se pueda sobre ellos elucubrar lo que sea que corresponde verdaderamente a mi discurso [*vraiment à mon discours*], auditorio [*l'auditoire*] y editorio [*éditoire*] (Lacan, 1972, p.34).

Discurso y Weltanschauung

Continuamos en el comentario sobre la recepción de los *Escritos*, pero ahora podemos extraer la una consecuencia para el uso y el concepto del discurso. Aparentemente el "discurso" requiere la dimensión pública. No está limitado por la enunciación particular, como la que presidía, por ejemplo, los seminarios cerrados. Por otro lado, el discurso implica un tratamiento del habla y la enunciación. Existe el pasaje de lo oral a lo escrito (transcripción). Una editorial organiza e imprime en forma de libro, en series vinculadas a contextos específicos de consumo y recepción. La traducción se traslada a otro idioma. Finalmente, hay un conjunto de procedimientos que separan el mensaje de la audiencia, considerado como el contexto de enunciación. Se produce así, a pesar de estas distancias de separación en diferentes niveles del lenguaje, una unidad que parece unir autor y obra en la misma conexión de identidad conceptual y estilística. La noción de discurso se presenta así en equivalencia con lo que se puede escribir, como una carta que va de lo privado a lo público.

“El juego [*jeu*] de los significantes, esto desliza al sentido [*sens*]. Pero lo importante en lo que enuncio es que solo se desliza [*ça ne glisse jamais*]

qu'a] a la manera de un derrapaje [*dérápaje*]" (Lacan, 1972, p. 34). Este deslizamiento está vinculado a la lengua materna, ya que "la lengua es algo bastante específico para cada uno", pero al mismo tiempo "el lenguaje define un ser, que generalmente llamamos hombre" (Lacan, 1972, p. 35). En este punto, los rumores que suceden en el auditorio no se pueden entender cuando Lacan hace esta declaración, en cierto sentido trivial, sin suponer que, para este "público", esta declaración colisiona con la antropología marxista que define y caracteriza el ser que "generalmente llamamos hombre" por su relación al trabajo (Lacan, 1972 p. 35). Tal vez sea la causa de que dos oraciones más tarde Lacan advierte: "Es por eso que... no traten de buscar cual es mi *Weltanschauung*, yo no tengo ninguna *Weltanschauung* [...] por la razón que pondría en rigor tener, eso que consiste en decir que el *Welt*, el mundo, está construido con el lenguaje" (Lacan, 1972, p. 36).⁶

El surgimiento del término *Weltanschauung* (cosmovisión) no podría ser más reveladora que la percepción marxista que Lacan tiene sobre su audiencia en aquel momento en Milán, especialmente en la confianza sobre la ciencia como discurso básico para la transformación social: "a partir del momento en que el discurso científico se instaaura, se puede decir que todo saber se inscribe sólo como matema." (Lacan, 1972, p. 36).

En "La cuestión de una cosmovisión [*Weltanschauung*]", publicada originalmente en el volumen las *Nuevas Conferencias Introductorias sobre Psicoanálisis* de 1932/3, Freud argumenta que el psicoanálisis no es una cosmovisión, ni debe serlo. Eso acontece, como algunos críticos han ignorado el porqué viene bajo los auspicios de la cosmovisión (*Weltanschauung*) de la ciencia, el punto sintético y terminal con el que concluye el texto:

Opino que el psicoanálisis es incapaz de crear una cosmovisión particular. No le hace falta eso; ella forma parte de la ciencia y se puede adherir a la cosmovisión científica. Pero este apenas merece ese grandilocuente nombre, pues no lo contempla todo, es demasiado incompleto, no pretende absolutismo ninguno ni formar un sistema (Freud, 1933/1934, p. 588).⁷

Aquí la "ciencia" se define por un atributo positivo (la insistencia en un mundo exterior real) y dos negativos (apegarse a la verdad y rechazar las ilusiones). Después de discutir con lo que él considera adecuadamente las tres cosmovisiones que compiten con la ciencia (a saber: el arte, la filosofía y la religión) y argumentar que la filosofía "no es opuesta a la ciencia, ella misma se comporta como una ciencia" (Freud, 1933/1934 p. 599), él llega a otros dos fenómenos relacionados como ejemplos de una cosmovisión. El primero es el *anarquismo* político defendido por los nihilistas intelectuales,

⁶ El término *Weltanschauung* puede traducirse de diversas maneras; sin embargo, Freud hace referencia puntual a la visión del universo que permite pensar una lectura abierta y no sólo una manera de observar-leer el mundo cerrado (N. del T.)

⁷ La traducción y las subsecuentes son mías.

cuya crítica de la ciencia, señala Freud, que a menudo parece solo una etapa temprana para la posterior implantación de algún tipo de doctrina religiosa, como si "la teoría de la relatividad moderna se les hubiera subido a la cabeza". Para ellos, se suspendería el "criterio de verdad, la concordancia con el mundo exterior" y la consecuencia es el fracaso desde el "primer paso en la vida práctica" (Freud 1933/1934, p. 600).

El segundo caso debe tomarse mucho más en serio. Se trata del marxismo. Freud comienza señalando que las investigaciones de Marx sobre la estructura económica de la sociedad alcanzaron una gran autoridad, pero que no puede juzgar la relevancia de su tesis en todos sus detalles. Aproximadamente, la comprensión de Freud sobre la tesis de Marx está presentada de manera breve como sigue: "[...] el desarrollo de las formas de sociedad es un proceso de historia natural, en que los cambios en la estratificación surgen unos de otros por la vía de un proceso dialéctico" (Freud, 1933/1934, p. 602).⁸

Es decir, para Freud, el marxismo no suena suficientemente "materialista", aproximándose a un precipitado de la oscura filosofía hegeliana. Para él, las diferencias sociales eran originalmente distinciones de linaje o raza y la historia se hace porque "los vencedores se convertían en amos y los vencidos en esclavos. Ahí, no se descubre nada de una ley natural ni de una mudanza [dialéctica] de los conceptos" (Freud, 1933/1934, p. 603). A pesar de la interpretación bastante discutible de lo que pensaba Marx y de lo que son "leyes dialécticas", es en este punto cuando interpone un comentario sobre la Revolución Rusa "[...] el despotismo ruso estaba condenada ya antes de perder la guerra, pues ningún cruzamiento de las familias dominantes en Europa habría podido engendrar una casta de zares capaz de resistir el poder deflagatorio de la dinamita" (Freud, 1933/1934 p. 605).

Es decir, no habría sido la revolución popular la que derrocó al régimen zarista: habría caído por su propio peso. La secuencia del argumento freudiano es más o menos típica: la política cambió con la tecnología, la invención de aviones y submarinos hizo que las fronteras sean algo diferentes de lo que eran hasta entonces. El argumento es coherente con el discurso del texto, que insiste en la afinidad entre la ciencia, el psicoanálisis y el contraste comparativo principalmente con el arte, la religión y la filosofía, y en segundo lugar con la política anarquista o marxista. El gobierno sobre la naturaleza es el primer gobierno freudiano y es como científico que Marx se rehabilita en el texto:

La fuerza del marxismo no reside evidentemente en su concepción de la historia ni en la previsión del futuro basada en aquella, sino en su penetrante demostración del influjo nece-

⁸ "Y es esto lo que se llama el objeto pequeño *a*. El objeto pequeño *a*, es el verdadero soporte de todo lo que hemos visto funcionar y que funciona de manera cada vez más pura para especificar a cada uno en su deseo" (Lacan, 1972).

sario que las relaciones económicas entre los hombres ejercen sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas. Así se descubrieron una serie de nexos y de relaciones de dependencia que hasta entonces se habían ignorado casi por completo (Freud, 1933/1934, p. 609).

Es decir, no es la lucha de clases, sino la teoría de la ideología, entendida como el momento y la crítica de las ilusiones, lo que parece interesar más a Freud. Tales factores económicos deben combinarse con las demandas de autoconservación, el placer de la agresión, la necesidad de amor, la codicia por el placer y evitar el displacer. Así es como llegamos al punto tan controvertido en el cual Freud establece el programa para una ciencia efectiva de la sociedad:

Si alguien estuviera en condiciones de demostrar en detalle el modo en que se comportan, se inhiben y se promueven entre sí estos diversos factores, la disposición pulsional común a todos los hombres, sus variaciones raciales y sus modelamientos culturales bajo las condiciones del régimen social, de la actividad profesional y las posibilidades de ganarse el sustento; si alguien, digo, lo consiguiera, habría completado el marxismo hasta convertirlo en una real y efectiva ciencia de la sociedad. Es que en verdad la sociología, que trata de la conducta de los hombres en la sociedad, no puede ser otra cosa que psicología aplicada. En sentido estricto sólo existen dos ciencias: la psicología, pura y aplicada, y la ciencia natural (Freud, 1933/1934, p. 609).

En otras palabras, el marxismo sería para Freud *una teoría social manca (frustrada)*, análoga a lo que Gayle Rubin definió en torno al psicoanálisis: *una teoría feminista manqué (frustrada)*. Dicho eso, llegamos al juicio de la "intervención revolucionaria" llevada a cabo a través del bolchevismo ruso y la teoría marxista. Esa combinación, es decir, el complemento entre la teoría científica del marxismo y los intereses del partido y los movimientos sociales, está el origen del "absolutismo y exclusivismo" (Freud, 1933/1934, p. 609) que caracterizarían una cosmovisión (*Weltanschauung*), que se parece a lo que inicialmente luchó. Siendo al principio un "fragmento de ciencia, edificado sobre la ciencia y la técnica para su realización, se tiene posteriormente una prohibición de pensar" (Freud, 1933/1934 p. 609) tan intransigente como lo era la religión.

El punto crucial aquí es cómo el régimen soviético habría inhibido la práctica de la crítica al hacer que las obras de Marx fueran similares a la *Biblia* y el *Corán*. De eso surgiría, para Freud, la hipótesis de una sociedad sin "fricciones" y compromiso libre y no obligatorio en el lugar de trabajo, ideales basados en la hostilidad de los pobres contra los ricos y los oprimidos contra los poderosos. Tal transformación de la "naturaleza humana" sería altamente improbable. La compensación para su realización podría estar en la creación de un enemigo externo que desempeñaría el papel de explicar

el carácter incompleto de la revolución. Así surge dentro del bolchevismo la promesa religiosa de que los sacrificios de hoy serán compensados por un futuro mejor que reembolsará a sus fieles con el reino de Dios en la tierra. Es en este sentido que Freud anticipa el contraargumento bolchevique: *pero ¿cómo podemos transformar a los seres humanos sin usar la compulsión coercitiva de la prohibición del pensamiento y la aplicación de la violencia, incluso el derramamiento de sangre?* Ante esta pregunta, Freud retrocede y humildemente responde: "No sé".

Es solo después de implantar fuertemente el psicoanálisis en el campo de la cosmovisión del mundo de la ciencia, después de delimitar lo que sería una ciencia efectiva de la sociedad, después de reflexionar sobre la alianza local de esta ciencia con los bolcheviques y finalmente resignarse al problema de la educación en un contexto racial y de pobreza, que Freud establece los límites de su propia posición. Él dice entonces que "nosotros no somos los únicos a quienes eso importa" (Freud, 1933/1934, p. 610). También existe lo que Freud llama " Los hombres de acción", caracterizados de la siguiente manera:

[...] inmovibles en sus opiniones, inaccesibles a la duda, insensibles para los sufrimientos de los demás cuando están en juego sus propósitos. A tales hombres debemos que, de hecho, se haya realizado ahora en Rusia el ensayo grandioso de un orden nuevo de esa índole. En una época en que grandes naciones proclaman esperar su salvación de la sola reafirmación de la piedad cristiana, la revolución en Rusia —a pesar de sus desagradables detalles— produce el efecto del evangelio de un futuro mejor (Freud, 1933/1934, p. 610).

Para Freud, el resultado futuro de ese ensayo es impredecible, ya que tal vez él se haya emprendido prematuramente. Un cambio completo del régimen social dependerá de "nuevos descubrimientos" que nos facilitarían satisfacer nuestras necesidades, así como responder a las "exigencias culturales del individuo" (Freud, 1933/1934, p. 610).

Ahora se percibe que el uso freudiano de la idea de la cosmovisión depende absolutamente de su entendimiento y su confianza sobre la ciencia. En este punto, Lacan sigue la pista de Freud en la búsqueda de modalidades de apoyo e inscripción, al mismo tiempo que la crítica y la renovación de la ciencia. Esto es particularmente cierto en su debate sobre el lugar del psicoanálisis en relación con la historia de la ciencia, con relación al sujeto de la ciencia y, finalmente, en relación con el discurso de la ciencia. En este camino comienza a centrarse en la reflexión lacaniana la creciente preocupación por distinguir a la ciencia como un procedimiento crítico, vinculado al programa de transmisión del conocimiento, que apoya o necesita ubicar el uso del lenguaje en su progresión y la ciencia como discurso de alienación, tecnocracia y sujeción institucional. Ahora, si eso es correcto, vemos que Lacan importa, adapta y describe la reflexión althusseriana y marxista de los límites entre ciencia e ideología.

Existe una novedad importante en las observaciones finales de Lacan frente a las preguntas, ya que, en ellas, después de citar a Cantor y el problema de los infinitos para la teoría de los números, él hace una declaración que retoma sus afirmaciones sobre la ciencia con un pequeño incremento:

Estos tres cuartos de siglo, que han transcurrido desde que Freud ha extraído esta fabulosa subversión de todo lo que es... hay otra cosa que se ha fugado, y que se llama nada menos que el discurso de la ciencia, que por el momento gana el juego [...] hasta que se vea su límite: y si hay algo que es correlativo esta solución del discurso de la ciencia, algo de lo cual no había ninguna posibilidad que eso no apareciera antes del triunfo del discurso de la ciencia, es el discurso analítico. Freud es absolutamente impensable antes de la emergencia, no solamente del discurso de la ciencia, sino también de sus efectos, de sus efectos que son, bien entendidos, siempre más evidentes, siempre más patentes, siempre más críticos, y por lo cual después de todo uno puede considerar [...] no se ha hecho todavía, quizás un día haya un discurso llamado así "el mal de la juventud" (Lacan, 1972, p. 36).

Aquí se enumeran dos condiciones sobre esta mutación entre el discurso del amo y el discurso del capitalista: una nueva posición con respecto a la ciencia y lo que podría interpretarse como un mal novedoso. Observemos nuevamente la aparición de marcadores cuantitativos en el discurso de Lacan. Así como los intercambios intradiscursivos eran acelerados, ahora son los efectos críticos "siempre más críticos". Además, la idea del mal juvenil puede leerse como una especie de pliegue de la modernidad, cuya característica distintiva es el deseo de lo nuevo, hasta el punto de agotamiento en un imperativo de novedad, justificación y razón para la derivación del capitalismo de consumo. La aparición de la noción de matema un año antes de esta conferencia, su afiliación con el campo de la ciencia en la conferencia en cuestión, denota fuertemente la persistencia de este proyecto en Lacan.

Materialismo, *Moter*ialismo y *Marx*terialismo

Volvamos a la conferencia en Milán. Lacan niega al psicoanálisis una cosmovisión porque "el mundo, está construido con el lenguaje" y porque no sería necesario mantenerse en el privilegio de la concepción especular del mundo. En esto, Lacan toma literalmente la idea de cosmovisión, es decir, en el sentido de que "la mirada, es verdaderamente una pasión del hombre" (Lacan, 1972, p. 40). El psicoanálisis mostró el carácter radical "de la incidencia significativa en esta constitución del mundo" (Lacan, 1972, p. 41), porque coordina y condiciona incluso la experiencia de la mirada. Una vez que "la palabra ser no tiene ningún sentido fuera del lenguaje" (Lacan, 1972, p. 41), los temas metafísicos como Dios, el alma y el mundo están subordinados al significante, así como a la primacía empírica de la intuición sensible. Lo que tenemos aquí es una rápida lección del materialismo lacaniano,

condensado en el neologismo "materialismo", es decir un "materialismo" del "mot", de la palabra.

Se llega verdaderamente a concentrar la potencia del significante de una manera tal que una parte de ese mundo termina por, simplemente, escribirse en una fórmula matemática. Fórmulas matemáticas a las cuales, desde luego para los escolares, se intenta unirle un sentido (Lacan, 1972, p. 41).

El materialismo lacaniano es, por lo tanto, compatible con un cierto registro de cientificidad, que ya no es histórico sino matemático, y que, desde Heisenberg y Einstein, prescinde del razonamiento de entidades primitivas, empíricamente accesibles, como la masa y el cuerpo. Lacan rechaza la cosmovisión científica, alejándose de Freud en este punto, pero no rechaza la ciencia como argumento, siempre que la ciencia se defina por la escritura y el cálculo, cuyo ejemplo textual en este caso es la lingüística. Lenguaje para el cual el sentido (*sens*), la significación (*signification*) y el significado son secundarios. Están precedidos por el "derrapaje", "el efecto de deslizamiento", el "estilo" del significante.

“Bueno, entonces, ustedes me dirán, ¿qué tiene que ver esto con el psicoanálisis?. Esto tiene que ver de una manera muy estrecha, porque si no se parte de ese nivel que es el nivel de partida, no se puede hacer absolutamente nada más que una buena psicoterapia” (Lacan, 1972, p. 42). La distinción entre psicoanálisis y psicoterapia, tomada del privilegio conferido al significante o al significado, tiene una dirección específica en suelo italiano. Recordemos que en ese momento se discutió la regulación de las formas de tratamiento psicológico por parte del Estado, un proceso que culminó en la amplia homogeneización formativa, análoga a la de la medicina. Lacan parece dispuesto a burlarse de esa cultura psicológica de los psicoanalistas italianos, eventualmente asociada con la influencia cultural del cristianismo, al decir:

Los psicoanalistas son así, ellos confiesan todo, y todo lo que ellos relatan prueba de que evidentemente son buenas personas. Es increíble lo que ellos aman al ser humano, como quieren su bien, su normalidad es inaudito, en fin, es inaudita la locura de curar: ¿de curar qué? Es justamente eso lo que jamás hay que poner en duda. ¿En nombre de qué uno se considera enfermo? ¿En que un neurótico es más enfermo que un ser normal, por decir normal? (Lacan, 1972, 43).

Recordemos que con el discurso de Lacan había comenzado una especie de suspensión o un rumor, frente a los murmullos provocados por su declaración de principios sobre el estado del lenguaje. Ahora viene un segundo giro en este tornillo, que indirectamente acusa a la actitud moralista y la inconsecuencia clínica. Contra ese, él insistirá en la grieta [*faille*] representada por la sexualidad, en las relaciones equivocadas entre el hombre y la mujer, que no hay armonía sexual y que esto no se deriva de la biografía de Freud, su pesimismo o el estado de ánimo de su esposa. Freud trabaja

en un no saber que define el sentido sexual, así como Lacan duda entre la precedencia del agujero sobre la sexualidad o la sexualidad sobre el agujero [*trou*].

La entrada del quinto discurso anuncia que la crítica ideológica, la crítica predicha por este discurso, su antígeno interno necesario, es la crítica moral. Si bien la resistencia al capitalismo se manifiesta en la forma de purificación de las intenciones e intereses y en el retorno a un modo más orgánico y esencial de autoexperiencia como "personalidad", los psicoanalistas sólo podrán hacer coro de aquellos que sueñan con la reanudación de la función social de la *imago* paterna, el fin del hedonismo y los excesos placeres del capital. Esta izquierda que odia el dinero y que no puede separar el mercado de la moralidad y la moralidad de las identidades es un efecto periférico del capitalismo neoliberal mismo.

Aparece Marx nuevamente. Esto significa el retorno al materialismo del discurso como un lugar de transformación y también otra forma de intercambio en el que la experiencia de lo común tenga una fuerza instituyente, además de la asociación entre el Estado y el espacio público y del mercado con el espacio privado. El *marxterialismo* lacaniano es también el retorno al universalismo como orientación discursiva. Ya no se trata de la asociación del discurso con prácticas sociales concretas, como la ciencia y las instituciones científicas, la ciencia y el discurso de la ciencia, sino un universalismo fracturado por una reformulación histórica del concepto de clase.

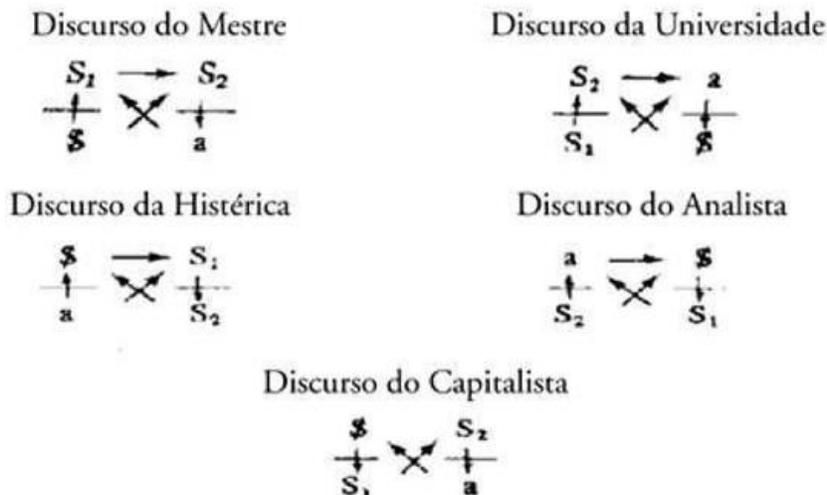
El Quinto Discurso Escrito

En este punto se interrumpe la explicación preliminar del lenguaje y se introduce la noción de discurso: "Es necesario igualmente recordarlo [...] algo que pertenece a la experiencia del psicoanalista. Que él haga como si nada supiera, es debido a una necesidad de discurso que es lo que he escrito en el pizarrón" (Lacan, 1972, p. 43).

Es la noción lógica de la necesidad como categoría preliminar de toda definición posible de discurso. El arte de construir un discurso es el arte de establecer un universo de necesidades. Recordemos que la Conferencia en Milán se lleva a cabo entre las clases 12 y 14 del *Seminario XIX ...o peor*, del 11 de mayo de 1972, sobre el papel del *Uno* en la diferencia entre los sexos y la conferencia del 1 de junio de 1972, en que Lacan intenta interpolar las cuatro posiciones del discurso con las cuatro fórmulas de sexuación. Cada discurso hace "uno" a su manera: gobernar, educar, hacer, desear, analizar. Pero dentro o fuera de cada discurso hay una no relación que se repite. Cada discurso crea un semblante para apoyar su verdad y presentarse como una apariencia de unidad. De ahí la cuestión de si existía o no un discurso distinto al semblante, ya sea en sentido genitivo subjetivo, que no tenía una

ficción de agente, autor o soberano, o en el sentido genitivo objetivo de que no creaba la ilusión de un universo de discurso.

Pero cuando se espera un resumen de lo que se ha trabajado hasta ahora sobre la teoría del discurso, aparece un quinto discurso, escrito en la pizarra, el discurso del capitalista:



El discurso del capitalista no procede de los movimientos fundamentales de progresión o regresión del discurso originario, el discurso del inconsciente, que es el discurso del amo. El es una mutación generada por una operación imprevista en el discurso del amo, es decir, la transposición de la barra que separa el significante amo en la posición semblante del sujeto barrado en la posición de verdad. Existe una inversión entre el significante amo y el sujeto barrado, que cambia el orden entre los elementos del discurso. Ya no es un orden fijo, y por lo tanto un régimen de necesidad simbólica que va del (1) significante amo, (2) significante del saber, (3) objeto a y (4) sujeto. Esto implica la creación de una única ruta de circulación: semblante \rightarrow verdad \rightarrow Otro⁹ \rightarrow producción \rightarrow semblante. Aquí tenemos una circulación cerrada, mientras que los otros cuatro discursos fueron formados por dos circulaciones. Del discurso del amo, en su progresión hacia el discurso de la histeria o en su regresión al discurso de la universidad, así como en el discurso del psicoanalista, que progresa desde el discurso de la histeria, hay una circulación cerrada: verdad \rightarrow semblante \rightarrow Otro \rightarrow producción \rightarrow semblante. Otra circulación abierta y bifida: verdad \rightarrow semblante o verdad \rightarrow Otro. La circulación abierta se convierte en circulación cerrada hasta que se obtenga el cuarto de vuelta por la cual un discurso se convierte en otro. Ahora esta doble alternancia [cerrado/abierto] y [verdad (semblante / otro)] no ocurre en el discurso del capitalista.

⁹ Opté traducir "Otro" en vez de "otro", tal como lo dictamina la clase del 18 de febrero de 1970 de *El Seminario 17 de Jacques Lacan: El Reverso del Psicoanálisis* establecido por Jacques Alain Miller en la versión de Paidós (N. del T.).

La mayoría de los comentaristas de este texto insisten en que en el discurso capitalista el objeto *a* se vuelve accesible directamente al sujeto (sin la mediación del significante), la alienación se convierte en insuperable y la verdad deja de ser un lugar protegido, una tríada de afirmaciones que define al capitalismo como una creencia de complementación por los objetos y perpetuación del goce mortífero, es decir, un capitalista sin antídoto, sin historia y que sirve como una crítica moral de nuestras formas de vida.

Sin embargo, lo más sorprendente es que, después de mencionar los discursos previamente escritos en la pizarra, Lacan enuncia el sintagma clave de su próximo texto conocido como *L'Etourdit*: “Lo que se dice como hecho queda olvidado detrás de lo que se dice que se espera. Este enunciado que es aceptado por su forma, corresponde a lo modal por lo que emite de existencia” (Lacan, 1972, p. 46).

Esta declaración escrita en la pizarra debajo de los cinco discursos solo se comenta en la respuesta a la última pregunta de la reunión. Involucra dos niveles de consideración: la *modalidad* lógica, en cuyo caso lo que se dice está inscrito como necesidad, imposibilidad, contingencia o posibilidad, y el plano de la *existencia* como in-usualmente conectado con la historia:

Es un efecto de la historia que estamos para interrogarnos, no sobre nuestro ser sino sobre nuestra existencia: que yo pienso “luego yo soy” - entre comillas: “luego yo soy”. Sea a partir de lo cual ha nacido la existencia, es ahí que nosotros somos. Es el hecho de “que se dice “ - es el decir que está detrás de todo lo que se dice - que es algo que viene a surgir en la actualidad histórica (Lacan, 1972, p. 45).

Dos formas de temporalidad, la temporalidad de la demanda en su forma lógica modal y la temporalidad epocal de la historia donde “nació la existencia”. Pensamiento y ser, entre ellos el lenguaje expresado por lo que se dice. Aquí está la clave para entender por qué después de hablar durante cuatro años sobre el discurso Lacan tendrá que introducir dos nociones intermedias para vincular los discursos con la sexuación: el decir y el dicho.

“¿Es un uso perfectamente ejemplar de la ambigüedad al nivel de la estructura general –transformacional, eh?” (Lacan, 1972, p. 47). Aquí hay un punto clave en la introducción del quinto discurso en su conexión con la teoría del decir y del dicho. La ambigüedad entre el carácter estable y sostenible de los cuatro discursos y el carácter insostenible y transformador del quinto discurso.

Del Discurso del Amo al Discurso del Capitalista

El semblante que hace el psicoanalista implica que “las cosas marchen en el plano de lo sexual” (Lacan, 1972, p. 55), pero de eso no se deriva que ellas

sean realmente compatibles sexualmente. Aquí está la locura que puede llevar al psicoanalista a creer en la consistencia de la cosa sexual simplemente porque ella tiene un discurso. Debería hacer su gimnasia, explicarle al paciente que hablar llega a algo. Debe mostrar que el aparato significante puede tener efectos siempre que haya un “despegue necesario, que consiste justamente en no comprender demasiado rápido” (Lacan, 1972, p. 56). Así llega el momento en que Lacan señala la pizarra y dice: “Este es el discurso eterno, el discurso fundamental. El hombre es a pesar de todo un raro animal, ¿no es cierto? ¿Dónde, en el reino animal, hay discurso del amo? ¿Dónde es que, en el reino animal hay un amo?” (Lacan, 1972, p. 57).

Si no hubiera lenguaje no habría amo, y si no hubiera amo no habría poder. Estamos aquí en el centro de la teoría de la dominación que recupera la idea hegeliana de la contemporaneidad entre el deseo, el lenguaje y el trabajo. Junto con esto, Lacan importa el problema antropológico de la diferencia entre lo animal y lo humano.

[...] si no hubiera lenguaje no habría amo, que el amo no se da jamás por la fuerza o simplemente porque comanda, y que como el lenguaje existe ustedes obedecen. Y mismo que esto los enferma, que no continúe así. (Lacan, 1972, p. 56).

La obediencia es un fenómeno principalmente del lenguaje. Tal tesis tiene consecuencias inmediatas para una teoría de transformación social:

Todo lo que pasa a nivel, de la juventud, es muy sensible porque lo que yo pienso es que si el discurso analítico hubiera tomado cuerpo ellos sabrían mejor lo que hay que hacer para hacer la revolución (Lacan, 1972, p. 57).

Es decir, si los jóvenes hubieran encarnado el discurso psicoanalítico, sabrían mejor cómo hacer la revolución. Tal afirmación puede sonar impactante, pero así lo dice: el discurso del psicoanalista cuando está encarnado, especialmente por los jóvenes, produce un saber sobre la revolución. Aquellos acostumbrados a la advertencia de que la revolución regresa al mismo lugar y que exige un amo, deben sopesar tales declaraciones con y en contra de esta declaración en Milán. Aquellos que piensan que el psicoanálisis es indiferente en materia de política deberían revisar esta afirmación.

Hacer la revolución, yo pienso que a pesar de todo, ustedes que están ahí y a quienes yo me dirijo ustedes deben haber comprendido lo que eso significa. Que eso significa volver al punto de partida. Es porque ustedes perciben que está demostrado históricamente: a saber que no hay discurso del amo más guacho [*vache*] que en el lugar donde se hace la revolución (Lacan, 1972, p. 56).

El discurso del amo es a la vez duro, conveniente para la revolución y todavía tonto. Pero recordemos que diez líneas arriba, Lacan llamaba a los psicoanalistas imbéciles y tontos, obsesionados con el sentido sexual. Algo análogo puede sucederle a la revolución: “amo, es eso, es de lo cual me

ocupo por ahora: *hay Uno*. El significante, es lo que ha introducido en el mundo el Uno, y es suficiente que haya Uno para que eso comience” (Lacan, 1972, p. 57).

Lo que el amo, en cuanto semblante del significante amo, ordena es el saber, y el saber se asigna en lugar del Otro, en este caso el esclavo. Para “obedecer es necesario que sepa algo. Lo propio del esclavo, como lo explicaba Hegel, es saber algo” (Lacan, 1972, p. 57). Aquí la referencia, una vez más, es al capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, antropológicamente releído por Kojève (2002). El detalle, no siempre mencionado, es que ahora Kojève (2002) se había convertido en sí mismo, en palabras de Henry Ford, como "el marxista más auténtico del siglo XX". Por lo tanto, debemos comprender sobre todo la autocontradicción. Declarado estalinista, dijo que la Unión Soviética fue el último país comunista del mundo. Marxista preocupado por el lugar del cristianismo en la ciencia moderna, dio la bienvenida a los estudiantes de Leo Strauss, famoso por su conservadurismo, e intercambió cartas con Carl Schmitt (Kervégan, 2006). El cinismo de Kojève con el partido comunista y su incredulidad en la sociedad sin clases, sin mencionar su trabajo en el Ministerio de Asuntos Económicos de Francia, como uno de los principales articuladores del Mercado Común Europeo, ¿tal vez como un espía?

Después de esta aparición inusual de este espectro de Marx, Lacan vuelve al tema de que el discurso del amo funciona porque hay lenguaje, de hecho “todo lo que le es necesario por otra parte, al amo, es que esto funcione” (Lacan, 1972, p. 59). Aquí retomamos la síntesis ya mencionada de este discurso, es decir, lo que el amo pide y ordena es "trabajar" cuando lo deseemos, veremos esto después. Ceder a su deseo pronto, contradice la ética del psicoanálisis, sin duda. Por otro lado, posponer el placer en nombre del trabajo es una de las figuras más típicas del principio freudiano de la realidad.

Dicho eso, Lacan parece estar leyendo la estructura del discurso. Así que tenemos al sujeto en este lugar, y aquí parece detenerse o avergonzarse. Surge una conjetura

[...] si hubiera tenido un trabajo, un cierto trabajo hecho a tiempo en la línea de Freud, habría tenido posiblemente [...] en ese sitio [...] en ese sitio que él designa, en su soporte fundamental que está sostenido de estos términos: el semblante, la verdad, el goce, el plus de gozar, hubiera tenido posiblemente ... al nivel de la producción, porque el plus de gozar es lo que produce ese efecto del lenguaje, hubiera tenido tal vez, lo que se implica del discurso analítico, a saber un mejor uso del significante como Uno. Hubiera tenido [...] pero no lo tendrá que [...] porque ahora es demasiado tarde [...] la crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es el sustituto, está abierta. (Lacan, 1972, p. 58).

Notemos el carácter vacilante del cual se introduce la diferencia entre el discurso del amo y el discurso capitalista. La hipótesis comienza con la existencia de cierto tipo de trabajo, un trabajo que había tenido en cuenta el discurso psicoanalítico, sin embargo no existía. Pero si hubiera habido, habría utilizado el significante amo mejor, es decir, mejor que impulsar el trabajo y el trabajo alienado. Por lo tanto, debido a esto, no aconteció frente a una crisis: la crisis del discurso capitalista. Para sorpresa y novedad general, aparece la tesis de que el discurso del capitalista reemplazó al discurso del amo.

¿Del Liberalismo al Neoliberalismo?

¿A qué se refiere exactamente eso? ¿Cuándo sucedió eso?

Una hipótesis simple nos lleva al hecho de que esta es una de las posibles interpretaciones para el tiempo posterior a mayo de 1968. ¿Estaría Lacan percibiendo un cambio en la función de lo que él mismo describió como el discurso del amo, debido a cambios en la economía? ¿Estaría imaginando la llegada del neoliberalismo, que por primera vez sería implementado, de modo práctico como política de Estado, en Chile de Pinochet, el año después de la conferencia en Milán? Observemos que los trabajos de Foucault sobre el impacto neoliberal como una nueva forma de vida data de la segunda mitad de la década de 1970: *En defensa de la sociedad* 1975-1976, *Seguridad, territorio y población* 1977-1978 y *El nacimiento de Biopolítica* de 1978-1979.

Se podría argumentar que, al corromper tantas reglas de producción del discurso, el discurso del capitalista no sería realmente un discurso en el sentido propio y correcto del concepto de Lacan. La característica fundamental valorada por este argumento es que el quinto discurso se presenta como insostenible. Él no se sustenta en la astucia. “Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feo, al contrario es algo locamente astuto, ¿eh? Locamente astuto, pero destinado a estallar. [...] Es que es insostenible” (Lacan, 1972, p. 59).

El término "sostenible" es decisivo para comprender la diferencia de este discurso con los otros cuatro. En las preguntas que terminan esta intervención, utiliza un sustituto de la idea de "apoyo", que es la noción de "soporte" para designar el objeto a .¹⁰ En otro pasaje de las preguntas finales, incluso afirma que “la personalidad: es la manera por la cual alguien subsiste frente a este objeto pequeño a ” (Lacan, 1972, p. 60).

Por lo tanto, tenemos la hipótesis inmediata de que el nombre de esta operación de inversión entre el significante amo y el sujeto bien podría ser "personalidad". Ser alguien en el sentido de tener una identidad por la cual

¹⁰ “El objeto pequeño a , es el verdadero *soporte* de todo lo que hemos visto funcionar y que funciona de manera cada vez más pura para especificar a cada uno en su deseo”.

ser reconocido bien puede describirse como un tipo de identificación en que, un significante amo intercambia lugares con el sujeto. Si eso es correcto, vemos que el neoliberalismo y la capitalización de identidades, ya sea expresadas por la segmentación del consumidor, ya sea mostrada por luchas de identidad política o por la acentuación de la "personalidad sensible" como un medio de acceso al nuevo tipo de biopoder, se confirma en la escritura de los discursos. Sustentar y, astutamente, mudar de personalidad definiría una de las estrategias de subjetivación del neoliberalismo, como ya anunciaron autores como Debord (1997), Jameson (1997) y Žižek (1999), para citar diagonalmente a tres generaciones de marxismo cultural. Es por eso que este nuevo discurso adolece de la pasión de la curación, curando tanto a quienes no invierten el significante con el sujeto (que no tienen una personalidad) como a quienes no consiguen cambiar de manera flexible sus personalidades: "[...] la locura de curar: ¿de curar qué? [...] Es justamente eso lo que jamás hay que poner en duda. ¿En nombre de qué uno se considera enfermo? ¿En que un neurótico es más enfermo que un ser normal, por decir normal? (Lacan, 1972, p. 61).

Recordemos que, en 1973, con la fuerte tarea dirigida por Robert Spitzer, comenzó el proceso de purificación y purgación del psicoanálisis en relación con el DSM. Esta separación entre el psicoanálisis y el discurso psiquiátrico hegemónico, un proceso en el cual la noción de personalidad reemplazará gradualmente el concepto de neurosis, puede sincronizarse con el paso del estilo de vida liberal al capitalismo neoliberal. Una forma de vida donde el estado de excepción es la regla y donde tanto la producción como las identidades ya no pueden considerarse como apoyo y cambio, caso y regla, ley y transgresión, sino como la flexibilidad conveniente y permanente del apoyo al discurso y su borrador. *Sostener, soportar, subsistir* son significantes que pertenecen a la misma serie en el discurso de Lacan. Serie que se opone a términos como *caer, dejar caer, deshacer, no sostenerse y suspirar*. Por ejemplo, la transferencia puede y debe ser sostenida por el psicoanalista, pero al final el objeto *a* debe caer para que ella se disuelva o se desmorone. Entre el sostener y dejar caer tenemos un término que insiste en aparecer seis veces en esta conferencia: derrapaje (*dérápaje*). El deslizamiento del significante dentro de los discursos hace que el discurso cambie del amo al universitario o al histérico. El discurso del capitalista, por el contrario, parece ser la manipulación premeditada, acelerada y controlada de este deslizamiento, y esta es su astucia y su invención en este momento particular del capitalismo tardío.

Después de todo, la construcción de los cuatro discursos, desde el *Seminario XVI De un Otro a otro* (Lacan, 1968-1969), comienza con la idea de que un semblante se *sostiene* en una verdad. Sostener, soportar, se escribe mediante la barra, anteriormente conocida como la negación de la represión, pero ahora se refiere a la noción de sostenimiento. Cada discurso es, en el fondo, un problema de sostenimiento. El discurso como *dispositivo*

de goce es una forma de permanencia como sistema de intercambio. El discurso como vínculo social es una cuestión de ruta y de reencuentro. El discurso como una *necesidad lógica* implica mantener la coherencia, la autorreferencia y la contradicción. Finalmente, el discurso como forma- poder llama al problema de mantener la autoridad o el uso del significante amo.

Luego, Lacan señala la diferencia entre el discurso del amo y el discurso del capitalista, subrayando que este último es insostenible, es decir que las mismas características estructurales de los otros cuatro no se aplican a él.

[...] el discurso capitalista es ahí, ustedes ven (indica la fórmula) [...] una pequeña inversión simplemente entre el S_1 y el $\$$ [...] es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume (Lacan, 1972, p. 62).

Hay tres cosas nuevas aquí. La inversión entre significante amo y sujeto, que todavía me recuerda el tema de la ideología como inversión entre lo real y lo ideal. La aceleración, es decir, el mismo proceso en otro ritmo de cambio, genera cambios estructurales. El consumo que cuando se perfecciona se consume, es decir, radicaliza el sentido propio del término consumo, es decir, destruir, agotar, terminar, gastar hasta el final (*consumere* en latín). Ahora, la caracterización del discurso capitalista desde el consumo, en oposición a su definición clásica como modo de producción, coincide con la hipótesis de que Lacan es sensible a esta mutación del capitalismo en sí, desde la matriz liberal hasta la matriz neoliberal. Para Safatle (1998) y Dufour (1998) esto justificaría el pasaje del superyó freudiano que dice "no" y prohíbe el goce al superyó lacaniano, que dice "goza" (consume) "trabaje" (funcione) y "goce trabajando".

Conclusión

Con lo anterior concluye la presentación de este nuevo discurso y Lacan considera a su auditorio "embarcado". La imagen de la nave puede explicar por qué continúa considerando la "descendencia de su discurso" como el discurso del psicoanalista en América. Sugiere que esto podría llamarse PST y "agregando una E, eso es PESTE" (Lacan, 1972, p. 62). Esto conecta el abordaje con los viajes por mar y este con la visita de Freud, Jung y Ferenczi a América en 1905. A su llegada del puerto de Boston, Freud le habría dicho a Jung: "no lo saben, pero les traemos la peste", nombrando así al psicoanálisis.

El tiempo está abierto para preguntas y, por supuesto, la primera se dirige a Marx: "Gente brava, pero totalmente inconscientes de lo que decía Marx [...] se ríen [...] sin Marx. He aquí que Marx les enseña que de lo que

se trata es únicamente de la plusvalía. La plusvalía es [...] el plus de gozar” (Lacan, 1972 p. 63).

La respuesta alude a un retorno a Marx en sincronía con el retorno a Freud, es decir, un déficit textual en la experiencia con los conceptos en su origen.

Solo eso hace funcionar al sistema. Es la plusvalía. El capitalismo ha recibido en fin ese salto, ese golpe de alas [*coup d'ailes*] que hace que actualmente [...] Es algo, así [...] un poco análogo, pero no del mismo sentido, que yo diría que hubieran podido hacer si verdaderamente las personas trabajaran un poco, si verdaderamente ellos interrogaran el significante, el funcionamiento del lenguaje. Si lo interrogaran de la misma manera que lo interroga un analizante, como yo lo llamo, es decir no un analizado, porque es el que hace el trabajo: el tipo que está en análisis (Lacan, 1972, p. 64).

El punto crucial de la intersección del concepto de plusvalía en Marx y el plus de gozar en Lacan se refiere a una epistemología capaz de explicar el problema de la aparición del valor en una economía definida como un sistema de intercambio. Lacan y Marx, en este punto, tienen un enfoque epistemológico con respecto a una teoría de la causalidad materialista del valor. Hay algo en los intercambios económicos que los hace similares a los intercambios lingüísticos, y comienza con el hecho de que ambos son intercambios donde se sustituye (repetición) lo mismo por lo mismo (equivalencia) o lo mismo por el otro (diferencia). El intercambio está relacionado y las leyes sociales surgen de él, por ejemplo: dar, recibir, retribuir. Lo que Lacan y Marx tienen en común es que ambos intentan demostrar que el universo que regula tales intercambios está sujeto a anomalías que denuncian la inconsistencia del universo cerrado y consistente del que dependen dichos intercambios.

Entonces surgen los efectos materiales de la agregación y acumulación de valor, así como los contra-efectos de entropía y anomia vinculados a este efecto de "plus-valía" o "plus-de-gozar" producido por la excesiva dependencia de este paradigma burlón. Por lo tanto, Lacan desarrolló dos complementos a esta teoría de las relaciones basadas en el paradigma simulado. El primero son las fórmulas de la sexuación, en las que piensa que la sexualidad se basa en el principio de equivalencia y commensurabilidad entre las diferencias (de ahí la no-relación y el no-todo). La segunda es la teoría de los nudos, donde piensa en la ontología de la disparidad entre los niveles de materialidad involucrados en los intercambios, es decir, la diferencia como una crítica de la identidad.

[...] [la interpretación analítica] Se le muestra algunos efectos lógicos de lo que él dice, que se contradice a la vez. Contradecirse no es de todo el mundo. Pero uno no puede contradecirse de cualquier manera. Hay contradicciones sobre las cuales se puede construir algo, y otras sobre las cuales no se

puede construir nada. Es tal el discurso analítico (Lacan, 1972, p. 64).

Esto nos lleva a la pregunta crucial planteada por la audiencia: "¿Cuál es la diferencia entre el discurso del amo y el discurso del capitalista?". Dado que la respuesta de Lacan es decepcionante pues solo describe la inversión ya mencionada entre S_1 y $\$$ e invita a la parte interesada a buscarla en privado después de la conferencia.

Esta desviación no puede atribuirse a la falta de tiempo o la necesidad de cerrar la reunión, ya que tenemos una pregunta posterior sobre la función de los algoritmos para pasar del lenguaje natural al metalenguaje al que Lacan dedica un largo desarrollo. Este retiro y aplazamiento puede tomarse como una promesa y una tarea para pensar en las consecuencias del quinto discurso como una crítica del capitalismo que se avecina, incluso en 1972.

Después de todo, los efectos subjetivos y des-subjetivantes del quinto discurso nos llevan a una revisión de la teoría de la hostilidad, la agresión y la violencia en el psicoanálisis compatible, pero no reducible, con la lectura del goce como una experiencia deformada, acelerada y personificada de satisfacción. La violencia administrada (Pavón-Cuéllar y Lara Junior, 2018), ya sea en forma de vida en comunidad (Dunker, 2014), o en forma de relaciones laborales, la narrativa de la guerra o la producción de identidades peligrosas es una de las vías más importantes para los espectros de Marx que rodean Milán.

No existe una relación necesaria o estructural entre el pensamiento de Lacan y el de Marx. No hay marxismo lacaniano o un Lacan marxista que pueda justificar una identidad militante o una pequeña revolución interna, una vacuna y una solución resignada contra la imposibilidad de verdaderas transformaciones macro-moleculares. Correlativamente, no existe una estrategia de ocupación de Estado, ni una teoría de acción colectiva y, como argumenta Ian Parker (2012), el marxismo y el psicoanálisis sólo pueden tener una relación interesante porque no son lo mismo.

Lacan (1966) alude a los personajes de Flaubert (2000), *Bouvard* y *Péchuquet* para hablar de esta circulación cerrada entre el *comunista revolucionario*, que cree en la materialidad de las relaciones de producción, pero vive en un estado de idealización purificadora de sus prácticas, y el *socialista liberal*, que practica la explotación material de los hombres, pero sufre la ausencia de solidaridad o exagera reactivamente las virtudes del individualismo egoísta. El vínculo patológico entre el discurso de la histeria y el discurso del amo se basa en la alternancia entre el cuestionamiento del poder y la toma del poder, la denuncia y la enunciación del orden, la desidentificación y la reidentificación con el síntoma, la desidealización y la disolución del vínculo verdad-saber, la insurrección y la institucionalización, la valoración de lo particular de la excepción y su universalización por generalización.

Así como el enlace entre el discurso del amo y el discurso universitario es la base material de la operación de colonización, la alianza de dominio de la histeria sutura la transformación en una oposición entre idealistas y realistas. En consecuencia, el psicoanálisis no debe estar al servicio de ninguna limpieza discursiva o purificación de almas, y mucho menos suturar la alianza del discurso histérico y el discurso del amo. La crítica lacaniana supera estas dos falsas soluciones al acentuar "el materialismo trascendente del significante", así como una teoría homóloga a la del marxismo en términos de causalidad, *el sistema plus-valía-plus-de-gozar*, y una crítica de las identificaciones identitarias, *por la inversión entre sujeto y significante*.

Estos son los tres movimientos fundamentales del texto que estamos examinando. Como ha señalado Pavón-Cuéllar (2014), es la idea de una política lacano-marxista, aplicando las tesis combinadas de Marx y Lacan, ya que una plataforma de protagonismo político solo puede terminar como un capítulo de crítica y de falso antídoto predicho por el neoliberalismo al mismo tiempo. Añado que esta idea de que existe una política propia, interna, legítima, lógica o derivada de las tesis de Lacan y sus textos institucionales es un desastre programado. Un desastre que causó demasiadas víctimas entre los intentos de hacer escuela y comunidad entre los psicoanalistas. Eso no significa, como quieren los conservadores, que el psicoanálisis sea un método ascético indiferente y neutral en materia de política. El psicoanálisis está interesado en el proceso de transformación y emancipación como un discurso subordinado, como una fuerza auxiliar y de escucha secundaria. No quiere sanar a la sociedad, sino sanar a personas y grupos dominados por la pasión de la curación, la norma y la adaptación. El psicoanálisis no es la cura para el capitalismo ni la terapia para sus secuelas.

Referencias

- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Río de Janeiro: Contraponto.
[Debord, G. (2000). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos.].
- Dufour, D. (1998). *A arte de reduzir cabeças*. Río de Janeiro: Companhia de Freud. [Dufour, D. (2007). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.].
- Dunker, C. I. L. (2014). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Flaubert, G. (2000). *Bouvard et Pécuchet*. París: L'Aventurine. [Flaubert, G. (199). *Bouvard y Pécuchet*. Madrid: Cátedra.].
- Freud, S. (1933/1934) Über eine Weltanschauung. *Sigmund Freud Studienausgabe*, Vol I. Frankfurt: Fischer, 1978.
- Jameson, F. (1997). *A condição pós-moderna*. São Paulo: Ática, 1997.
- Kant, I. (1784). *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Alianza, 2004.

- Kervégan, J.- F. (2006). *Hegel, Carl Schmitt: o político entre especulação e positividade*. São Paulo: Manole. [Kervégan, J.- F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.].
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto. [Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.].
- Lacan, J. (1953-1954). *O Seminário Livro I Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. [Lacan, J. (1953-1954). *El Seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 2001.].
- Lacan, J. (1968-1969). *O Seminário XVI: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. [Lacan, J. (1968-1969). *El Seminario. Libro XVI. De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.].
- Lacan, J. (1966). Resposta aos estudantes de filosofia. En: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966. [Lacan, J. (1966). Respuestas a estudiantes de filosofía. En: *Otros escritos* (pp. 221-230). Buenos Aires: Paidós, 2012.]
- Lacan, J. (1972) Discours de Jacques Lacan à la Univerité de Milan le 12 mai 1972. En: *Lacan in Italia (1953-1978)*. Milán: Salamandra, pp. 32-55.
- Markle, D. (1998). (Ré)écriture du discours psychanalytique lacanien en traduction. *Psychanalyse et traduction* 11(2).
- Parker, I. (2012). *Psicanálise lacaniana: uma revolução na subjetividade*. São Paulo: Annablume.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso.
- Pavón-Cuéllar, D; Lara Junior, N. (2018). *Psicanálise e marxismo: violências em tempos de capitalismo*. Curitiba: Áppris.
- Robert, D. (1995). *Le Nouveau Petit Robert*. París: Robert.
- Safatle, V. (1998). *A paixão do negative, Hegel com Lacan*. São Paulo: Unesp.
- Teixeira, V. L; Couto, L. F. S. (2010). A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana. *Psicologia em estudo* 15(3), 583-591.
- Žižek, S. (1999). *The ticklish subject*. Londres: Verso. [Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.].

Fecha de recepción: 21 de junio de 2021

Fecha de aceptación: 2 de agosto de 2021

