

De la representación a la lucha de clases Una respuesta a Samo Tomšič*

Da representação à luta de classes
Uma resposta para Samo Tomšič

From representation to class struggle
A response to Samo Tomšič

Pietro Bianchi

Duke University (Estados Unidos)

Resumen. El presente texto es primeramente una respuesta al texto de Samo Tomšič, *Homology: Marx and Lacan* (traducción al español publicada en *Teoría y crítica de la psicología*, Núm. 10, 2018). A partir de la problematización de la noción de representación se despliega un entramado teórico para analizar la relación formalizada del encadenamiento signifiicante y su excedente. Posteriormente, se desarrolla la relación entre la estructura y el goce desde la insistencia por la representación y la construcción de la cadena de significaciones donde acontece la ausencia como diferencia negativa. Asimismo, se postula la existencia de tres funciones características del objeto *a*, a saber, interioridad, causalidad y exclusión y su entrada en función a partir del discurso y su formalización. Finalmente, se aborda la problemática de la plusvalía como una problemática de la representación a partir de su homología con el objeto *a*.

Palabras-clave: discurso, lucha de clases, objeto *a*, plusvalía, representación.

Resumo. Este texto é principalmente uma resposta ao texto de Samo Tomšič, *Homologia: Marx e Lacan* (Tradução espanhola publicada em *Teoria e Crítica da Psicologia*, No. 10, 2018.). A partir da problematização da noção de representação, um arcabouço teórico é empregado para analisar a relação formalizada da cadeia significativa e seu excedente. Posteriormente, a relação entre estrutura e prazer se desenvolve a partir da insistência na representação e na construção da cadeia de significações onde a ausência ocorre como uma diferença negativa. Da mesma forma, é postulada a existência de três funções características do objeto *a*, ou seja, interioridade, causalidade e exclusão e sua entrada na função *a*

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

partir do discurso e sua formalização. Finalmente, o problema da mais-valia é tratado como um problema de representação baseado em sua homologia com o objeto *a*.

Palavras-chave. Discursos, luta de classes, objeto *a*, mais-valia, representação

Abstract. Firstly, this paper is a response to Samo Tomšič's text: *Homology: Marx and Lacan* (translation into Spanish published in *Teoría y crítica de la psicología*, Núm. 10, 2018). From the problematic notion of representation, a theoretical framework is deployed to analyze the formalized relation of the significant chain and its surplus. Subsequently, the relationship between structure and enjoyment is developed from the insistence on representation and the construction of the chain of significations where absence occurs as a negative difference. Likewise, the existence of three characteristic functions of object *a* is postulated, namely, interiority, causality and exclusion and its entry into function from the discourse and its formalization. Finally, the problem of surplus value is approached as a problem of representation based on its homology with the object *a*.

Keywords: Discourse, class struggle, object *a*, representation, surplusvalue.

En el largo y, de algún modo, desafortunado encuentro entre el psicoanálisis y el marxismo, las referencias que Lacan hizo de Marx en el *Seminario XVI De un Otro al otro*, y en algunas otras partes de su enseñanza, muestran algunos elementos de originalidad indiscutibles. Samo Tomšič dejó claro cómo el interés de Lacan en Marx abre brechas con la tradición freudomarxista y, en general, con cualquier enfoque que considere al psicoanálisis lacaniano como un conjunto de conceptos preconcebidos y aplicables a un campo determinado.

El psicoanálisis no puede ser usado para darle una “sazón inconsciente” a las relaciones de explotación en la línea del concepto de “represión”, como fue el caso de la moda *marcuseana*. El camino que Lacan eligió desarrollar es bastante estructural, lógico o, como se subraya persistentemente en el texto de Tomšič, homológico. Paralelamente, la referencia a Marx representa un paso fundamental para que Lacan pueda desarrollar o, de una manera más precisa, para “situar la función”, como él dice, del concepto de *objeto a* en su propio aparato conceptual. Por lo tanto, el problema no es llenar la brecha entre el psicoanálisis y el marxismo con la finalidad de proporcionar una teoría de las relaciones sociales para el psicoanálisis. Más bien se trata de incorporar lo que ya es psicoanalíticamente relevante (aunque implícito) y las reflexiones marxianas en el interior del psicoanálisis mismo.

Podemos señalar que Lacan no está interesado en proporcionar una validez del marxismo *per se*, sino más bien, probar cómo el marxismo se basa en conceptos fundamentalmente relevantes para el psicoanálisis. O más aún, cómo el marxismo logra desenredar algunos atolladeros que ser-

ían extremadamente problemáticos si permanecieran en la lógica pura del significante. Como señala Tomšič (2012), “Lacan encuentra en Marx algo que el estructuralismo saussureano no pudo ofrecer, precisamente, la teoría de la producción, o mejor dicho, una teoría de la producción que se aleja de la asimetría discursiva o la no relación social” (p. 101). Más que ser el instrumento para un análisis más efectivo de las relaciones sociales –como complicar la relación entre las clases con procesos inconscientes, implicaciones libidinales, etcétera–, el psicoanálisis puede realmente beneficiarse de un compromiso más fuerte con el marxismo. ¿Por qué? Porque Marx inventó la función lógica del síntoma: “el proletariado como síntoma social encarna la verdad del lazo social, el cual consiste en el hecho de que no hay relación social, que las teorías del ‘contrato’, ya sea social o económico [...] son construcciones cuya función es enmascarar un atolladero discursivo” (p. 99).

De la Estructura a la *Jouissance*¹

¿Qué significa entonces que el lazo social esté basado en un callejón sin salida fundamental? ¿Qué representa, en este sentido, que el campo social esté caracterizado por una no-relación o por una asimetría discursiva? El propósito de la teoría de los discursos desarrollada por Lacan inicialmente en el *Seminario XVI, De un Otro al otro*, y en los años posteriores hasta el *Seminario XX, Aun*, es precisamente lo que esclarece este punto. La emergencia del concepto de *objeto a* en los sesentas forzó a Lacan a reconsiderar completamente la problemática de la relación entre el sujeto y el encadenamiento significativo de un modo diferente si lo comparamos con los años saussureanos en su más temprana enseñanza. De forma simple, a partir de un modelo basado en tres términos –\$, S1 y S2– pasamos hacia el modelo de cuatro términos –\$, S1, S2, *a*.

En el Lacan *clásico*, el sujeto –un vacío insustancial que carece de cualquier determinación positiva– está destinado a nunca encontrar un *sólo* significante que sea capaz de representarlo de forma exitosa: este último se define con precisión por *no* ser algo o, en otros términos, una diferencia puramente negativa con respecto a otro significante. La falta del sujeto y la diferencia negativa de la cadena significativa son dos lados de la misma moneda: el movimiento constante de sustitución y permutación que caracteriza la serie S1-S2 no es otra cosa que la imposibilidad de que el sujeto se cuente como una presencia en la cadena; es aquí donde se plantea la conocida definición del sujeto como “un significante que se representa para otro significante”. La teoría de la *sutura* desarrollada por Miller a comienzos de la década de los sesenta intentará dar cuenta de esta relación: de acuerdo con esta teoría, la falta del sujeto es la responsable de poner en movimiento la significación de la cadena a la vez que es rechaza-

¹ Utilizamos el término francés *jouissance* únicamente en el lugar del título del apartado. En adelante optamos por utilizar el término goce (N. de los T.).

do por ella. El sujeto puede tener acceso a la serie de significantes sólo *bajo la apariencia de una ausencia*. Lo que subyace a la diferencia negativa aparentemente autónoma entre S1 y S2 no es otra que la causalidad del *manque-à-être*.²

En estos primeros años, el problema de la relación entre el \$ y S1-S2 se presentó como un cortocircuito entre dos niveles. Lacan denominó de muchas formas diferentes este problema, pero, al final, todos respondieron a la misma dialéctica fundamental: la secuencia de la cadena signifiante y el pilar fundamental de la cadena; la serie de significantes *y* el significantes-amo; la estructura y la verdad causal de la estructura, etcétera. En este salto entre nivel y meta-nivel, un término particular se cuelga en la escena: la *identificación*. El fin de análisis se definiría como el cambio exitoso de una identificación imaginaria individual –caracterizada por la representación como presencia en forma de imagen– a una identificación simbólica: la identificación con una falta fundacional (en la forma del signifiante que significa la cadena, el signifiante amo, el rasgo unario, etcétera). El sujeto del inconsciente necesita identificarse con el vacío puro de la enunciación autorreferencial para superar el señuelo ideológico como condición imaginaria del sujeto.

Pero la identificación con la cadena signifiante (especialmente cuando se supone que fue exitosa) puede eclipsar uno de los elementos fundamentales de la lógica del signifiante, que es también, y no por coincidencia, una elaboración clave en el segundo Freud: la *repetición*. Curiosamente, se le otorga una mayor importancia al término repetición y al surgimiento del objeto *a*; mismos que aparecen al mismo tiempo en la enseñanza de Lacan, más o menos durante los años del Seminario X y XI.³ En particular, durante estos seminarios, Lacan logra distinguir dos diferentes concepciones sobre el término repetición: el *automaton*, el cual se precisa en la insistencia de la relación entre los signos en el encadenamiento simbólico (podemos decir: repetición, tal como fue abordada en el *Seminario sobre La carta robada*); y *tuchē* que es el trauma originario que desencadena esta misma insistencia. Esta segunda idea sobre el significado de la repetición tiene como objetivo separar las dos dimensiones de diferencia antes señaladas: la primera entre S1 y S2; y el segundo entre \$ y S1-S2.

² En Francés en el original. Se hace referencia a la falta en el ser, figura que predomina en los años más saussureanos de Lacan. Ulteriormente, en la enseñanza de Lacan, la falta será vinculada de otro modo al deseo y al Otro. Cfr. François Balmès (2002), *Lo que Lacan dice del ser (1953-1969)*. Buenos Aires: Amorrortu (N. de los T.).

³ Brigitte Balbure (1998) escribe acerca de la conceptualización del término repetición en el *Seminario sobre la carta robada*, que “el funcionamiento de la cadena signifiante, con base en el cual el sujeto debe reconocerse como tal para abrir la dimensión de la libertad condicional, está determinado por la operación de repetición. Los significantes regresan constantemente –lo cual es un hecho estructural lingüístico– porque dependen de un signifiante primero, originalmente desaparecido, al cual esta misma desaparición da un valor de trauma inaugural”.

Ahora tenemos dos niveles diferentes que en la teoría de la sutura se combinaron previamente en un cortocircuito entre el nivel y el meta-nivel.

La insuperable renuencia de la *tuchē* a ser resuelta en la relación entre el sujeto vacío de la enunciación y la secuencia S1-S2 (entre el nivel y el meta-nivel) abre una dimensión de imposibilidad radical. Hay un resto de la *tuchē*, imposible de simbolizar y caracteriza la función del objeto *a*. Es importante ser extremadamente precisos en este punto: tal imposibilidad no debe confundirse con una dimensión enteramente más allá de la cadena signifiante (como subrayó Tomšič: un “gran afuera” sin mediación). La función de *a* es más bien una combinación y simultaneidad de tres características:

Interioridad: es una parte de lo simbólico, aunque no contada como tal (una parte de la no-parte).

Fundacional, o causal: es el trauma originario en la base de la insistencia de la estructura.

Exclusión: aunque no en el sentido de ser fuera del espacio de la estructura simbólica, sino más bien en el sentido de ser un resto interno (al mismo tiempo que un producto) de la misma imposibilidad del sujeto para lograr con éxito una identificación simbólica con la cadena signifiante (una resolución exitosa de la relación \$ / S1-S2).

El dilema lógico es: ¿cómo explicar la integración simultánea de estas tres características? Como con toda función matemática, la definición de una variable es igual a su posición relativa con los otros factores. Por lo tanto, la articulación de los cuatro términos –\$, S1, S2, *a*– serán también constituidos por Lacan como el componente fundamental para dar cuenta de un estructuralismo renovado, donde conceptos como la repetición, el goce y el resto, serán incluidos en conjunto con la batería signifiante y el sujeto del inconsciente. El objetivo sería tener en cuenta las condiciones *a priori* que regulan la relación entre estos términos. El discurso se deriva etimológicamente del vocablo latino *discursus*, que proviene a su vez de *dis-currere*: esto es, correr de un lugar a otro. La idea lacaniana de discurso es, en efecto, un sistema estructural de lugares y relaciones que regulan la interacción entre estos términos, es decir, su *currere* de un lugar a otro y su mutuo intercambio de posiciones. Esto difiere profundamente de la idea de discurso para Foucault, cuya teoría de los discursos se centra en las condiciones históricas y anónimas que regulan un conjunto de enunciados en un trascendentalismo historicista. Lacan, por su parte, intenta elaborar la estructura de estos lugares sin hacer referencia a ninguna externalidad histórica. Como apunta claramente Jean-Claude Milner (2000), la teoría de los discursos es una forma para que Lacan purifique una teoría de la ruptura:

Por una doctrina de la pluralidad de lugares, de la pluralidad de términos, de la diferencia entre propiedades de lugar y propiedad de términos, de la mutabilidad de los términos

en relación con los lugares, lo que se obtiene es lo que podría llamarse como lo no-cronológico y, en términos más generales, la no-sucesiva articulación del concepto de ruptura (p. 51) .

Algunos psicoanalistas se inclinan a subrayar la dimensión clínica de la teoría de los discursos y la describen como las diferentes posiciones que un sujeto puede ocupar en relación con su goce y su ubicación en la estructura (Miller, 2001, p. 279). Pero el riesgo en tales simplificaciones es reducir una formalización a una categorización puramente abstracta de diferentes particularidades. El sujeto en Lacan nunca está *representado* por una estructura, siempre está *sujetado* a ésta. Por lo tanto, es engañoso considerar los modelos clínicos de los discursos, como si fueran versiones más formalizadas de tipos clínicos tradicionales como neuróticos obsesivos, histéricos, perversos, fóbicos, etcétera. Los cuatro discursos son, a su vez, cuatro configuraciones *ahistóricas* de las posibles relaciones de lugares y elementos al interior de una estructura, con la inclusión –si la comparamos con la primera enseñanza de Lacan– de un elemento fundamental: el goce.

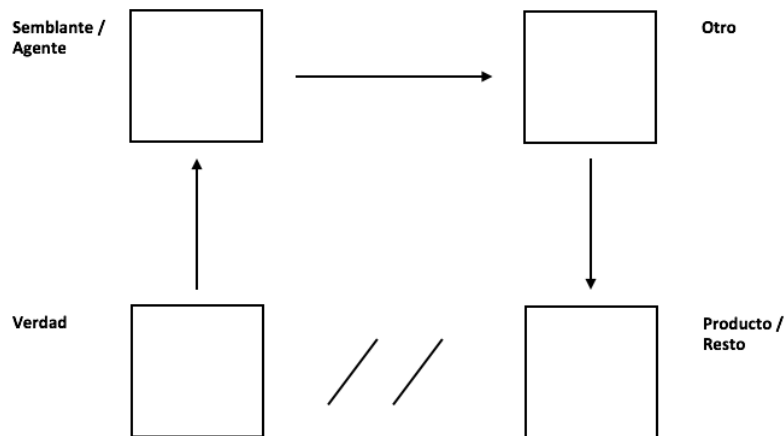
Este es el proyecto esbozado por Lacan en el *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*. De hecho, Lacan invoca, en la sesión inaugural del seminario, un retorno a Freud pero de un tipo ligeramente diferente del anterior. Es decir, de un modo invertido. Freud debería tomarse desde el final, desde el *Más allá del principio del placer* y desde la reflexión freudiana sobre la dimensión repetitiva del goce. En la teoría de los discursos, la clave de la relación entre el sujeto y la cadena significativa no sólo es el efecto causal de la verdad (y la causalidad estructural de la falta), sino también desde la insistente repetición de este mismo efecto. El cambio es del contenido del efecto de la verdad a su ubicación topológica y morfológica. El efecto del goce.

La producción de los discursos

Pero, ¿cómo funciona la relación entre los elementos en la teoría de los discursos? ¿Por qué se confía en un atolladero fundamental? Y además, ¿Por qué Marx sería esencial para explicar esta formalización? En primer lugar, tenemos que considerar que el matema de los discursos es abstraído desde cualquier elemento específico, como un sistema puro de lugares vacíos. Lacan establece su explicación en la siguiente premisa: cada estructura se basa en una relación fundamental de un significante a otro. La batería de los significantes –que no tenemos derecho, nunca, a tomar como dispersos, ya que no se está formando una red de lo que es denominado saber– (Lacan, 2007, p. 15), es presupuesta pero, al igual que con cada sistema de diferencias negativas, es necesaria la existencia de un punto fundante para que surja como un conjunto de diferencias. El gesto de fundación es mínimo es por lo tanto la intervención de un punto activo

hacia otro. Dada esta primaria relación, tenemos una estructura de diferencias a través del modelo S1-S2.

Cada sistema de saber está muerto si no hay un agente que intervenga en él (cada *lenguaje* necesita un *habla*⁴); al mismo tiempo, el agente estaría completamente cerrado en sí mismo si no pudiera plantearse como otro-de-sí-mismo. Esta dialéctica de postulación mutua del Uno y el Otro oculta algo: por un lado, la dimensión causal de la verdad; por el otro, cómo vimos con la repetición del *tuchē*; hecho por el cual no puede plantearse esta relación como exitosa de una vez por todas. Siempre existe algo que sobresale y obliga que la relación entre el elemento y su rasgo propuesto se repita continuamente. El nivel superior del mate-ma con el Agente y el Otro depende estructuralmente de un nivel inferior. Por un lado, el Agente es puesto en movimiento por la causalidad de la verdad (la flecha de la Verdad al Agente). Por lo tanto, no se trata de un Agente autónomo sino de un Agente “aparentemente” autónomo, es decir, un Semblante. Por otro lado, la relación entre el Agente y el Otro siempre producirá un resto, el cual obliga a la relación a descansar en sí misma (el Agente está condenado a intervenir continuamente en el Otro).



Si comenzamos a rellenar los lugares con los elementos del primero de los cuatro discursos –el Discurso del Amo– podemos observar que muchas cosas comienzan a clarificarse.

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

⁴ *Parole* en el original (N. de los T.).

El sistema de saber de los significantes, S2, depende estructuralmente de la inscripción fundacional y contingente del significante amo que lo pone en movimiento. Pero este agente es única y aparentemente la parte activa de la verdad en esta relación: de hecho, se trata sólo de una semejanza que depende de la dimensión causal de la verdad. El efecto estabilizador del *point de capiton*⁵ del significante amo es solo una ilusión de perspectiva destinada al fracaso. La relación entre el Agente y el Otro (S1 y S2) tiene una verdad causal en la *falta en ser* del \$ que, como la teoría de la sutura precisa, está presente en la cadena de significación mientras que al mismo tiempo es rechazada por ella. Este sistema de tres elementos puede ser exitoso si se resuelve la relación entre \$ y la cadena de significación (esto significa que garantizaría una identificación / significación exitosa para \$) si no hubiera un resto no articulable que siempre ponga en peligro la estructura, que no es otra cosa que el pequeño objeto *a*.

No hemos dejado de designar el punto del cual extraemos la función de este objeto perdido. Es desde el discurso de Freud que nos acercamos al sentido específico que tiene la repetición en el ser hablante. De hecho, la repetición no refiere a ningún viejo efecto de memoria en el sentido biológico. La repetición soporta cierta relación con el límite del saber, y que llamamos goce (Lacan, 2007, p. 15).

Este resto marca los límites del saber (S2) a la vez que es parte constitutiva del mismo. La función del *a* es, por lo tanto, al mismo tiempo que un lugar de la producción (es la varianza de diferencia de la irresoluble relación entre \$ y la estructura) y de la pérdida / resto. Esto es lo que Samo Tomšič (2012) reflexiona cuando señala que el goce “ya no es algo que simplemente acompaña la disminución de la tensión, sino que es algo que produce su aumento” (p. 97). El objeto *a* es, al mismo tiempo, un exceso inasimilable –un producto excedente– y una pérdida, un resto –una *nada desnuda*⁶. Desde este punto podemos comenzar a observar que este concepto tiene resonancias con la teoría marxista del valor en el modo capitalista de producción.

1. El valor en el capitalismo es estructuralmente un excedente. No hay tal cosa como un valor sin plusvalía. Al igual que el objeto *a*, encarna el constante dinamismo productivo del capitalismo.
2. La asimetría discursiva de *a* –por ejemplo, el hecho de que no exista una relación exitosa entre S y la cadena de significación– es la misma asimetría discursiva de la esfera social donde la re-

⁵ *Capitonnage* en el inglés original. Optamos por la traducción al francés por tratarse de un elemento importante para el pensamiento político producido desde el psicoanálisis, en particular por el uso relevante que le dieran Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) en su libro *Hegemonía y estrategia socialista*. Se ha traducido también al español, en otros textos, como “punto de almohadillado” o “punto de acolchado” (N. de los T.).

⁶ *Bare nothing* en el Inglés original. Usamos la traducción de “bare” como se ha traducido “vida desnuda” (bare life) en el caso del término que usa el filósofo italiano Giorgio Agamben (N. de los T.)

lación entre las clases presenta una incompatibilidad estructural y que está sostenida por el sistema de producción de valor.

3. El valor, como el objeto a , tiene relación con el modo capitalista de producción de la interioridad, la causalidad y la exclusión:
 - a) el origen del valor, es decir, el trabajo vivo, es el núcleo del proceso de producción;
 - b) la base originaria de toda la acumulación de capital no es otra que el trabajo muerto, es decir que es posible gracias a la extracción del trabajo vivo de la fuerza de trabajo;
 - c) está internamente excluido dado que ninguna de las plusvalías producidas beneficiará al trabajo vivo que la ha producido anteriormente. Existe, pues, una relación de exclusión entre el trabajo vivo y la plusvalía.

El argumento según el cual la referencia de Lacan a Marx no es una metáfora ni una analogía pura es absolutamente correcta. Se trata más bien un recurso necesario para explicar la lógica que subyace a ese elemento que se mantiene en la parte inferior derecha del esquema de los discursos. Como vimos, es un elemento que surge para abordar la cuestión de la relación entre el sujeto del inconsciente y la cadena de su discurso, algo que resulta fundamental para la enseñanza de Lacan. Pero hay además otra consecuencia importante para este argumento que surge en el texto de Tomšič. Paradójicamente, Marx es relevante para Lacan dentro de la teoría de los discursos, no tanto como un teórico del vínculo social (como todos esperarían) sino más bien como un teórico de la estructura como tal (o mejor dicho, de la integración del elemento inasimilable dentro del funcionamiento de la estructura). Lo que Marx le permite a Lacan es localizar la función de a dentro de un sistema abstracto de relaciones. Lacan no está interesado en Marx como una mera descripción sociológica de la relación entre clases sociales dentro del capitalismo. Si es verdad que Marx da una formalización del funcionamiento del modo de producción capitalista, el énfasis para Lacan debería ponerse en la "formalización" mucho más que en "el funcionamiento del modo capitalista de producción".

De hecho, Lacan parece no haber entendido correctamente el análisis marxista sino su forma más abstracta y formalizada. Una prueba de ello se presenta cuando Lacan intenta traducir el funcionamiento de los discursos en un análisis del capitalismo como formación histórica con el infame quinto discurso: el discurso del capitalista. En aquél momento, Lacan ofrece una profunda explicación no marxista basada en un impulso de consumo presumiblemente infinito y maniaco desencadenado por el capitalismo que ignoraría el límite insuperable de la falta y la castración. No podemos desarrollar más este punto aquí, pero se sabe que la ley de acumulación en Marx nunca se basó en el consumo y que la contradicción fundamental encarnada por la extracción del trabajo vivo de la fuerza de trabajo no puede sino ser un límite continuo impuesto al capital por el materialidad del proceso de producción.

Además de elucidar el discurso del capitalista, Lacan parece mirar en otra dirección y estar más interesado en el hecho de que la plusvalía dentro del capitalismo demuestra que cualquier teoría de producción nunca puede ser otra cosa que una teoría de la producción excedente. A pesar de que el objeto *a* no es una mera desviación en un sistema de relaciones de otro modo manejable entre \$ y S1-S2, el exceso de valor no es una mera desviación en una distribución justa de los productos del trabajo: la plusvalía es el desequilibrio fundamental en el núcleo de la relación entre el trabajador como fuerza de trabajo y el trabajador como trabajador vivo.

La plusvalía: ¿un problema de representación?

El problema se origina partiendo del argumento de Lacan sobre la homología entre el *a* y la plusvalía, que puede sonar convincente en abstracto, se vuelve menos convincente cuando comenzamos a profundizar en lo que Lacan tiene en mente con la idea de la plusvalía, y por lo tanto, *qué tipo* de relación de homología estaría involucrada entre los dos elementos. Independientemente de que la relación sea de homología, analogía, etcétera, un problema preliminar aparece al intentar delimitar una definición correcta de lo que son los dos elementos. En palabras de Samo Tomšič (2012), Lacan da cuenta del origen de la plusvalía en términos de representación:

[Lacan] resume la misma discrepancia [...] que muestra al modo capitalista de producción como una no-relación entre dos circulaciones diferentes. Como sabemos, la circulación M-D-M formaliza el intercambio (vender y comprar), y apunta a la equivalencia de la que ya hablaba Saussure en su analogía; D-M-D (la cual también escribe Marx como D-M-D', donde $D' = D + \Delta D$); por otra parte, ya no produce la equivalencia sino la no-equivalencia o diferencia dentro de la equivalencia aparente. Lacan habla de una brecha en la representación, y es dentro de este intervalo donde la plusvalía es producida. Marx considera al proletariado como un síntoma social precisamente porque él(la)⁷ es una marca de la separación entre dos circulaciones, una señal de que no hay relación social (p. 104).

En este punto, parece que la plusvalía se genera a partir de una relación imposible entre dos modos de circulación diferentes: uno engañoso, representado por el esquema Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M) donde “vender” y “comprar” parecen seguir una lógica de igualdad (el valor de la primera y segunda mercancía es igual) y la circulación Dinero-Mercancía-(Excedente)-Dinero que produce precisamente un excedente: la cantidad de dinero generado hacia el final del proceso no es la misma que al principio. Tomšič afirma que el dinero es un medio para comprar una mercancía en el reino de la circulación es diferente al dinero utilizado "como capital"

⁷ En el Inglés original: *(S)he*. Juego de palabras intraducible para representar el *au-sens* de Lacan: No hay relación sexual (N. de los T.).

para comprar mano de obra para el proceso de producción. La fuerza de trabajo es, de hecho, el único elemento exterior del capital y, por lo tanto, el más importante (y lógicamente el único) para que se genere un excedente. El problema aquí es que Lacan describe esta asimetría estructural como un problema de representación. Como señala Tomšič (2012):

El trabajador recibe un pago “justo”, según la representación en términos de valor de cambio. Pero dado que la producción se duplica internamente, el pago justo es al mismo tiempo injusto. Traducido al vocabulario de la lógica del significante: el sujeto es representado únicamente en la medida en que está tergiversado en el engaño mismo. El sujeto del valor de cambio es representado junto al valor de uso, de ahí que la fuerza de trabajo implique una no-identidad fundamental porque el valor se diferencia internamente en el valor y valor de uso, pero también porque el valor de cambio no es independiente (p. 105).

Siguiendo esta lógica, la contrariedad radicaría en que el trabajador no puede ser representado equitativamente, pues para que se genere el excedente es necesario tener una cierta disimetría entre el trabajador como fuerza de trabajo en la esfera de intercambio y el trabajador como valor de uso en el reino de la producción. Podríamos hablar de una coexistencia imposible en el trabajador entre su posición como valor de cambio y su lugar como valor de uso. Por lo tanto, la producción del objeto *a* es reducida a la condición de no identificación consigo misma,⁸ como sucede con la lógica del significante. Tal resultado es congruente con el esquema de la teoría de los discursos presentados anteriormente, como enunció Lacan: "desde ahora no idéntico a sí mismo el sujeto ya no goza. Algo que se llama *plus de goce* se pierde". La imposibilidad de la representación del sujeto es el otro lado del goce perdido en el producto/resto de la parte inferior del esquema.

Para sostener tal homología, Lacan tuvo que apegarse a la definición de la relación entre el valor de uso y el valor de cambio como un problema de representación incorrecta y que en referencia al texto de Marx resulta problemática. Una vez que se asume que la relación entre *a* y la plusvalía es homológica, deben asumirse sus consecuencias irremediabilmente hasta el final. De hecho, Tomšič (2012) afirma coherentemente que, según Lacan, "no se trata solo de una homología entre dos excedentes, sino también del mismo asunto: el sujeto del capitalismo es lo mismo que el sujeto del significante" (p. 105). Pero, ¿El problema de la relación entre valor de uso y valor de cambio para el trabajador es realmente un problema de representación, como en la relación entre el significante y el sujeto? ¿Es el

⁸ La posición de \$ como “no idéntica en sí misma” –como falta o como agente productor de verdad– fue el argumento principal del texto de Jacques-Alain Miller (1966) *La sutura: elementos de la lógica del significante*, uno de los más influyentes artículos lacanianos de los *Cahiers pour l'analyse*, la conocida revista publicada entre 1966 y 1969 por el Círculo de Epistemología de la École Normale Supérieure de París.

núcleo sintomático del capitalismo realmente sólo la representación de estas dos lógicas diferentes e imposibles? ¿De la lógica del intercambio y la lógica del excedente? ¿Del valor de uso y el valor de cambio? ¿Del dinero como medio de cambio y el dinero como capital?

Conclusión

Como conclusión mostraré algunas reflexiones sobre la importancia de la introducción del concepto de goce en la reflexión marxista. Asimismo, haré algunos comentarios críticos implícitos sobre la lectura lacaniana de la asimetría en la base del lazo social capitalista como un problema de representación.

El traslado del término goce desde lo subjetivo-individual en el discurso psicoanalítico hacia una más amplia reflexión que concierne a un modo de producción puede ser extremadamente fructífera. La idea de definir la actividad laboral como irreductible a cualquier moderación o buena medida y que se dirige sólo a satisfacer un impulso autopropulsado para la acumulación de riqueza abstracta es una de las características más importantes que Marx subraya en su análisis del modo capitalista de producción. La ley de acumulación está en la base de un proceso de producción no relacionado con la satisfacción de las necesidades básicas, ni siquiera con la satisfacción de las necesidades de los capitalistas. Contrariamente a la creencia común según la cual el marxismo sería la narración de un conflicto entre dos grupos de personas —las personas que son ricas y tienen la mayoría de los recursos y los medios de producción, y los que son pobres y no tienen nada— el capitalismo es una maquinaria abstracta y perfecta en la cual las personas reales solo son personificaciones de un imperativo estructural. Si hay alguna cosa de la que Marx está seguro, es que el capitalismo no está impulsado por la codicia, el robo o la mera desigualdad. Las relaciones de desigualdad y de acceso a los recursos eran comunes en muchos otros modos de producción no capitalistas. La acumulación capitalista significa, ante todo, que la plusvalía producida durante este ciclo de acumulación debe convertirse en capital constante y en capital variable para tener más plusvalía. El hecho de que en el proceso algunas personas, conocidas como capitalistas, realmente consumirán algunas de las mercancías producidas es un accidente, no una necesidad estructural.

Incluso antes de definir la plusvalía como una cantidad en exceso sobre el trabajo social necesario, es interesante seguir el argumento contraintuitivo de Marx al introducir la génesis del concepto de excedente. Según Marx, el capitalismo logró movilizar un potencial de transformación sin precedentes. Lejos de desarrollar una crítica meramente negativa del capitalismo, Marx es reconocido por haber estado fascinado por la potencialidad del capitalismo en muchos pasajes de su obra. Contrariamente a la producción de las sociedades precapitalistas, el capitalismo propiamente

dicho puede desplegar ese excedente al que Lacan hace referencia con el término goce.

En los *Grundrisse*, Marx traza una división entre las sociedades cuya producción está dedicada a satisfacer una reproducción pura de sí mismos (por lo tanto, las sociedades solo apuntan al consumo total de los valores de uso producidos) –donde el carácter social del trabajo se reduce a una función de las necesidades básicas de la comunidad– y las sociedades capitalistas propiamente dichas. En las primeras, no se genera un excedente porque solo se produce lo que se necesita para la supervivencia. La pregunta sobre el propósito del trabajo –por ejemplo, el objetivo, la meta, aquello para lo que debería usarse un trabajo determinado– emerge en el capitalismo solo cuando el equilibrio se fractura:

Así, la vieja visión, en la cual el ser humano aparece como el objetivo de la producción, independientemente de su límite nacional, religioso, o de carácter político, parece ser muy elevada cuando se contrasta con el mundo moderno, donde la producción aparece como el objetivo de la humanidad y la riqueza como el objetivo de la producción. De hecho, no obstante, cuando se elimina la forma burguesa limitada, ¿Qué es la riqueza, aparte de la universalidad de las necesidades, capacidades, placeres, fuerzas productivas, etc., creadas a través del intercambio universal? ¿El pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, las de la llamada naturaleza así como las de la naturaleza de la humanidad? ¿La absoluta elaboración de sus potencialidades creativas, sin otra presuposición que el desarrollo histórico anterior, que hace de esta totalidad del desarrollo, es decir, el desarrollo de todos los poderes humanos como el fin en sí mismo, no medido desde un criterio predeterminado? (Marx, 1973, pp. 487-488).

Aunque limitado mediante su forma burguesa, el capitalismo puede generar un excedente que conserva la posibilidad de expresar y desarrollar las potencialidades creativas de la universalidad de la humanidad. El corte que separa el modo capitalista de producción de las sociedades supuestamente antiguas dedicadas a la reproducción pura de ellas mismas debería ser bienvenido como un gran progreso. Este exceso –es decir, un excedente en la forma en que los humanos se relacionan con su mundo y se reproducen a sí mismos– no se limita a la satisfacción de las necesidades básicas. Se trata de un elemento que, al igual que el goce, en términos puramente homeostáticos o de conservación. Esto es algo más allá de la pura supervivencia. Marx creía que únicamente cuando se crea un excedente se rompe un determinado nudo que une a la comunidad, dejando un espacio para que emerja algo nuevo. Una comunidad que produce solo para su propia supervivencia, como en el esquema de reproducción simple, no puede inscribirse en una historia propia porque su producción no puede crear nada que cambie el sistema de equilibrio de la comunidad misma. Las sociedades precapitalistas técnicamente no presentan ninguna pro-

ducción sino solo una reproducción: al final del ciclo, las cosas son exactamente como eran en un principio. Una comunidad de este tipo puede ser una comunidad donde la producción de lo nuevo, y por lo tanto de la historia, sería imposible.

Esta irreductibilidad en el plano de las necesidades básicas nos recuerda un concepto lacaniano básico: el deseo. Si un ser humano se define por la imposibilidad de ser reducido a un nivel puro de satisfacción de las necesidades básicas; si un ser humano se define al ser arrojado al dominio del lenguaje desde su primer día en este mundo y por eso debe ser condenado a estar permanentemente separado de una mera supervivencia, ¿implica esto la conexión entre un modo de producción dirigido a la creación del exceso antinaturalista del excedente y del deseo? ¿Deberíamos concluir que el capitalismo es la expresión más desarrollada del deseo? ¿El capitalismo es el motivo por el cual se produce el deseo? ¿Acertaban Deleuze y Guattari cuando entendieron el capitalismo como un sistema de movilización, organización y canalización del deseo?

Por un lado, pareciera que el capitalismo es la forma más *natural*, donde el deseo, siendo irreductible al nivel de las necesidades básicas, puede expresarse. Por otra parte, pareciera también que la “forma burguesa” actual, como afirmaba Marx, le impone limitaciones. Si el capitalismo en su estado actual se define por la satisfacción de una y solo una ley –la ley de la acumulación– ¿a quién pertenece este deseo en este tipo de satisfacción? El filósofo italiano Roberto Finelli (2000) hipotetiza que en el capitalismo ya no hay sujetos. Solo existe un sujeto: capital. Desde el punto de vista del capital, sólo hay una razón para vivir en este mundo: la continuación de la extracción del trabajo vivo de la fuerza de trabajo para acumular riqueza abstracta. La esición deseo/necesidad es finalmente sólo ideológica. Cada ciclo producido por el ciclo de acumulación no tiene la intención de desencadenar o cultivar un deseo en exceso sobre las necesidades básicas de supervivencia.

El deseo de un trabajador no es una falsa-representación de la organización capitalista de la producción, porque siguiendo la inversión del sujeto y el predicado típico del capital, no es el trabajador quien está sujeto a su fuerza de trabajo. Es esta fuerza de trabajo que es la verdadera agencia del proceso de producción, la que se muestra como un desafortunado apéndice: el trabajador real de carne y hueso. Sin embargo, este desafortunado apéndice no puede ser cortado por el capital. Aunque el capital intenta, en todos los sentidos, extraer el trabajo vivo sin la presencia del trabajador, nunca ha logrado hacerlo, y la presencia del trabajador en conjunto con la fuerza de trabajo parece mostrar un signo inevitable de debilidad en el ciclo de acumulación. Como señala Claudio Napoleoni (1972) “[La fuerza de trabajo] es una mercancía muy particular, porque no es un objeto que le pertenezca al trabajador, es el trabajador en una de sus propias determinaciones particulares, por ejemplo, siendo una fuerza de trabajo” (p. 55). Finelli parece olvidar que el capital tiene cuando

menos este punto débil y sintomático: para extraer trabajo vivo –la única fuente de valor– de la fuerza de trabajo, tiene que depender de este elemento mínimo de incertidumbre: con la fuerza de trabajo, también se tiene que seguir a través de su apéndice humano.

La curiosa consecuencia es que, a pesar del impulso de acumulación es el único deseo verdadero expresado por el capital, no puede realizarse por sí mismo. Tiene que lidiar con el “mediador evanescente”⁹ del trabajador, que bloquea el camino que va de la fuerza de trabajo al trabajo vivo. El problema no es la representación imposible del trabajador como valor de uso (trabajo vivo) y valor de cambio (fuerza de trabajo). Se trata más bien de la transición continua en cada ciclo de acumulación que va de la fuerza de trabajo al trabajo vivo, una transición que a pesar de estar regulada de todas las maneras posibles (desde la represión a la ideología, desde la legislación laboral hasta las concesiones parciales a los trabajadores) no puede darse por sentada de una vez y para siempre. Más que una representación imposible, el ciclo de la acumulación debería ser considerado como una dinámica interminable: un movimiento continuo e imparable que en cada ciclo va desde el valor abstracto (trabajo muerto, como capital al comienzo del ciclo) a un valor más abstracto (trabajo vivo transformado) en trabajo o dinero abstracto, a través de la mediación del cuerpo de la mercancía). El problema para el capital es que para ser efectivo y acumular una mayor cantidad de dinero, su movimiento (el que conduce de lo abstracto a lo abstracto) está obligado a pasar por la concreción del trabajo vivo. En este pasaje de la abstracción a la concreción por medio de la abstracción, está involucrado el punto crítico sintomático del ciclo de acumulación. El síntoma del capital es la dependencia de la actividad del trabajo vivo.

Por todo lo anterior, el goce del capital es estrictamente incompatible con la potencialidad de un cambio del deseo. La capacidad transformadora del trabajo vivo –su poder para negar, transformar y volver a articular las determinaciones concretas del mundo– está sujeta a una pura pulsión de acumulación de riqueza abstraída. La creatividad y la inventiva desenca-

⁹ “Mediador evanescente” es un término que se refiere a un intermediario que posibilita la transición entre dos ideas o estados opuestos y que, cuando esto ocurre, este mediador desaparece. Se trata de un término que cataliza una contradicción y que sirve como un concepto que explica la dialéctica hegeliana. Fue creado por Frederic Jameson en un artículo sobre Max Weber y la teoría literaria. El concepto fue posteriormente apropiado, y popularizado, por Slavoj Žižek en sus obras de la década de los noventa. Aunque muy cercano a este concepto, no debe confundirse con el término “terme évanouissant” [término evanescente] que sirve como operador de la dialéctica hegeliana. En este caso se trata de que el deseo del capitalismo sólo puede lograrse a través del trabajador, quien funge como mediador evanescente entre la fuerza del trabajo (valor de cambio) y el trabajo vivo (valor de uso). Cfr. Frederic Jameson (1973) *The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber*, New German Critique Journal; Slavoj Žižek (1998) *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós; Alain Badiou (2009) *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo. (N. de los T.).

denadas por el modo de producción capitalista, aunque inconmensurables en relación con los modos de producción anteriores, todavía no se expresan al máximo. Para Marx el capitalismo es, por mucho, el mejor modo de producción que ha aparecido en la historia hasta ahora. Aunque hay uno mejor: el comunismo. El síntoma encarnado por la posibilidad de la lucha de clases en el centro del proceso de producción –en ese momento incierto donde la potencialidad de la fuerza de trabajo se convierte en la realidad del trabajador vivo– es el único espacio político para una transformación de la modo de producción capitalista en algo donde el goce no está subyugado a un movimiento circular repetitivo sino que se libera hacia una nueva forma.

La apuesta de la traducción del concepto de goce al vocabulario del modo de producción capitalista se basa en este cambio en términos de escala. El goce en el capitalismo no se ve privada de un sujeto: su sujeto es el Capital. Pero si seguimos el argumento hasta sus consecuencias más radicales, debemos preguntarnos cómo interactuar con un sujeto tan perverso y *gozante*. El problema de un psicoanálisis anticapitalista no debe ser la cura de los sujetos histéricos para que sean compatibles con un régimen de acumulación no ético y anti-psicoanalítico. Un régimen de acumulación de ese tipo oprime y humilla la posibilidad de lo nuevo. Por lo tanto, la única pregunta posible sería: ¿cómo histerizar al único sujeto de la modernidad, a saber: el capital? ¿Cómo trabajar a través del síntoma de la extracción del trabajo vivo para que el sujeto del capital abandone la pulsión repetitiva de la acumulación? Si la lucha de clases es el síntoma del capital, ¿Cómo escuchar ese síntoma para volver a articular la forma de goce del capital? Tal vez Lacan estuvo parcialmente en lo correcto en el Seminario XVII. Puede ser que las estructuras no marchen en la calle, pero definitivamente sí funcionan en una fábrica.

Referencias

- Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo
- Balbure, B. (1998). Repetition. En R. Chemama, & B. Vandermersch, *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Chicago: Larousse. [Chemama, R. (1995). *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu]
- Balmès, F. (2002). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1969)*. Buenos Aires: Amorrortu
- Finelli, R. (2000). Globalizzazione': una questione astratta ma non troppo. L'Ospite Ingrato. *Annuario del Centro Studi Franco Fortini* (3), 113-130.
- Jameson, F. (1973) The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber. *New German Critique Journal* (1), 52-89.
- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. London: W. W. Norton & Co. [Lacan, J. (1992). *El*

- Seminario Libro XVII El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós]
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin. [Marx, K. (1983). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI]
- Miller, J. A. (1966). La Suture (Éléments de la logique du signifiant). *Cahiers pour l'Analyse* (1), 37-49. [Miller, J.-A. (1973). La sutura. Elementos de la lógica del significante. En VV. AA. *Significante y sutura en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 9-28]
- Miller, J.-A. (2001). Postfazione [forewords to the Italian edition]. En J. Lacan, *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
- Milner, J.-C. (2000). The Doctrine of Science. *Umbr(a): Science and Truth* (1), 33-63.
- Napoleoni, C. (1972). *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*. Torino: Bollati Boringhieri. [Napoleoni, C. (1976). *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*. México: Ediciones Era.]
- Tomšič, S. (2012). Homology: Marx and Lacan. *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique* (5), 98-113. [Tomšič, S. (2018). La homología entre Marx y Lacan. *Teoría y crítica de la psicología* (10), 105-125.]
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós