

**Universidad de la República.**

**Facultad de Psicología.**

***El discurso del  
Capitalismo en la  
Teoría de  
Jacques Lacan***

**Estudiante: Marcelo Fernando Otón Gallo  
C.I.: 4.468.367-8**

**Docente tutor: Prof. Agda. Dra. Ana Hounie**

**Docente revisor: Mag. Verónica Pérez Horvath**

*La gente sólo abrazaba a ciegas lo que se le pusiese delante: comunismo, comida natural, zen, surfing, ballet, hipnotismo, terapia de grupo, orgías, paseos en bicicleta, hierbas, catolicismo, adelgazamiento, viajes, psicodelia, vegetarianismo, la India, pintar, escribir, esculpir, componer, conducir, yoga, copular, apostar, beber, andar por ahí, yogurt helado, Beethoven, Bach, Buda, Cristo, jugo de zanahorias, suicidio, trajes hechos a mano, viajes en jet, Nueva York, y de repente todo ello se evaporaba y se perdía. La gente tenía que encontrar cosas que hacer mientras esperaba la muerte. Supongo que estaba bien poder elegir.*

*(Charles Bukowski, 2006 p.194)*

# Índice.

Resumen	3
<b>Parte I. Del Capitalismo y sus modos de goce</b>	
1) Introducción	5
2) Producción de subjetividad en el capitalismo clásico	8
3) El capitalismo y sus mutaciones	12
4) El super-yo como imperativo de goce	14
5) El Seminario XVII, la noción de discurso en la teoría de Lacan	19
5.1) Los Cuatro Discursos	22
6) El discurso del capitalismo	26
<b>Parte II. De imperativos y sus marcas</b>	
1) De la Relación Sexual que no existe	32
2) El discurso de los mercados	34
3) “Destapa la Felicidad”: El polifacético objeto <i>pequeña a</i>	36
4) “Just do it”: La crisis de la representación	37
5) “Mostrate como sos”: Patologías de la hiperexpresividad	39
6) Conclusiones	41
7) Referencias Bibliográficas	44

## **Resumen:**

El presente trabajo indaga en torno a la noción de “discurso del capitalismo”, desarrollada por el psicoanalista francés Jacques Lacan para dar cuenta de la forma en la que se produce el “lazo social” en el contexto del capitalismo. Esta categoría nos permite visualizar algunos fenómenos propios de las actuales condiciones de subjetivación (rechazo de la castración, proliferación de objetos de consumo que se ponen en la centralidad, etc.)

A su vez el trabajo trata de hacer interactuar los desarrollos de Lacan en torno al capitalismo con otros referentes teóricos, a fin de tornar inteligibles ciertas formas de producir síntoma características de los sujetos en sociedad contemporánea.

**Parte I.**

**Del Capitalismo y sus modos de Goce**

## 1- Introducción

Ya en Psicología de las masas y análisis del yo, afirma Freud: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social” (Freud 1974, p.67). Esta sentencia que puede parecer hoy una obviedad sitúa en la génesis misma de la producción teórica del psicoanálisis, la relación compleja entre el hombre y su entorno.

Los otros aparecen desde el principio signando la vida de ese sujeto que adviene al mundo y que deberá devenir en sociedad, atravesado por múltiples determinaciones, situado en un lugar y en un momento histórico particular. Estas relaciones entre el sujeto y su entorno no se dan de una forma lineal, como si uno pudiese pensar un ente afectado de forma unidireccional por otros (sociedad, familia etc.) sino que el sujeto mismo es producido en ellas, por lo que entiendo que para pensar un sujeto es necesario pensar la época en la que le ha sido dado existir, puesto que en cada época se disponen aparatos de producción de subjetividad diferentes.

En base a esto se comprende el interés temprano del psicoanálisis por fenómenos ligados al campo de lo social y la cultura, que se van a dar desde los primeros esfuerzos de Freud en torno a aquello por el denominado, *malestar de la cultura* y desarrollado en su obra homónima, y que tiene que ver con los sacrificios que debe llevar a cabo el hombre en cuanto a sus aspiraciones a la gratificación de las pulsiones para poder vivir en sociedad (Freud, 1975b).

A lo largo de mi formación en Psicología mis intereses se han centrado fundamentalmente en la Psicología Social y en la Teoría y Clínica Psicoanalítica transversalizados con otros campos del saber, en el entendimiento de que estos enfoques dan cuenta del continuo producirse del hombre en el mundo, y de las complejidades de ese proceso de producción. Al hablarnos de esto, nos hablan de la especificidad de su padecer, que aparece en la clínica desde lo concreto del malestar personal, pero que se conecta con las formas sociales de organización de la vida y las afectividades que los seres humanos vamos encontrando para convivir con ese exceso que nos caracteriza, sobre esa incomodidad esencial, es que la Filosofía y las Letras siempre han hablado. Filosofía y Letras que nos dan herramientas para pensar aristas de la vida humana que aparece ante nosotros en la cotidianeidad de nuestra vida o en la clínica bajo la forma de lo que en este ámbito se ha dado en llamar síntoma. Estos enfoques puestos en interacción nos habilitan a pensar las particularidades de ese animal humano tan singular, que sin importar lo que haga no va directo hacia el objeto de sus

anhelos (tal y como sucede con el animal), sino que su curso vital esta signado por el rodeo, por la repetición, por el sufrimiento.

Entender este devenir humano en un mundo que se le revela a través del otro, entenderlo atravesado por múltiples determinaciones, entenderlo como devenir constante, nos habilita a preguntarnos cómo aquel que aparece ante nosotros experimenta la realidad de su vida, y cuáles fueron las condiciones que hicieron posible su padecer. A su vez nos permite pensar cuáles son los mecanismos que posibilitan la realidad social que aparece ante nosotros y como se apoyan ellos en el sustrato afectivo de los sujetos que la sostienen. Entender esto pone en relación la patología singular, es decir el síntoma concreto, con la patología del sistema social. Vincula las condiciones materiales de la existencia de los sujetos (el sistema que las produce y las perpetua) con las afecciones en su economía libidinal. Este ha sido un intento que ha estado presente a lo largo de todo el siglo XX en las distintas corrientes del pensamiento, como se da por ejemplo en el contexto de la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt.

Entonces, si pensamos en la materialidad de la vida de los sujetos, en la forma en la que se organiza la vida social, entiendo que tenemos que pensar las *relaciones de producción* tal y como se presentan en la inmensa mayoría de las sociedades actuales. Tenemos que hablar del capitalismo. Un capitalismo con ciertas particularidades que discutiremos en el apartado correspondiente. Un Capitalismo definido por Guattari como Capitalismo Mundial Integrado, caracterizado por sus interacciones con países que estaban fuera de su esfera de influencia, por su voracidad geográfica, y principalmente por estar centrado ante todo en la producción de subjetividad, de modos de vida, de afectividades y podríamos agregar, de modos de *goce* específicos (Guattari, 1998).

De este Capitalismo Mundial Integrado, mediático, comunicacional hasta el vértigo, sorprenden si se los ve desde cierta distancia, (una que deje lugar al asombro), muchos fenómenos. Sorprenden sobre todo si se revisan los postulados clásicos de la ética capitalista, burguesa, en torno al trabajo, los placeres, el valor del sacrificio y la rectitud. Así también observar el valor que tienen hoy en día, el sexo, el cuerpo, el consumo de objetos y experiencias, en los medios de comunicación y las producciones de la cultura, así como en el discurso dominante. Esto tiene su contrapartida en el desarrollo de innumerables síntomas, como son la ansiedad y la culpa generalizadas (Žižek, 2004a), o las llamadas *patologías de la expresividad* (Berardi, 2007), como muchos otros fenómenos que ocurren en el campo de lo social.

Muy grandes resultan los esfuerzos que tiene que realizar el hombre para sostener los imperativos que se le presentan, son los costos de la excelencia (Gaulejak, 1993) que el sujeto contemporáneo tiene que pagar para seguir en circulación, para mantenerse a tono de una realidad que cambia constantemente, para sobrevivir en un

contexto de competencia continua. ¿Cómo se las ingenia el hombre para soportar estos imperativos y estos costes? Entendemos que para pensar esta cuestión hay varias categorías del psicoanalista francés Jacques Lacan que pueden sernos de ayuda. En especial aquella que refiere a la capacidad humana de quedar capturados en un espiral repetitivo que comporta un dolor. Hablamos de la noción de goce<sup>1</sup>. Sobre la que Lacan pone énfasis en su relectura del texto Freudiano y sobre la que otros autores como el controvertido filósofo esloveno Slavoj Žižek trabajaran en profundidad. Hablamos del goce vinculado al imperativo superyoico que lo regula: El imperativo ¡Goza! (Lacan, 1981)

Esta categoría nos ayuda a comprender una variedad de elementos de la vida psíquica y nos atrevemos a decir social de estos tiempos, como observamos también, el advenimiento de nuevos tipos de subjetividad y sus síntomas: la competencia desmedida e insoportable, la ansiedad y el miedo generalizado, la desintegración de los vínculos de comunidad, el consumo como forma de legitimación social, la disolución de la diferencia entre lo público y lo privado etc., Entonces nos interesamos por la formas en las que en nuestra época y sobre determinadas relaciones los sujetos administran su *goce*, lo ponen en circulación.

Lacan usa la categoría de discurso en el contexto de su seminario XVII para dar cuenta de las distintas formas en las que se produce *lazo social*, de las relaciones que se establecen entre los seres hablantes (Lacan, 2010). Es entonces que vamos a indagar acerca de la noción de discurso a fin de comprender que alcances tiene la misma y poder leer un discurso particular, el discurso del capitalismo. Esto implica pensar el mecanismo por el cual se produce nuestra vida psíquica en función de las características de la sociedad capitalista en estos tiempos. En otras palabras, se trata de pensar cómo advenimos al mundo en esta circunstancia tan peculiar de la historia humana, que poco tiene de natural aunque así se nos aparezca. Al *discurso del capitalismo*, lo consideraremos en su calidad de productor de las relaciones de subjetivación actuales.

Nos preguntamos entonces ¿Cómo funciona el capitalismo en relación a los modos de Goce de la sociedad contemporánea? Nos centramos en esta temática tratando de establecer las particularidades de su táctica. Esto nos lleva de la represión publica de todo lo ligado al sexo y los excesos de todo tipo de la Europa del siglo XIX, a la actualidad en las que el sexo y los cuerpos son expuestos constantemente (inclusive en televisión abierta y en horario central), así como se postula el derroche y el exceso como elementos ligados al éxito, a la vida buena del hombre contemporáneo. Nos

---

<sup>1</sup>El concepto de goce es uno de los más complejos de la obra de Lacan, lo que lo hace imposible de sintetizar en una única definición. No obstante, aunque habremos de articularla en el desarrollo de la presente monografía con diferentes conceptos, adelantaremos la referencia al goce como aquello que signa las relaciones pulsionales del sujeto al otro de una forma que escapa al principio del placer Freudiano. En este sentido, el goce conlleva sufrimiento, atrapando al sujeto en una escena, determinándolo en una repetición.

preguntamos acerca de la circulación del goce en esta época y sobre las mutaciones que se han producido y el impacto que tienen estas mutaciones en torno al goce y el imperativo superyoico que lo ordena, así como por las estructuras y los síntomas que aparecen en la clínica contemporánea.

¿Qué función tiene el *poder* en la estructuración de estas mutaciones en torno a las formas de goce y su puesta en circulación? ¿Cómo se relaciona esto con el Discurso del Capitalismo?

Para esto realizamos una breve exposición sobre lo que representaban los placeres para la Europa de tiempos de Freud, la Europa Victoriana clásica, burguesa, la de la represión sexual oficial. Comparamos este panorama con el actual, el de la ansiedad, el de el cuestionamiento acerca de la propia felicidad, del propio disfrute etc. Pero que se da en un sentido radicalmente opuesto, como si se pretendiese aplicarle a estos asuntos estándares típicos de productividad capitalista (¿Soy Feliz? ¿Disfruto la vida lo suficiente? ¿He llegado a realizarme? Etc.)

En resumen, intentamos esclarecer la noción de discurso vinculado al tema del poder. Nos valemos de Lacan, como dijimos, para establecer la conceptualización que hace del discurso, en tanto productora del lazo social entre los seres hablantes, y sobre el discurso del capitalismo en particular. Estudiamos las implicaciones que tiene esto en nuestra sociedad contemporánea. Intentamos indagar en torno a las formas de goce contemporáneas, y las consecuencias que tienen ellas en la clínica.

## **2- Producción de Subjetividad en el capitalismo clásico**

Con el desarrollo del capitalismo y el ascenso de la burguesía como clase dominante, ésta conservó muchos de los aspectos que habían sido característicos de la moralidad Cristiana. El derroche, el despilfarro están mal vistos, pervierten al trabajador y arruinan la fortuna del capitalista, hay un rechazo de la exhibición y el escándalo que es patente y que es fundamental en la ética burguesa que si seguimos a Marx (1968) en su postulado referido que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, podemos hacer extensivo a todo el cuerpo social. Esta forma de organizar la vida, y la relación con el gasto no es difícil rastrearla a lo largo del siglo pasado, podemos verla por ejemplo en el testimonio vital de un hombre educado a la manera burguesa que nos deja Zorn en “La muerte de un burgués”:

Nosotros, por supuesto, también éramos ricos, pero de una manera mucho más vergonzante; también nuestra riqueza era pudibunda. En nuestra casa, en materia de finanzas, se practicaba el típico *understatement* suizo: se posee, pero no se hace

ostentación de ello; se es pudiente, pero no ostentoso; todo tiene la apariencia de nada, pero cuesta un montón de dinero; no se come el caviar en platos de oro, aunque la sopa se toma en platos que parecen haber sido comprados en la cadena suiza de grandes almacenes ABM y sin embargo valen por lo menos mil francos cada pieza (Zorn, 1983, p. 43).

Asimismo, podríamos agregar que como parte de la concepción judeo-cristiana de la existencia, es una ética del “sacrificio” (la tierra es un valle de lágrimas según la metáfora religiosa). No se viene al mundo a disfrutar sino a padecer, a cargar con una cruz. Toda esa introspección, todo ese alocado cuestionamiento por parte del sujeto sobre los contenidos de la propia existencia, sobre si se le está extrayendo a la vida todas sus posibilidades, son un producto muy posterior. En esta época y como podemos seguir por ejemplo a través de Weber (1988) se desconfía de los placeres o se los vive en secreto, son una vergüenza. En especial los placeres sexuales. No es difícil visualizar detrás de ellos el rastro de lo primitivo y hasta de lo diabólico. Este aparato conceptual con efectos en un sinnúmero de prácticas se había desarrollado especialmente en la Edad Media, donde los placeres del cuerpo (y al menos según la lectura tradicional con respecto al tema, que utilizaremos por ahora) se habían convertido en algo como la vía regia para apartarse de la gloria eterna. Debe uno extraer de si aquello que lo conduce al pecado y le impide que Dios sea su vida. Tal es la atracción perversa que ejercen sobre el hombre dichos placeres que este debe mantenerse en un proceso de auto-vigilancia continua para no apartar su vista del recto sendero: “Y si tu ojo te fuere ocasión de caer, sácalo y échalo de ti; mejor te es entrar con un solo ojo en la vida que, teniendo dos ojos, ser echado al infierno de fuego” (Marcos 9:47).

Es en la Edad Media donde se produce ese fenómeno tan particular, ese inmenso dispositivo para auto-examinarse y hablar, para poner en discurso todo lo que tiene que ver con el sexo que es la pastoral Cristiana (Foucault, 1998).

Foucault se va a cuestionar la teoría clásica de la represión, para poner énfasis en el aspecto de incitación que tienen las tecnologías de poder, en ese juego que producen entre el ocultamiento, el goce, la represión y la incitación. Esto puede sernos de ayuda para entender algunos aspectos del proyecto capitalista en el terreno de las subjetividades, y en particular comprender como la contradicción entre un super-yo que reprime propio de la Época Clásica y otro que mandata gozar, que algunos visualizan puede no ser tan sólida. Pero esto lo revisaremos más adelante.

Por ahora debe quedarnos claro que en el terreno de las ideas en Occidente el hecho de que su modo de vida genera al hombre grandes complicaciones y que le lleva a renunciar a algo que late dentro de si no es un descubrimiento reciente. La problemática

acerca de la incomodidad del hombre en sociedad, la oposición entre la razón y la naturaleza es una de las más viejas de la historia de la filosofía. El europeo se inquieta, como si la racionalidad occidental, el amor al prójimo o el sentimiento del deber no les fueran naturales sino mas bien estuvieran adheridos a él e incluso no le fuera difícil perderlos. Piénsese sino en Nietzsche:

(...) los mismos hombres que por obra de las buenas costumbres, de la veneración, de los usos y tradiciones, de la gratitud, y todavía más por la vigilancia recíproca, por los celos inter pares, se mantienen detrás de ciertas barreras, los mismos que otra parte en sus relaciones mutuas se muestran tan ingeniosos en la consideración, el autodomínio, la ternura, la fidelidad, el orgullo y la amistad: esos mismos hombres son hacia afuera, allí donde empieza lo extraño, el extranjero, no mucho mejores que animales de presa sueltos. Disfrutan allí la libertad respecto a toda coerción social, lejos de la civilización encuentran compensación por la tensión que produce una larga reclusión y encerramiento dentro de los muros que forma la paz de la comunidad, vuelven allí a la inocencia de la consciencia del animal de presa, como monstruos exultantes, que quizá dejan tras de sí una horrenda serie de asesinatos, incendios, ultrajes y torturas con tal arrogancia y equilibrio anímico como si todo lo que hubiese sucedido no fuese más que una travesura de estudiantes, convencidos de que así los poetas vuelven a tener, y por largo tiempo, algo que cantar y que celebrar (Nietzsche, 2007, p.41 ).

La cultura y la vida social imponen al hombre grandes restricciones. Debe renunciar a algo de si para sostener los vínculos de sociedad. El despliegue de la violencia y las pasiones sexuales están ligados en su pertenencia a lo terreno, esto terreno que se debe evitar a toda costa si no se pretende que la civilización colapse. Si se quiere administrar los cuerpos y sus esfuerzos, se debe poder administrar las relaciones sexuales en el contexto de unidades cerradas la violencia dándole un sentido que no afecte de forma negativa las relaciones de producción y salvaguarde la propiedad, así como el orden social (Foucault, 1992).

Traemos esto para remarcar lo obvio: el hombre se sabe tironeado por impulsos muy violentos, por algo que le excede. ¿Cuándo será que no pueda soportar más? ¿Cuál será la ocasión de pecar que no tendrá fuerzas para rechazar? Si bien la Europa del siglo XIX, no es el Medioevo, está fuertemente influida por estos discursos. Cuando Freud formula su teoría e inaugura un nuevo campo de problemas lo hace sobre la introspección, sobre la experiencia clínica y sobre la observación de la realidad social de su tiempo. Es este el contexto cultural en el que ésta se produce.

Debemos prestar atención a esta Europa de tiempos de Freud en la que se despliega la forma clásica de la producción de subjetividad capitalista, es este el mundo

en el que se introduce la mirada del Psicoanálisis. Y es a partir de este aparato de producción de subjetividad que habrá de instalarse ese discurso, *locamente astuto pero destinado a estallar* que veremos después. (Lacan, 1972).

Sobre la realidad de su tiempo, sobre la relación entre la cultura y la naturaleza y en particular sobre como el ordenamiento producto de la primera torna la existencia insoportable resume Freud en el malestar de la cultura:

Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al hacerlo adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas. Nuestra cultura europea occidental corresponde a un punto culminante de este desarrollo. Al comenzar por proscribir severamente las manifestaciones de la vida sexual infantil actúa con plena justificación psicológica, pues la contención de los deseos sexuales del adulto no ofrecería perspectiva alguna de éxito si no fuera facilitada por una labor preparatoria en la infancia (Freud, 1975b, p.36).

Freud habla de la sexualidad humana en un sentido particularmente amplio y no restringido a aquello que tiene que ver exclusivamente con las relaciones sexuales. Sino ligándola a todo aquello que produce al hombre algún tipo de placer que no sobrevenga en base a la satisfacción de alguna necesidad fisiológica inmediata (Laplanche & Pontalis, 2004).

Comprender esta noción de Freud de la sexualidad es fundamental para entender el problema de la oposición entre las pulsiones y la cultura, que está a la génesis de la neurosis el hombre debe expulsar de si buena parte de sus aspiraciones a la satisfacción de dichas pulsiones si pretende vivir en sociedad (Freud, 1975b). Este proceso le genera problemas diversos, es lo que se conoce en este marco intelectual como neurosis, de ahí que ésta esté tan ligada a la vida humana. Es así que dichas fuerzas aun cuando el hombre ha logrado controlarlas se manifiestan en ocasiones de las maneras más violentas. Pero es mediante este proceso que el hombre adviene a la vida humana, en la cual conserva los rastros de eso que nunca tuvo pero siente perdido (Žižek, 2006) que le lleva pretender gozar de la vida, siempre más allá de ella misma y que es lo que hace que la vida no sea solamente vida, la vida biológica, la vida del animal. Que no podamos contentarnos con la satisfacción de nuestras necesidades naturales (Žižek, 2006; Nasio, 1998; Lacan, 2010).

### **3- El capitalismo y sus mutaciones**

Si algo es esencial a la dinámica del capitalismo es su capacidad de mutar. Ha sido así desde un principio, desde que desplazo al inmovilismo feudal del poder. La observación de que lleva en su esencia un poder transformador brutal ya está presente desde tiempos de Marx & Engels (1968). Esta capacidad de mutar, de revolucionarse constantemente, de trascender siempre hacia nuevos límites es esencial a su modo de accionar y hace posible su existencia. Esta mutación la vemos en las formas de producción y también en los contenidos del discurso que posibilita el funcionamiento de la sociedad o utilizando la categoría marxista, en la superestructura ideológica de la misma (Marx & Engels, 1968).

Decía Marx (s.f.) en el manifiesto del Partido Comunista, a propósito de la sociedad capitalista de la época, acerca del fervor revolucionario de la burguesía en ascenso:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx, s.f. p.22).

La Burguesía se caracteriza justamente por desintegrar todos los vínculos, y las formas de lo viejo, impulsando al vértigo las relaciones sociales y las formas de comunicación. Debemos tener muy presentes estas categorías nos serán de utilidad cuando abordemos la cuestión del discurso del capitalismo en Lacan. Veremos allí como el autor va a hablar, de la desintegración de los lazos como una de particularidades de este discurso y que lo van a convertir en una suerte de no-discurso, tal y como otros autores también van a establecer.

Por ahora debemos pensar teniendo presente lo anterior: ¿Qué es lo que hace tan particular a este capitalismo mutante de la actualidad? ¿Se trata de un capitalismo

totalmente diferente de aquel que tuvo su origen hace siglos?

A nuestro entender se trata más bien de la realización hasta el paroxismo de su esencia misma, esencia que ya estaba presente en la Gran Bretaña del siglo XIX que se vislumbra primer el marino del Renacimiento que se hizo a la mar impulsado por el afán de dominio y armado de la ciencia y la técnica. Un sistema que se caracteriza justamente por como veíamos revolucionarse constantemente para no perder su lógica interna. Un sistema que alcanza su punto culminante con el desarrollo técnico-tecnológico brutal de nuestro siglo.

El capitalismo entonces muta, lo hace hoy de manera frenética pero lo hizo siempre. Entonces si bien con el cambio de época surge la necesidad de utilizar el instrumental teórico para el análisis de una realidad nueva, es en cierto sentido, como plantea Žižek, que las categorías del Marxismo cobran una utilidad imposible de visualizar en tiempos Marx:

La situación histórica actual no solo no nos obliga a dejar la noción de proletariado, al contrario, nos obliga a radicalizar la idea marxista de proletariado (el trabajador explotado cuyo producto es arrebatado de él, con lo que él es una subjetividad sin sustancia) debiera ser radicalizado a un nivel existencial, más allá de la imaginación de Marx, a un sujeto reducido a un sujeto evanescente de casi el *cogito* cartesiano, privado de todo su contenido sustancial.(...) ¿Qué es toda la lucha acerca de la propiedad intelectual, sino el intento de privarnos de la sustancia simbólica de nuestras vidas? ¿Qué son las manipulaciones biogenéticas sino un intento de privarnos aun de nuestro legado genético? (Žižek, 2012,)

Deleuze y Guattari (1998) hablan de un Capitalismo Mundial Integrado, caracterizado por estar en interacciones constantes con zonas que parecían haberse le escapado así como por estar centrado más que nada en la producción de subjetividad, de abarcarlo todo, el espacio geográfico así como el espacio de las subjetividades, del deseo, del tiempo libre. Esta idea del capitalismo mundial está emparentada con la de Franco Berardi (2007) y su noción de *Semiocapitalismo* que hace referencia a un sistema actual en el que la acumulación de capital se da mediante la acumulación de bienes inmateriales generando una estrecha relación entre economía y procesos psíquicos y afectivos.

Por otro lado vivimos el pasaje de las sociedades de disciplina a sociedades de control (Deleuze, 1999), caracterizadas por la difusión de la vigilancia en el entramado social, sin ya un punto central que la administre (al menos de manera material y visible). Sociedades en las que cada vez más se va adoptando una estrategia biopolítica de regulación de la vida de las poblaciones (Foucault, 1992).

Lo interesante es que mientras la sociedad es cada vez medicalizada (Foucault, 1974), mientras cada vez mas todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana caen dentro de la esfera de la ciencia y la técnica. Mientras el sujeto evanescente de la posmodernidad (Lipovetsky, 2009) se enfrenta al vértigo propio de una civilización hiperconectada, que se mueve a una velocidad desquiciante, bombardeándolo constantemente con estímulos (Berardi, 2007). Mientras las estructuras que otrora lucían más solidas adquieren la consistencia de lo líquido. Todo desde los grandes medios de comunicación, la industria del cine, la publicidad, los discursos dominantes etc., se dirigen a nosotros instigándonos al consumo, un consumo desmedido y absoluto de cosas, experiencias y personas, al disfrute de toda clase de vivencias en las que nada parece estar prohibido y *el goce* aparece todo el tiempo allí como lo único a alcanzar, la solución, *La Verdad*. De hecho todo se vende como si fuera la llave para abrir la puerta ultima al goce. Gozar no solo no está prohibido sino que es una orden, con las implicaciones que eso tiene y que tratamos de visualizar en el presente trabajo. Pero es un goce particular, regulado hasta el extremo, que obedece a determinados imperativos no menos rígidos que los que otrora mandataban ocultar. Y ante todo es un goce que no reconoce la posibilidad de su inexistencia.

#### **4- El super-yo como imperativo de Goce**

Abordaremos uno de los ejes centrales del presente trabajo. Este eje será clave a la hora de comprender el Discurso del capitalismo tal y como lo conceptualiza Lacan, fundamentalmente en el seminario XX, nos referimos a la noción de goce, y en particular a su aspecto de imperativo. Como observaremos, varios autores consideran muy importante la conceptualización lacaniana sobre el particular, para dar cuenta de varios fenómenos en el terreno de la subjetividad.

En esta época al menos en principio se produce una suerte de levantamiento de la represión que lejos de dejar al sujeto librado a algún fenómeno del orden de la libertad, lo deja paralizado por el imperativo al uso de esa libertad, a disfrutar a gozar al máximo.

Entender esto nos será esencial a la hora de otorgar inteligibilidad a la operativa del discurso del capitalismo y en buena medida para comprender el malestar contemporáneo y algunas formas actuales de producir síntoma. Las conexiones con esto son innumerables y trataremos de esbozar algunas de ellas. Ahora bien, resulta necesario explicitar una cuestión esencial a la teoría lacaniana: la noción de goce. Dicha noción va variando su definición (siendo enfocada haciendo énfasis en aspectos diferentes) a lo largo de su enseñanza. J.A. Miller (quien se ha hecho cargo del establecimiento del texto de Lacan), en su obra *Paradigmas del goce*, descompone en

seis etapas el manejo que hace Lacan de esta categoría (Žižek, 2004b). Ofrecemos aquí una aproximación a dicho tema que nos sirva para proseguir nuestro desarrollo. Lacan, en su seminario XX define al goce como “Aquello que no sirve para nada” (Lacan, 1982, p.2). Se refiere a aquello que insinúa Freud en *Más allá del principio del placer*, a través del concepto de la pulsión de muerte (Martin, 2003). Eso que no sirve para nada, que no produce una distensión en la economía psíquica del sujeto, es lo que escapa al principio del placer Freudiano.

Chemama (2008) va a hablar del goce como la noción fundamental para comprender la mente humana en la actualidad, para comprender entre otras cosas el problema de la *repetición*. Según su lectura, es esta la experiencia inmediata de la realidad hoy en día (como otrora fueran lapsus o actos fallidos) que da cuenta del inconsciente. Refiere a ese proceso mediante el cual uno encuentra mil maneras para hacer siempre lo mismo. El goce está ligado a este *hacer siempre lo mismo*. Para enfrentar el desafío que es pensar la actualidad del síntoma desde la óptica del psicoanálisis es fundamental comprender esto. Pensar esa suerte de “fe”, mediante la cual nos acercamos al objeto que habrá de entregarnos finalmente un goce absoluto de la realidad, conectándonos al mundo fascinante que sale de la pantalla, con solo consumir el objeto que nos venden, o la experiencia de turno. Volveremos sobre esto cuando veamos como el discurso del capitalismo nos ofrece constantemente sucedáneos de *objetos a*<sup>2</sup> capaces de suplir la inexistente relación sexual, la naturaleza de nuestra vida como encuentro fallido, de esa búsqueda que no termina.

Lo importante ahora es visualizar cuanto han cambiado las cosas. Largo es el camino que se ha recorrido de ambicionar el reino de los cielos a destapar la felicidad (como reza el emblema publicitario de la marca Coca-Cola) del lugar que tiene la sexualidad y el cuerpo que se desarrolla en el contexto del capitalismo de los siglos XIX y XX, a la exposición continua de los cuerpos (*Bailando por un sueño*, como ejemplo paradigmático televisivo.) Y no es que pretendamos afirmar que la represión haya desaparecido, o que la conversión histórica sea un asunto de otra época sino focalizar cambios en el discurso, así como en las subjetividades y sus síntomas, entender como lo que aparentemente puede aparecer como relajamiento de las regulaciones tiene poderosas consecuencias:

(...) Probablemente, en ningún otro periodo de la historia haya habido regulaciones tan rigurosas de las interacciones, no obstante, tales regulaciones ya no funcionan como la

---

<sup>2</sup> (Objeto a es un término acuñado por Lacan de una riqueza conceptual muy grande. Lo utilizamos aquí para dar cuenta de la continua búsqueda del sujeto de un objeto perdido, de la ausencia libidinal del objeto del deseo.)

prohibición simbólica; antes bien, reglamentan los modos mismos de la transgresión. De modo que, cuando la ideología dominante nos manda gozar del sexo sin sentirnos culpables por ello, puesto que no estamos sujetos a ninguna prohibición cuya violación nos haría sentir culpables, el precio que pagamos por esta ausencia de culpa es la ansiedad (Žižek, 2005, p.81).

Como veíamos en la propuesta Freudiana postulada en su obra “Más allá del principio del placer” va a quedar establecido que el principio según el cual el aparato psíquico tiende al nivel mínimo de excitación, da cuenta de una amplia gama de fenómenos psíquicos, pero no de la totalidad de ellos:

Pero entonces debemos decir que, en verdad, es incorrecto hablar de un imperio del principio de placer sobre el decurso de los procesos anímicos. Si así fuera, la abrumadora mayoría de nuestros procesos anímicos tendría que ir acompañada de placer o llevar a él; y la experiencia más universal refuta enérgicamente esta conclusión. Por tanto, la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer (Freud, 1975a, p.9).

Esto tiene que ver con el sentido que le damos aquello que apuntaba Lacan, del goce como lo que “no sirve para nada”. No nos es útil, no nos es gratificante o disfrutable como en la acepción común del término gozar sino incluso puede acarrear grandes sufrimientos. Sufro y aún así lo sigo haciendo. No sé por qué lo hago, pero lo sigo haciendo. Entonces no debemos confundir las categorías de placer y goce, estableciendo esta distinción es que podemos comprender la angustia y el dolor que provoca un superyó que mandata gozar. Un angustia muy común en nuestra época.

En Tótem y Tabú, Freud (2007) por otra parte había hablado de la génesis del super-yo. Freud muestra allí como el hijo en la horda primitiva acepta someterse a los mandatos que antes le obligaba el padre antes de que los hermanos lo mataran a fin de conservarlo vivo de cierta manera. ¿Pero qué pasaría si el padre ordenara gozar, cuando sería suficiente, como lograría saber uno que su goce es suficiente, que el padre está satisfecho?

Lacan en el mismo seminario del que hablábamos, el XX, “Aun”, va a ser explícito sobre el hecho que el imperativo al goce solo puede provenir del super-yo, de que este mismo es el imperativo al goce. Retomando este trayecto va a explicar lo que es el goce relacionándolo con la ley:

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo

que no sirve para nada. Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho —al— goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza! (Lacan 1981, p. 9).

Laplanche y Pontalis (2004) señalan que el super-yo es una estructura propia de la segunda tópica Freudiana, vinculada a la auto-observación y la censura de índole moral. Ahora bien ¿Podemos oponer a un super-yo Freudiano castigador y represivo, el super-yo de Lacan, como “imperativo al goce”? Como veremos después ante la caída de los significantes amo, (los significantes S1<sup>3</sup>) en el capitalismo contemporáneo, el aspecto represivo del super-yo pasa a un segundo término. ¿Presentaba el super-yo en Freud solo esta cara? Posiblemente se trate de una contradicción solo aparente. Goldenberg por ejemplo señala:

Si bien Freud sitúa el superyó como mandato insensato que exige renuncia, Lacan va a reformular este mandato, diciendo que el superyó es un imperativo de goce. El programa de la ética en el texto del 30 es el programa del superyó que intenta corregir lo que el programa de la cultura no ha logrado. La renuncia pulsional como ley insensata pero articulada al Ideal de privación ha dado lugar a un superyó lacaniano como mandato de goce. Sabemos que el ¡Goza!<sup>4</sup> de Lacan es la verdad del superyó freudiano (Goldenberg, s.f.).

Para este autor el super-yo no se alimenta de renunciaciones sino que deja librado al sujeto a su goce autista, mientras el discurso capitalista (esto lo veremos después) disuelve el lazo social, y los múltiples objetos del mercado son puestos en el lugar de “a”.

Reflexionando sobre las complejidades de la estructura del super-yo en nuestra época afirma Žižek en defensa de las causas perdidas (Žižek 2011):

La suspensión del Significante-Amo deja como única instancia de interpelación ideológica el «innombrable» abismo del goce: el imperativo último que regula nuestras vidas en la «posmodernidad» es «¡Goza!»: realiza tu potencial, disfruta de todas las formas posibles, sea con la intensidad del placer sexual, el éxito social o la autorrealización espiritual (Žižek 2011, p.39.)

Debemos retener esto. La caída de los S1 es uno de los aspectos fundamentales del discurso del capitalismo. Como veremos cuando analicemos la estructura de los discursos, el S1, caído, quedara velado, comandando la operación discursiva. Lo que

---

<sup>3</sup> Aunque abordaremos el concepto trabajemos específicamente la noción de discurso adelantaremos que se trata de aquellos significantes que comandan y estructuran la vida psíquica del sujeto.

observamos en la forma del imperativo al goce, que asume múltiples variaciones en la forma del mandato: Disfruta! Se tu mismo! Etc. Todas poniendo énfasis en que el sujeto deje salir su “verdadera naturaleza”, como si no estuviese aun lo suficientemente liberado y no pueda, por tanto, entregarse al goce. Cometiendo por tanto (y esto es lo interesante) un crimen mortal que lo arroja a la culpa y al horror de no estarse “realizando” o de no estar dejando salir o exhibiendo su “verdadera naturaleza”. *Mostrate como sos*. Ordenan los carteles de cierta marca de Whisky en Montevideo. Y al verlos es imposible no pensar en Foucault, cuando se formula la pregunta acerca de la hipótesis represiva, sobre cuando se interroga acerca de los orígenes de esa manía occidental en torno al sexo, que no le deja “ni oscuridad ni respiro” (Foucault, 1998 p.15) y que tiene su origen en la pastoral Cristiana. De la misma manera cabe preguntarse, por estas órdenes constantes de hacer lo que se quiera, y por este escrutinio continuo e implacable en busca del menor atisbo de represión.

Para Ravinovich (2001), poner en contradicción entre un superyó represivo y otro que opera como imperativo al goce es un error, el problema se nos aclara al comprender la dialéctica de la noción de goce. Podemos comprender esto en función de la conceptualización que hace David Nasio en relación a dicho concepto. Nasio habla sobre como el neurótico anhela el goce del otro, es decir resumiendo, un goce absoluto de la realidad que supone al otro, pero que es imposible, le está prohibido y que de alcanzarlo lo arrastraría a la locura o la muerte, por lo que se defiende de aproximarse a él (Nasio, 1998). En definitiva se defiende de acercarse a algo a lo que no puede pero quiere acceder.

Laurent (s.f.) refiere al super-yo freudiano como sistema de interdicciones, coincide en que lo que caracteriza nuestra época es el ascenso de los imperativos de goce del super-yo: ser más feliz, gozar mas, etc. Como hemos visto, ante la caída de los significantes-amo el único imperativo que persiste es el de gozar mas, ahora bien este imperativo se agrega a otros de menor jerarquía y que son en cierto sentido instrumentales para dar cumplimiento al primer imperativo. Como son el imperativo de tener éxito, de comunicarse, de acceder a lo que uno realmente quiere o lo que realmente es.) En definitiva de “destaparse”, de dejar de obturar los mecanismos de la libre circulación de todo en lo libidinal y en lo social.

Miguel Bassols (2000) articula el aspecto contradictorio del super-yo que aparece ya desde el yo y el ello y que esbozamos con el desarrollo de anterior de David Nasio. “«Así (como el padre) debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace ” (Freud 1992, ref. p.36). Tal es la orden del super-yo. En definitiva el inconsciente no se rige por el principio de no contradicción, por lo que vano sería suponerle un programa coherente

en sentido racional.

Lacan entonces va a poner énfasis en el aspecto productivo más que restrictivo de la ley, del super yo, en un movimiento que nos recuerda al que posteriormente va a llevar a cabo Michel Foucault en relación al poder, afirmando en *Tecnologías del yo*, que no se puede concebir un poder que sea meramente restrictivo, de lo contrario las personas rápidamente se desharían de él (Foucault, 2008). El super- yo de Lacan, el que entendemos que va a cobrar especial relevancia en una sociedad presa del discurso capitalista, se centrara en el imperativo al goce más que en la culpa y el castigo. A excepción claro este, de la culpa de no ser, exitoso, del no estar gozando lo suficiente que se agrega a la ansiedad propia de dichas tareas.

El sujeto debe cargar con dicha culpa y dicha ansiedad a la vez que es presa de imperativos continuos y contradictorios, situando al sujeto en un cuestionamiento constante y ante una tarea, imposible, abrumadora e irrealizable, en esa paradoja del super-yo que Žižek reconoce en Freud desde el principio: “Cuanto más coca bebes mas sediento estas, cuanto más beneficios obtienes más quieres, cuanto más obedeces al mandato del super-yo mas culpable eres” (Žižek, 2009, p.35).

## **5- El seminario XVII. La noción de discurso en la teoría de Lacan**

Lacan desarrolla su teoría de los discursos en el contexto del seminario XVII el reverso del psicoanálisis. Para Lacan un discurso es aquello que hace lazo entre los seres hablantes, algo que se sitúa va a decir más allá de la palabra, más no del lenguaje:

Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instaura un cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. (Lacan, 2010 p.10-11)

Lacan va a plantear al discurso como una estructura necesaria. La palabra aparece como lo ocasional, es por ello que Lacan en la cita que marcamos con antelación pueda hablar de un discurso situado más allá de las palabras. Y de que de hecho va a preferir un “discurso sin palabras” (Lacan, 2010 p.10). El discurso aparece caracterizado por su estructura, por una serie de relaciones, por un orden interno, que acaba determinando el lazo que establecemos con el otro. Determinan formas, relaciones constantes (Lacan, 2010).

Al decir de Arturo Frydman (2014) los discursos de Lacan son estructuras

formales capaces de contener muchos trazados conceptuales que comúnmente se entienden como discursos, de esta manera se habla de discursos económicos, discursos políticos, discursos de género etc. Esta capacidad de la que habla Frydman nos habilita a pensar los lugares desde los cuales parten y se soportan distintas conceptualizaciones y prácticas. Los aportes de dicho autor fueron fundamentales a la hora de comprender varias categorías y desarrollos que tomamos del seminario XVII.

La estructura a la que Lacan da privilegio y que sitúa como definitoria de las relaciones en el plano del inconsciente es el lenguaje. Recordemos una de las máximas lacanianas fundamentales: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. Es un saber estructurado como lenguaje. Lo que quiere decir, en términos muy generales, es que el hombre existe habitado por el significante, que estamos atravesados por el lenguaje, que nuestro cuerpo mismo, en tanto seres humanos es habitado por la palabra (Nasio, 1998). El discurso estructura el mundo real. (Lacan, 2010 p.14)

El discurso es estructura fundamental pero a la vez no hay un discurso sino hay seres hablantes que hagan uso de esa estructura. Introduce en un solo término la noción de estructura y la noción de sujeto (Frydman, 2014) Los discursos hacen lazo social, son lo que permiten que exista lazo con el otro. Cada uno de ellos nos va a mostrar una modalidad distinta de vínculo con el otro.

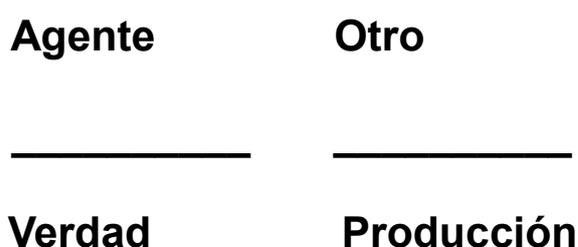
Žižek (2004b) relaciona el trabajo de Miller en relación a los paradigmas del goce en la obra de Lacan con diferentes momentos de lectura geopolítica. El trabajo del seminario XVII, estaría vinculado a los acontecimientos de mayo del 68, Lacan trataría de mostrar allí como las estructuras efectivamente “caminan por las calles” (Žižek, 2004b) y pueden dar cuenta de sucesos que atañen a lo social.

(...) estoy inmerso en un movimiento que merece llamarse progresista, ya que es progresista ver fundarse el discurso psicoanalítico en tanto completa el círculo que quizás podría permitirles situar aquello de lo que se trata exactamente, aquello contra lo cual ustedes se rebelan. Lo que no impide que esto continúe recontra bien. Y los primeros que colaboran para ello, y aquí mismo en Vincennes, son ustedes, ya que juegan la función de los llotas de éste régimen. ¿Tampoco saben lo que eso quiere decir? El régimen se los muestra. Dice: "Mírenlos gozar"... (Lacan, (s.f.) p.26).

Entonces si pensamos la importancia que tiene la relación a un otro del lenguaje, para el establecimiento del universo simbólico del hombre, de la forma en la que se relaciona con la realidad de forma humana, comprenderemos la importancia que tiene esta conceptualización de Lacan.

Este seminario versa, como decíamos, sobre el reverso del psicoanálisis, Lacan va a exponer el discurso del amo como el opuesto exacto del discurso del analista.

El aparato de los discursos consta de cuatro letras y cuatro lugares. El nombre del discurso viene dado por la letra que ocupa el lugar del agente, al ser el lugar a partir del cual se va a comandar la operación discursiva. Los lugares son el agente, el otro, la verdad y el producto. Estos cuatro lugares van a ser fijos y van a estar escritos de esta manera:



El primero es el del *agente*, es el que se dirige al otro, el que va a ocupar el lugar dominante, si tomamos en cuenta que el discurso es lo que genera lazo social, un lazo social se va a construir como dice Frydman (2014) entre dos *partenaires*, Los partenaires aquí se denominan agente y otro. Como veremos después, otros autores hacen una lectura diferente van a señalar que un discurso produce lazo entre aquellos quienes comparten la misma modalidad de goce, (Marugán, s.f.) apoyándose en el hecho de que Lacan deja claro ya en la primer parte de su texto que el vínculo entre los lugares superiores de la estructura es imposible (Lacan, 2010).

*El otro* es aquel a quien el otro va a dirigirse, lo va a interpelar, le va a ordenar que haga algo, que produzca algo. *El producto* es el resultado de la operación, es lo que va a arrojar, un discurso es una maquina destinada a producir algo. En caso de un discurso particular que veremos después, el discurso capitalista el lugar del producto queda al alcance del sujeto. *La verdad* que es lo que sostiene al agente pero por otro lado está separado. Lo podemos entender también como lo que queda reprimido. Es aquello que está oculto pero a la vez lo que sostiene, y que a la vez como veremos queda aislado de la circulación de los discursos.

Esta estructura se ocupa con cuatro letras **S1, S2, \$, a**. Estos cuatro términos no son fijos, es de su rotación, siguiendo siempre el orden, que se deducen los cuatro discursos.

El primero es el discurso del amo, luego el de la universidad, el de la histérica y el del analista. Evidentemente aquello a lo que aluden las distintas letras, va mostrando

diferentes caras según cambia su contexto, el lugar que ocupan en la estructura y el lugar que ocupan las otras letras. Es así que podemos comprender por ejemplo el objeto a, ligado a la idea de plus de goce, como desecho o bien como objeto causa del deseo, entendiendo de todas maneras la estrecha relación que hay entre las diferentes caras de los términos.

El **S1**, hace alusión al significante-amo, a aquello que marca, que ordena. A un significante fuerte puesto en relación a una cadena significativa.

El **S2**, es el significante -grosso modo- que remite a algo del orden de un saber.

El **a**, es un concepto que remite a la idea de objeto, de pérdida, de producción.

El **\$**, es un efecto del significante e implica su no-sustancialidad, es un efecto que uno puede captar en donde aparecen las formaciones del inconsciente, irrumpe y se tapa. El sujeto habla y no sabe lo que dice (Frydman, 2014).

Lacan estudio con Kojève la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, es de ella que parte para establecer el discurso del amo. Este primer discurso, el discurso del amo es muy importante, aparte de ser el discurso sobre el que habrán de estructurarse los otros tres, es el discurso cuya estructura se superpone al orden del inconsciente (Frydman, 2014). Que muestra el orden de la emergencia del sujeto como un efecto del significante, de un S1, que conecta con un S2 (Lacan, 2010).

Como decíamos Marugán (s.f.) va a poner énfasis en el carácter imposible de la relación entre aquellos que están ligados en los lugares superiores del discurso, es decir, el amo y el esclavo, la histérica y el analista etc. Va a proponer que el lazo social que establecen realmente los discursos se produce entre seres que comparten la misma modalidad de goce. En este sentido el discurso del capitalismo volverá a aparecer como un no- discurso, no hay relación posible entre los consumidores, ensimismados cada uno en su propio goce autista, (Marugán, s.f.) en la búsqueda del objeto a, que sería el último, la compra final, el Iphone final, la felicidad finalmente destapada, que pueda ocultar el hecho de que no existe la relación sexual, pero que tampoco existe *el consumo*, entendido como la apropiación armónica y final, absoluta del objeto de nuestra ambición, El objeto que compramos sencillamente *No era eso*, ya que como plantea Žižek (2008) *el aspecto sublime* del objeto está ligado a la interdicción misma.

## **5.1 - Los cuatro discursos**

Hemos dejado claro entonces que los discursos son formas de hacer lazo social que se manifiestan entre los seres hablantes, dichas formas son cuatro: El discurso del amo, el de la universidad, el de la histérica y el del analista. Esto es así, al menos en el seminario XVII, años después en Milán en una conferencia cuyo tema es el discurso

analítico, va a enunciar Lacan, un quinto discurso, el que propiamente nos interesa, el discurso del capitalismo. Pero hasta este seminario las formas son *cuatro y no más*, que son las únicas que se pueden formular haciendo un giro a un cuarto de vuelta a partir el discurso del amo.

He aquí un ejemplo. Si parece fundado que la cadena, la sucesión de las letras de este álgebra, no se puede alterar, cuando realizamos esta operación del cuarto de vuelta, obtenemos cuatro estructuras, no más, la primera de las cuales les muestra de algún modo de partida (Lacan, 2010, p.12).

El primer discurso que Lacan va a postular, es el discurso del amo:

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

Lacan como sabemos está fuertemente influido por Hegel, al que estudio con Kojève, como muchos intelectuales de la época.

La idea de la dialéctica del amo y el esclavo fue de una importancia vital para él, por lo que volvió sobre ella una y otra vez. El amo se identificó a un significante que lo representa ante el esclavo. Es este el resultado de aquella lucha a muerte por puro prestigio de la que hablaría Hegel:

Sin esa lucha a muerte hecha por puro prestigio, no habrían existido Jamás seres humanos sobre la tierra. En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un Deseo dirigido sobre otro Deseo, es decir, en conclusión de un deseo de reconocimiento. El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos Deseos no se enfrentan. Y puesto que cada uno de los dos seres dotados del mismo Deseo está dispuesto a llegar hasta el fin en la búsqueda de su satisfacción, esto es, está presto a arriesgar su vida y por consiguiente a poner en peligro la del otro, con el objeto de hacerse "reconocer" por él, de imponerse al otro en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte (Kojève, 1982, p.3).

De este modo luego de la lucha uno de los contendientes tuvo miedo, se negó a vencer o morir, a ser reconocido o morir. Es entonces que aquel que no desistió en su

tentativa de ser reconocido o morir es reconocido como el amo por parte de el esclavo, se ha hecho de ese significante, que lo representa ante el esclavo, y que constituye su dominio. “*El significante, la función del significante S1 sobre la cual se apoyo la esencia del amo*” (Lacan, 2010, p.20).

S1, el amo, se dirige a S2, el esclavo. El esclavo que detenta un saber. Si el esclavo no estuviese en posesión de ese saber el amo no lo necesitara. El esclavo trabaja por que sabe hacer cosas, el amo se limita a demandar. Esto ya es así desde la Dialéctica Hegeliana, el esclavo vencido trabaja, media entre el amo y la realidad, transforma la materia para él y llegara a producir así la cultura (Hegel, 2007). El esclavo detenta un saber y produce objetos de goce, objetos de goce pero claro está para que goce el amo. Para que el amo adquiriera un saber será necesario que aparezca la filosofía y comience ese proceso de sustracción del saber por parte de los amos: “¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto – el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud, por la operación del amo” (Lacan, 2010, p 20).

Luego de esta sustracción el esclavo ya no tiene que saber nada, el amo pensara por él. Esto es de gran importancia porque yace a la base del proceso de cambio del discurso del amo al discurso universitario. Podemos relacionarlo con el pasaje del productor artesano que manejaba una técnica, un saber hacer, al proletario moderno, que debe ser lo más parecido a una maquina que sea posible y esperar a que el técnico piense por él. Como deja establecido Lacan, *Episteme* quiere decir ponerse en la buena posición, encontrar la posición para que el saber del esclavo pase al amo, la función de la filosofía es tomar los saberes de los esclavos y apropiárselos (Lacan 2010). El filósofo ocupa el lugar de la histérica, va a hacer que el amo se pregunte como puede hacer que las cosas funcionen, va a despertar en él un deseo de saber (Frydman, 2014).

¿Cuál es la verdad del amo? ¿Cuál es el término que está ocupando el lugar de la verdad? Ese término es S barrado, lo que está oculto es que el amo es también un sujeto barrado, un sujeto dividido, que va a morir, que es presa de una total falta de ser (Frydman, 2014).

Es este proceso encabezado por los filósofos lo que despierta en el amo el deseo de saber, y que luego pondrá a los saberes mismos en el lugar del amo.

En efecto, Hay que plantearse una pregunta. El amo que produce esta operación de desplazamiento, de transferencia bancaria, del saber del esclavo, ¿tiene acaso ganas de saber? ¿Tiene el deseo de saber? Un verdadero amo, esto es algo que por lo general hemos visto hasta épocas recientes, y cada vez se ve menos, no desea saber nada en absoluto, lo que desea un verdadero amo es que la cosa marche. ¿Para qué quiere saber? Hay cosas divertidas (Lacan, 2010, p.22).

Por otro lado El Discurso Universitario se produce cuando el saber esta en el lugar donde antes estaba el amo. Este discurso como esbozábamos es particularmente interesante a nosotros ya que en las primeras conceptualizaciones lacanianas sobre estos temas es el que aparece más ligado a la sociedad capitalista, y no solo a ella sino que va señalar a la URSS como el estado universitario por excelencia. Los amos, que no sabían nada porque todo les era dado, comienzan a saber. Es por la influencia de los filósofos que los príncipes se convierten en cultos. El saber pasa al lugar dominante. El poder lo tienen los que saben y lo pueden probar mediante algún título universitario. Pensemos en la oposición que establece Foucault entre la disciplina y la biopolítica, y en como en nuestra sociedad actual todo está cada vez mas regulado e inscripto en esferas del saber. ¿Que fue del amo que solo quiere que la cosa funcione, en una sociedad donde la ciencia escruta cada uno de los aspectos de nuestra intimidad? La verdad de ese saber es que es un saber de amo, pero el amo queda velado. Como podemos ver en el esquema que nos ilustra el discurso universitario:

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

En el discurso universitario el sujeto está situado en el lugar de objeto, que se tiene que advenir a las condiciones que le impone el tecnócrata, la universidad etc. La universidad reduce a objetos a los estudiantes y les impone el mandato de saber siempre más. El producto es un sujeto dividido. A la vez podemos remarcar que reduce a objetos de su intervención a todos aquellos dentro del campo social (Frydman, 2014).

El discurso del analista es el más moderno, aparece con la aparición del psicoanálisis como campo de problemas:

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

Es como se trata en el seminario XVII, el reverso de otro discurso, del discurso del

amo. En el lugar del agente hay un *objeto a*, en el del sujeto, hay un sujeto barrado, como habíamos señalado, efecto del significante. El sujeto es una falta de ser que se forma con algún significante, eso es lo propiamente humano. Siempre estamos identificados con significantes que provienen del campo del otro a fin de cubrir ese vacío (Frydman, 2014). Como repite varias veces Lacan en el Seminario XI, el inconsciente es el discurso del otro. Señala con esto que surge alienado en un significante que está en el terreno del otro (Lacan, 2011b). El analista está puesto como algo que puede causar y el saber debajo del objeto causa, no es el saber del analista, es el saber del inconsciente (Frydman, 2014).

El llamado discurso de la histérica va a estar caracterizado por ubicar a la S en el lugar dominante.

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

Desde que hubo amo hubo respuesta histérica. Lo que pasa al lugar del dominante es el síntoma, no el esclavo. La histérica demanda desde su padecer. Es el lazo que más se ocupa de la relación sexual, relación sexual que no existe (Frydman, 2014). Esta inexistencia de la relación sexual de la que hablaremos en el apartado que sigue, está presente en todos los discursos. (En el amo y el esclavo, el maestro con su alumno etc.)

Marugán (s.f.) señala que cada discurso produce una distinta modalidad de goce, estas modalidades que Lacan localiza en el seminario XXII serían tres. De esta manera la primera sería el goce del sentido sería el de los esclavos capaces de detentar un saber y producir algo que satisfaga al amo, al menos momentáneamente. Luego el goce fálico estaría ligando a los hombres situados ante la falta de la histérica, y por último el goce del cuerpo sería el de los universitarios ante el saber absoluto del profesor (Marugán, s.f.).

## 6- El discurso del capitalismo

Las primeras referencias que hace Lacan a un discurso característico de la sociedad capitalista las hace vinculándolo al discurso universitario. El discurso capitalista que imperaba según él, también en la Unión Soviética, bajo la forma de especialistas de todo tipo y de la doctrina del Marxismo como guía para la organización del Estado

(Lacan, 2010). En Occidente imperaba bajo la égida del amo capitalista, ese amo que había adquirido el deseo de saber por lo que ya no se encontraban casi, amos auténticos. Saber y poder aparecen tal y como en Foucault (2008), estrechamente ligados. En sus primeras conceptualizaciones en torno a las características de la sociedad capitalista y aun antes de que desarrollara la noción de discurso del capitalismo este aparece ligado a la acumulación de saber. El capitalista acumula saber para, mediante la ciencia y la técnica, controlar la realidad y acabar acumulando capital. La burguesía apuntala su dominio del mundo con su dominio de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica.

El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre-masa, ese extraño ser ya todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Este es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa (Sabato, 1951, p.9).

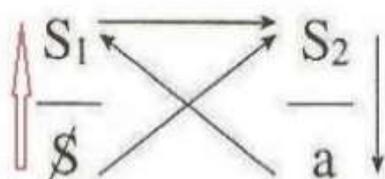
Habla Sabato del hombre convertido en cosa, de su disolución en la maquinaria de producción capitalista, estas no son de desviaciones del espíritu de las luces, sino su culminación. El saber del capitalismo solo podía ser un saber para la técnica, la acumulación de capital y la reducción de los hombres a cosas. Conectar al hombre al proceso de producción, reducirlo en su individualidad, hacer que hasta en su tiempo libre dependa de lo miles de productos que se derivan del proceso de producción capitalista, quedando allí también situado como consumidor voraz. La máquina de la producción capitalista contemporánea es el punto culminante de la lógica del capitalismo. Se acumula saber para acumular capital y controlar la naturaleza.

Si bien, entonces, en sus primeras conceptualizaciones vinculo Lacan el capitalismo al discurso universitario. Es en Milán donde Lacan va a mencionar la cuestión del discurso del capitalismo como un discurso particular, en el contexto de una conferencia cuyo tema fue el discurso psicoanalítico, en mayo en 1972, allí explica:

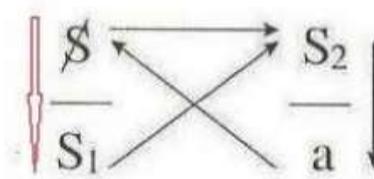
En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. Pero no está menos destinado a estallar. Es que es insostenible. Es insostenible... en un truco que podría explicarles... porque el discurso capitalista es ahí, ustedes lo ven. (indica la fórmula) una pequeña inversión simplemente entre el S 1 y el S..... que es el sujeto... 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 ).

Para acceder a la formalización del discurso del capitalismo vamos a partir del discurso del amo, pero luego va a realizar un movimiento inédito, hemos visto como la regla que había establecido en el seminario XVII hacia que los discursos fueran cuatro y no mas, aquí va a invertir en el discurso del amo, S1 y \$, lo podemos ver aquí:



**DISCURSO DEL AMO**



**DISCURSO DEL CAPITALISTA**

Un sujeto barrado se dirige entonces a un saber, para que produzca objetos de goce, dejando en el lugar de la verdad a un S1. Un S1, que queda velado, pero que a la vez lo sostiene y que podemos leer como imperativo de goce.

Desde el inicio va a dejar claro que el discurso del capitalismo es “Algo locamente astuto pero destinado a estallar” (Lacan, 1972). “algo que se consume tan bien que se consume” (Lacan, 1972) es decir que este discurso no es como los demás en el sentido de que no produce un autentico lazo social sino que más bien lo disuelve. No cumple con todos los requisitos que había postulado Lacan para sus discursos pero es posibilitado por la época, en lugar de fijar lazo social va a estar destinado a hacerlo saltar por los aires (Frydman, 2014)

Para Braunstein (s.f.) el sintagma del discurso capitalista es usado por Lacan para dar cuenta de la mutación del discurso del amo en el contexto del capitalismo. Es una variación del discurso del amo. Parte como el de la histórica de un S barrado, que se dirige al saber de un otro para que produzca objetos a conformes a sus demandas. Ocultando al amo, tras bastidores. Va a afirmar Braunstein:

El sujeto, en la ceguera de sus demandas, sin saberlo, inconsciente, transmite y hace actuar la voluntad del amo. El capitalista () “hace semblante” de ser el amo, cree no estar sujeto a nada aunque es, en verdad, no sólo un Aladino, sino también el “aprendiz de brujo” de Goethe que cree que con las palabras y con sus invocaciones puede crear un mundo obediente a sus designios. Es un sujeto desconocedor de su servidumbre a esa “verdad” que lo trasciende; es el sujeto que la fenomenología sociológica de nuestro tiempo, influida por el psicoanálisis, llama “narcisista”. El narcisismo sería la estructura

clínica que refleja la fórmula del discurso del capitalista (Braunstein, s.f.).

Entonces este discurso del amo es tratado por Lacan como una variante particular del discurso del amo, pero que tienen características particulares derivadas de la inversión del S1 y S barrado. El S1, los significantes amo, han caído, y esta caída va a marcar el rechazo de la castración. Aun así el S1 va a quedar en el lugar de la verdad, como amo velado, es así que Braunstein plantea que el logro del capitalismo con este discurso es darse legitimidad, *buena conciencia* (Braunstein s.f.). A su vez el amo que queda velado, lo podemos leer como el imperativo de goce, la orden de darle continuidad a la circulación del discurso, a la circulación del consumo. Este rechazo de la castración es el elemento fundamental de este discurso sobre el ponen énfasis muchos autores. Chemama (2008) lo va a situar como lo esencial de la vida del sujeto contemporáneo, es este imperativo, que lo lleva a gozar a toda costa, incluso poniendo en peligro la vida. Gozar hasta el fin, hasta consumirse.

El discurso capitalista entonces aparece caracterizado por situar a un individuo autista, solitario en su goce, a través del consumo de los millones de objetos que se le ofrecen. Es a esto a lo que Lacan se refiere cuando habla de que el discurso capitalista deja de lado las cosas del amor (Lacan, 1972) El otro pierde su espesor, y el sujeto queda ligado al dispositivo o al objeto de consumo (Žižek, 2008b; Han, 2015)

Este discurso capitalista es la sustancia del malestar de la Cultura en la actualidad, es un discurso que niega la imposibilidad, Y se constituye así otro imperativo capaz de sumir al sujeto en una angustia atroz, ante la propia incapacidad para alcanzar la realización absoluta o la felicidad inmaculada.

En el lugar del otro está el saber. El saber de la ciencia y la técnica que presume de objetividad y que no quiere saber nada ni del sujeto ni de la historia, Marugán (s.f.) señala bien las implicaciones políticas de este hecho. Piénsese sino en la doctrina neoliberal que habla de la muerte de las ideologías y del poder de la administración como una ciencia exacta- lo cual implica la aceptación de la situación actual como un fatalismo y la incapacidad para pensar respuestas a los problemas sociales más allá de las coordenadas existentes (Žižek, 2008b).

Como hemos dicho situó Chemama (2007, 2008) esto como uno de los aspectos fundamentales de la sociedad contemporánea, el discurso del capitalismo niega la castración, y lo que queda tras bambalinas, un amo un imperativo, un S1 fatal. ¡Goza! Siempre se puede gozar un poco más, nunca una época se pregunto tanto acerca de su propia felicidad. Sandino Núñez (2010) desarrolla una publicidad que es bien paradigmática. En ella un señor de mediana edad se toma un par de pastillas y sale a competir en una carrera con un tren. En principio, el motivo no es parte de la publicidad.

Lo hace porque puede hacerlo. Como un canto a la potencia por sí misma, lo hace a la vez sin motivo, de forma irreflexiva, como un gasto innecesario.

Es en base a esto que Berardi (2007), va a situar buena parte de la patología contemporánea en un vaivén entre la depresión y la manía, entre el consumo desenfrenado y la competencia absoluta. Consumiendo constantemente los objetos del mercado en una danza sin fin, o en una interminable serie de ejercicios inútiles.

Otro aspecto que Lacan que señala y que tiene relación con puntos que ya hemos tratado es el de la disolución que se produce entre el espacio de lo público y el de lo privado, pero de esto hablaremos en el apartado correspondiente.

Para Kelman (s.f.) dos son los movimientos que signan el pasaje del discurso del amo al discurso capitalista. El primero, la caída del S1, en la que observa la caída, de los significantes amo, de la imago paterna, de lo simbólico en su conjunto. El segundo es la elisión de la barra que separa nominador y denominador en el discurso del amo, y que producen una circulación del goce inédita, signando el acceso del sujeto al plus de goce.

Tiempos atrás Lacan mismo había advertido sobre las implicancias o sobre la imposibilidad misma, podríamos decir, de un discurso de tales características, de un discurso que no sería el del semblante:

He aquí esto es lo... o peor. No es serio. No es serio aunque no vea que es allí a donde debería ir un discurso que no sería apariencia (semblant), pero es un discurso que terminaría mal, que no sería un lazo social, como es necesario que sea un discurso (Lacan, s.f.B, p.87).

Por otro lado, no debemos olvidar, el hecho de que el discurso del capitalismo, tal y como aparece en la formalización de Milán, constituye lo que varios autores señalan como un *Hapax*. Solo podemos verlo en dicha conferencia, no volverá a tomarlo ni desarrollarlo si bien retornara sobre la cuestión del capitalismo y hasta de su discurso pero no en este sentido exacto (Faig, s.f.).

## **Parte II.**

### **De imperativos y sus marcas**

## 1- De la relación sexual que no existe

El tema de la inexistencia de la relación sexual es bastante importante para comprender muchas particularidades que ocurren en nuestra hora e ilustrarnos en el sentido en el que podemos leer ciertos análisis. Es más que obvio que el enunciado Lacaniano acerca de la inexistencia de la relación sexual no refiere a la inexistencia del encuentro sexual convencional, sino más bien a que dicho encuentro es siempre parcial (Nasio, 1998).

Tal y como decíamos acerca de la noción de goce, (noción que por otro lado es adyacente a esta) la conceptualización lacaniana es muy rica, de gran complejidad y es imposible de analizar en profundidad en el presente trabajo, ofreceremos algunas líneas de interpretación de las que podremos valernos para proseguir con nuestro tema.

En el seminario XX, Aun, trabaja Lacan (1981) sobre este concepto, va a afirmar allí:

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación es ellos, quienes? - Dos sexos (Lacan, 1981, p.14).

Dejará establecido en este mismo seminario que el goce sexual es de naturaleza fálica, es goce de órgano (Lacan, 1981). Es encuentro total y final está limitado por las posibilidades mismas que ofrece la realidad. Siendo extremadamente sintéticos, decir que no existe relación sexual es decir que no existe la Relación Sexual tal y como aparece en el Banquete de Platón:

¿Qué es, realmente, lo que quieren, hombres, conseguir uno del otro?, y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: ¿Acaso lo que desean es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día se separen el uno del otro? Si realmente quieren esto, quiero fundirlos y soldarlos en uno solo, de suerte que siendo dos lleguen a ser uno, y mientras vivan, como si fueran uno sólo, vivan los dos en común y, cuando mueran, también allí en el Hades sean uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. (Platón, s.f., p.21-22)

Este deseo de unión se encuentra con la realidad de que todo encuentro es fallido, que hay una falla que se llama sexualidad (Lacan, 1972), que somos incompatibles estructuralmente con el mundo en el que nos ha sido dado vivir, y que esa incompatibilidad produce nuestra existencia humana, la experiencia de la angustia tal y

como expresa Kojève en su genial interpretación del teto de Hegel: “El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte, no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a destruirlo, que no se dan allí las condiciones esenciales que puedan satisfacerlo realmente” (Kojève, 1982, p.14).

Al margen de esto podemos leer el comentario de Lacan (1981), sobre como el discurso del capitalismo deja de lado las cosas del amor, a la luz de lo que diría años después, en el seminario XX: Aun. Va a señalar como el amor, pone remedio a la inexistencia de la relación sexual, de la que hablamos antes. Entonces al dejar de lado las cosas del amor, el discurso del capitalismo va a dejar, a los sujetos, entregados a la búsqueda de la relación sexual imposible. Claro está, la angustia no durara mucho tiempo, rápidamente entregara en la forma de objetos *pequeña a*, sucedáneos que le permitan olvidar su imposibilidad, y por supuesto, la imposibilidad de *El consumo*.

Para extremar la cuestión podemos agregar que el programa del superyó ya no es ético sino empuje al goce. Por lo tanto, quizás el rasgo de la época no es el malestar en la cultura sino el impasse ético. La pregunta de E. Laurent ¿En nombre de qué se le puede impedir a alguien que goce? señala este impasse, de modo que el imperativo del discurso actual es ¡Debes gozar más!, llevando a taponar la falta en gozar del \$ con los objetos del mercado. La particularidad del discurso capitalista, es el desarreglo entre S1 y S2 que implica la inexistencia del Otro. Dejando al S1 como imperativo de goce, y el S2 metaforizando los objetos del mercado (Goldenberg, s.f.).

En un contexto de este tipo, las relaciones con las cosas comienzan a sustituir las relaciones con las personas, el otro de la pantalla, del dispositivo virtual, sustituye al otro de carne y hueso, anestesiando al sujeto, como veíamos ofreciéndole un símil de relación sexual con el dispositivo digital, que lo libera de la experiencia de la angustia que implica el encuentro con su semejante. Slavoj Žižek reflexiona sobre estas particularidades de la sociedad contemporánea, en base a un juguete que era muy popular a principios de Siglo, llamado Tamagochi:

El tamagochi es una máquina que nos permite satisfacer nuestra necesidad de amar al prójimo: ¿tiene usted necesidad de cuidar a su vecino, a un niño, a un animal doméstico? No hay problema: el tamagochi le permite hacerlo sin tener que molestar al vecino de verdad con su agobiante compasión; el tamagochi se hace cargo de su necesidad patológica... El encanto de esta solución está en que (lo que la ética tradicional tenía como) la expresión más alta de la humanidad de una persona -la necesidad compasiva de preocuparse por el prójimo- queda reducida a una indecente e idiosincrásica patología que

puede resolverse en la esfera privada, sin molestar a los semejantes, a los coetáneos (Žižek, 2008b, p.120-121).

Al liberar el discurso del capitalismo la relación directa con el objeto de goce termina ocultando la imposibilidad de la relación sexual, que queda simulada bajo el consumo, un goce sin mediación humana. Pero *El Consumo* tampoco existe, en términos absolutos, siempre se vuelve insatisfactorio, siempre se requiere algo más, y eso es lo que mantiene girando el engranaje del discurso capitalista. Negando al sujeto la posibilidad del encuentro con el otro, resolviendo solo con sí mismo o a través de *gadgets* o de personas puestas en función de *gadgets* sus transacciones con el mundo. Desaparece así el amor, en el sentido que le da el Lacan de Milán. El amor, eso que podría poner remedio a la inexistencia de la relación sexual y que es obliterado por el discurso capitalista. Como señala Žižek (2004) la experiencia del amor se vive para el sujeto contemporáneo traumática, no forma parte de las nuevas tecnologías discursivas del capitalismo siglo XXI.

## 2- El discurso de los mercados

Lo que va a introducir Braunstein (s.f) es un sexto discurso, el llamado discurso de los mercados. Este discurso ofrece ciertas particularidades que son interesantes destacar; y que son suficientes como para hablar de un nuevo discurso. Nos parece interesante traerlo ya que da cuenta del amplio despliegue de formas singulares de vida que posibilita el mundo contemporáneo y que algunos han señalado como definitorias de lo que se dio en llamar posmodernidad. El discurso de los mercados tendrá para él una formalización que va a ser igual a la que teníamos para el discurso del analista. Aunque claro está, los símbolos van a adquirir un sentido diferente:

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

En el lugar del agente tenemos entonces para Braunstein la *a*, el capitalista hoy

no ocupa el lugar de la centralidad, sino los flujos del mercado, el anonimato de las compañías, es un capital sin alguna cabeza (al menos aparente) que lo dirija. No es esto representativo de lo que planteaba Deleuze (1999) sobre las sociedades de control, sobre la inmaterialidad del poder y su difusión en el tejido social. Al Mercado lo podemos identificar entonces para Braunstein como *a*, causa del deseo, situándonos en la era en la que la producción de “deseos” mediante el marketing ha alcanzado el paroxismo.

La producción de este discurso de los mercados son S1, pero en un sentido también radicalmente diferente de lo que era en el discurso del analista, son S1, capaces de orientar la vida psíquica del sujeto en un mundo que se le desmorona luego de la caída de los antiguos S1 que lo han dejado de cara a la nada (Braunstein, s.f.).

Se relaciona esto con lo que Lyotard (1998) denominó caída de los grandes relatos. El punto es que si bien al sujeto se le ofrecen continuamente S1 hechos a medida estos han perdido su sustancia, ante la inmensa cantidad de elecciones posibles, al decir de Braunstein:

El “hombre unidimensional” marcusiano, el consumible sujeto de la sociedad de consumo, se ve constreñido a conjurar los significantes que le han faltado en su erección como ser hablante, a invocar esos nombres-del-Padre que pudieran darle continuidad a su existencia en medio de la desorientación general, de la pululación de ofertas significantes y de la falta de garantías de todas ellas (Braunstein, s.f.).

Para ejemplificar esto basta ver nada más el pulular de sectas religiosas, políticas, nutricionales etc. Los sentimientos de nacionalidad o de comunidad se debilitan al tiempo que acortan las distancias y se produce una lógica de frontera y como tal, extremadamente violenta (Núñez, 2011).

El discurso de los mercados, esto que señala Braunstein no sería ni el discurso del amo ni el del capitalista sino el modo actual de discurso en el capitalismo tardío con las particularidades correspondientes.

Otros como Jorge Alemán (s.f.) afirman que la fórmula lacaniana es pertinente en la actualidad, y cuestionan que se produzca un debilitamiento de los viejos S1, aunque que estos se dan ya, de una forma desustancializada:

El Discurso Capitalista ha mundializado el objeto técnico (y su participación directa en el terror organizado) pero no ha derivado hacia una *civilización política mundial*, el fortalecimiento de las identidades religiosas, culturales, nacionales (aunque ya sea siempre bajo una forma paródica) no efectúa ningún corte en el Uno del capitalista sino que lo reafirma (Alemán, s.f., p.X)

Refiere aquí a la forma paródica en la que el sujeto contemporáneo habita todos los significantes 1 que se le ofrecen para su uso y sin embargo esto no afecta en lo más mínimo las relaciones de producción (Feinmann, 2013). Žižek (2006) hace referencia a como el sujeto que guarda una cierta distancia subjetiva sobre el lugar que ocupa en el entramado social, en realidad salvaguarda su funcionamiento desde dicho lugar, no implicándose en ninguna alternativa de transformaciones de la sociedad.

Para Alemán (s.f.) el malestar en la cultura contemporánea es el discurso capitalista, señala que este discurso tiene la capacidad de envolver todas las culturas en su movimiento circular, también señala el rechazo de la castración como definitoria de este discurso.

### **3- “Destapa la felicidad”: El polifacético objeto *pequeña a***

Para Žižek la coca-Cola aparece como la más acabada mercancía capitalista y como tal, el plus de goce encarnado. La mercancía que trascendiendo cualquier forma de valor de uso, es producida por el saber capitalista (S2 en el lugar del otro) como pura forma de goce vacío, que describe un círculo sobre sí, generando una necesidad:

Sin embargo es precisamente eso, que trascienda cualquier valor de uso inmediato ( a diferencia del agua la cerveza o el vino que sacian efectivamente nuestra sed o producen el efecto de calma deseado, lo que hace que la coca funcione como la encarnación directa de “eso”. El puro plus de goce, el puro plus de goce por encima de las satisfacciones ordinarias, de la misteriosa y elusiva X tras la que todos andamos en nuestro consumo compulsivo de productos (Žižek, 2006, p.33).

En *Visión de paralaje* trabajará Žižek (2006) sobre la categoría lacaniana de objeto *pequeña a*, esclareciendo uno de sus sentidos como punto de mira en torno al cual orbita la pulsión, de esta manera va a distinguir el objeto del propósito, mientras el objeto es aquello ante lo cual orbita, el propósito es el pulsar mismo. Esa misteriosa tendencia a volver por más, a volver en búsqueda de una pura nada. Esto se ve con mayor claridad en el caso de la Coca Cola dietética que es algo así como la nada misma tratando de asumir la forma de la nada:

Bebemos Coca, o cualquier otra bebida, por dos razones: por su capacidad nutritiva o por su capacidad de apagar la sed y por su sabor. En el caso de la Coca Cola sin cafeína, el valor nutritivo desaparece, y su ausencia produce también la eliminación del ingrediente fundamental de su sabor; lo que queda es una pura apariencia, la promesa artificial de una sustancia, que no se materializa nunca ( Žižek, 2009, p.33).

Al margen de esto, en esta particular mercancía se visualiza la dialéctica de la culpa y el super- yo, cuanto más obedecemos mas culpables somos, cuanto más bebemos más ganas de tomar tenemos, cuanto más nos acercamos al objeto mas se nos escapa. (Žižek, 2009) Cuanto más hacemos caso del imperativo de goce, más sacrificios tenemos que realizar para llevarlo a cabo, cuanto más consumimos mas debemos consumir.

*Destapa la felicidad*, por otro lado, es un emblema acorde a un producto que pretende ofrecer el goce mismo. Destapa la felicidad! Destruye aquellas barreras que te impiden un acceso libre al goce! Sandino Núñez (2010) analiza una publicidad de Coca Cola en la cual se expresa: *Necesitamos menos críticos, necesitamos disfrutar más*. Este tema conecta con otro, que es el de la crisis de la representación y que analizaremos mejor en otro apartado. Pero lo que Sorprende a Sandino particularmente es la instrucción de inhibir la facultad de criticar para liberar el acceso al disfrute simple de la mercancía. De un objeto mínimo e inútil y que se presenta como tal, pero detrás del cual se esconde el preciado tesoro, “La felicidad”. Significante que puede ser llenado por los contenidos que uno prefiera. (Después de todo quien puede asegurar que sabe lo que es la felicidad) . Si se carece de espíritu creativo la compañía misma a través de sus publicidades se encarga de hacer este trabajo por uno ligando dicho significante a otros de moda; (El sexo, el amor romántico, la juventud, el disfrute del tiempo libre etc.). Ese vacío, esa pura nada es pasible de ser llenado con cualquier cosa, o con la compulsión misma, compulsión que es bien propia de una civilización que solo reconoce por limite la muerte.

#### **4- Just Do It: La crisis de la Representación**

Para Berardi (2007) en la sociedad contemporánea las patologías de la libido

fundadas en la represión han ido dando lugar a patologías esquizoides, vinculadas al just do it. Ligadas a un exceso de flujo más que a un aparato represivo y disciplinar, a una compulsividad extrema en las relaciones con el mundo. Esto se puede ver con claridad si recordamos como la liberación del objeto a, hace que el sujeto estable relaciones directas con el objeto de goce, relaciones no mediadas con el otro. Articulado al rechazo de la castración, el último límite a este tipo de goce será la muerte misma. Estos problemas cobran especial relevancia en el caso de las toxicomanías. Si comprendemos el estilo adictivo de las civilizaciones actuales comprenderemos el papel central que juegan las drogas como objetos de consumo, para un sujeto que goza constantemente en su soledad. Solo hazlo! no reflexiones, goza sin otro, hazlo irreflexivamente. Compulsivamente.

Byung-Chul Han (2011) habla de una falta de cortes y puntos en la experiencia de lo temporal, la época de la aceleración ha quedado atrás (a diferencia de lo que plantean por ejemplo los teóricos de la hipermodernidad al estilo de Lipovetsky (2006), lo que caracteriza a la época es un estar a destiempo. La dispersión temporal cambia radicalmente la forma en la que se percibe la duración. La atomización de la vida, genera la atomización de la identidad, el sujeto solo se tiene a sí mismo. Habla también de otro imperativo el imperativo al trabajo, a la vida activa, que podemos ligar a las teorizaciones de Vincent de Gaulejack (1993) sobre los costes de la excelencia. Que ya hemos tratado. El punto es que el sujeto contemporáneo atraviesa profundas dificultades para detenerse y pensar. Se expresa allí la incapacidad de concluir, la desaparición de cualquier tiempo *adecuado* (Han, 2011).

Se forma esa suerte de masa amorfa que menciona Sartre (1949) a través de Roquentin cuando señala con desencanto el hecho de que casi nunca hay historias. Refiriendo a esta pérdida de sentido, de mojones de marcas que podrían construir un sentido, una temporalidad. De ahí que Byung-Chul Han ponga especial énfasis en la particular dificultad que cobra morir para el sujeto contemporáneo. No hay meta y heredero (Han, 2011) no hay S1 que aseguren la continuidad de la experiencia de la realidad, el sujeto debe granjearse-los como sea y en este caos su pequeño ser es, al que se aferra con desmesura. No hay tiempo para producir sentido. Para producir historia.

## 5- **Mostrate como sos: Patologías de la hiper-expresividad**

“Nunca estimes como útil para ti lo que un día te forzarás a transgredir el pacto, a renunciar al pudor, a odiar a alguien, a mostrarte receloso, a maldecir, a fingir, a desear algo que precisa paredes y cortinas.” (Marco Aurelio, s.f.)

Hay algo a lo que Lacan hace mención como al pasar, en la mencionada conferencia de Milán, y que dice mucho sobre ciertos fenómenos actuales, refiere al capitalismo como incapaz ya, de revelar nada, ante un mundo en el que todo está rebelado (Lacan, 1972). Se comprende fácilmente la naturaleza propia de la técnica capitalista como destinada a develar todos los misterios. Pero ¿Como impacta esto en las subjetividades contemporáneas? Es claro que la frontera entre lo público y lo privado tambalea. En las redes sociales, en internet, en youtube, la vida de millones se vuelca cada uno de esos secretos, de esos detalles considerados otrora insuficientes para pertenecer a la esfera de lo público. Esfera cuyo proceso de construcción implico tanto a occidente. ¿Levantamiento de la Represión? Más bien otro mandato que ordena transmitir, pero transmitir, y en esto Núñez es certero, es distinto de comunicar.

Un itinerario terrible y alegre nos ha llevado desde la política a la democracia mediática. A diferencia de la política, la democracia mediática o comunicativa, me invita a no tener una opinión sino a mostrarla. Ahora me mueve menos el deseo de opinar que la facilidad de hacerlo. Es un tema muy cercano al de la perversión adictiva del consumo: en su lógica interviene menos las ganas de opinar que el terror de perder la oportunidad de hacerlo (Núñez, 2012, p.24-25).

Cuando el emperador Marco Aurelio habla de la vida digna, de la vida buena para el varón, romano, y mortal propone algo semejante, pero que se nos aparece de sentido inverso. Cuando incita a sus lectores a proceder en el terreno del pensamiento, (ya que aparece aquí como algo sujeto a la voluntad) a procurar pensar de tal modo de poder responder en cualquier momento a la pregunta: ¿En que estas pensando? Y que dicha respuesta este acorde a lo esperado de un ser racional y sociable, con lo que ello implica, preocupado siempre por los asuntos públicos, no detenido nunca en insignificancias intimas ni en placeres privados, está tratando de ser absolutamente hombre público, y de hacer desaparecer lo privado, en el sentido de aquello no útil a la comunidad. Se produce una suerte de disolución (al menos en proyecto, en ideal) en la que solo queda el hombre público, que puede por lógica comunicarse.

Con la caída de los grandes relatos, y utilizando las armas que aparecen

producto del desarrollo técnico parece darse una cuestión de signo inverso, lo público y lo privado ven borrarse sus límites pero todo lo privado puede ser puesto en circulación, ya no hay jerarquía y eso se ve constantemente, el afán de mostrar, de ser transparente atraviesa el entramado social.

Para Franco Berardi (2007) las patologías neuróticas ligadas a la represión han ido dando lugar a patologías esquizoides vinculadas a una explosión expresiva, en el contexto de lo que él considera semiocapitalismo que explicitamos más arriba. También alejado esto para Berardi de la lógica de la represión para pasar a la lógica del exceso, de la saturación, que genera múltiples desequilibrios:

Lo que parece evidente hoy es que en la base de la patología ya no yace la supresión sino la hipervisión, el exceso de visibilidad, la explosión de la infoesfera, la sobrecarga de estímulos infonerviosos. No es la represión sino la hiperexpresividad el contexto tecnológico y antropológico al interior del cual podemos comprender la génesis de la psicopatología contemporánea: DDA [desorden por déficit de atención o por hiperactividad], dislexia, pánico. Patologías que aluden a otra modalidad de elaboración del *input* informativo y que se manifiestan como enfermedad, malestar, ostracismo (Berardi, 2007)

Para Berardi, esto se debe a un exceso de información, solicitando ser interpretada, quebrando la capacidad del sujeto para producir sentido:

El universo corre demasiado veloz y son demasiados los signos que piden ser interpretados, y nuestra mente no logra ya distinguir las líneas y los puntos que dan forma a las cosas. Lo que ahora buscamos es aferrar un sentido mediante un proceso de sobre-inclusión, mediante una expansión de los límites del significado (Berardi, s.f.).

Así también señala el mismo autor que “El régimen infocrático del semiocapital funda su poder en la sobrecarga, acelera los flujos semióticos, hace proliferar las fuentes de información hasta el punto de alcanzar el ruido blanco de lo indistinguible, de lo irrelevante, de lo indescifrable” (Berardi, s.f).

Si se entienden las diferentes formas de expresión como contribuyentes a contaminar la psicoesfera en el sentido que le da Berardi (2007) se puede llegar a esclarecer el provocador imperativo de Žižek (2008b) No hagas solo piensa, en relación a los múltiples luchas fragmentarias que para el impiden construir sentido político profundo. Y se puede llegar a comprender el énfasis de Byung-Chul Han (2011) en la reivindicación de la existencia contemplativa.

La reserva de un espacio interior, fue en occidente siempre uno de los pilares de la socialización, ese tiempo de espera antes de hacer común, lo que pertenece a esa otra construcción tan importante para occidente, el mundo interno. Las posibilidades que brindan los medios técnicos en torno al ensanchamiento del espacio comunicativo, van imponiendo las prácticas sociales. Como el sujeto puede utilizar un espacio comunicativo de forma prácticamente ilimitada para transmitir los acontecimientos más nimios de su existencia cotidiana, entonces *debe* hacerlo, debe hacerlo de forma irreflexiva, simplemente lo hace.

Históricamente las tecnologías informativas y comunicativas (para el caso) han funcionado con arreglo a prácticas y necesidades sociales, pero en las últimas décadas, producto aberrante de las reglas del mercado libre, tenemos una mera virtualidad tecnológica abstracta que luego obliga a la aparición de prácticas concretas.(...) Hay posibilidades de decir cosas mucho antes de que hubiera algo para decir, expresar o comunicar (Núñez, 2010, p.15).

Hiper-expresar, transmitir, no es expresar o comunicar. La primera tiene que ver con la transmisión, con una velocidad vertiginosa que impide el acto reflexivo, que asume la forma de un imperativo.

Al margen de esto todo el proceso es vendido bajo la imagen de la transparencia- lo des estructurado y lo honesto. Cuando un analista en marketing escoge la frase *Mostrate como sos* para la campaña de una marca de whisky, tal vez de forma no elaborada desde lo conceptual está asumiendo varias premisas filosóficas, toda una teoría del sujeto. Que el sujeto puede descubrir un núcleo de autenticidad y mostrarlo, que eso existe y que además merece ser mostrado. De ahí el interés contemporáneo en hacer pasar a las figuras políticas e intelectuales como gente como uno, con nuestra miseria incluida. Este imperativo nos arrastra a decir no solo la verdad sino a decirlo todo. La transmisión es la forma superior de la comunicación en un mundo incapaz de no-comunicarse (Núñez, 2012).

## **6- Conclusiones**

Este trabajo surge del interés de pensar la sociedad contemporánea, tomando como instrumental de análisis las categorías del Psicoanálisis de Lacan, así como las de otros referentes teóricos. Es allí que pudimos visualizar la noción de discurso del capitalismo y su peculiaridad de ser una suerte de no discurso. El Discurso como vimos es aquello que hace lazo social, el discurso del capitalismo sería la forma de no-lazo adecuada a un capitalismo en el que todo se diluye. Pudimos establecer una

aproximación al tema del discurso, y al recorrido que lleva a Lacan hacia el concepto del discurso del capitalismo.

Muchas de las categorías que tienen importancia social y cultural, de las cosas que importan a los sujetos en el curso de sus vidas, el contenido mismo de sus existencias, han sido un resultado del ascenso de la burguesía como clase dominante. De ahí que a lo largo del todo el siglo XX, surgieran y en espacial después de la caída de la experiencia socialista en la Unión Soviética y Europa del Este, movimientos que han cuestionado el capitalismo a través de alguna reivindicación específica, o bien de los derechos de algún grupo o colectivo en particular. Aun así como bien señala Žižek (2006) la capacidad de mutar del capitalismo hace que este se adapte bastante bien a su nueva situación, y eso no quiere decir que tales reivindicaciones carezcan de potencial revolucionario, sino que este es local, temporal, que pasado el momento justo, bien puede reajustarse y proseguir. Se trata de un capitalismo que no requiere de nada en particular a excepción del capitalismo, que se revoluciona constantemente para no perder su lógica. *Cambiamos todo*, era el lema de campaña de un político Nacionalista de cara a las elecciones municipales de Montevideo.

Ese sujeto posmoderno que había sido llamado a liberar todas las ataduras de lo viejo y a cuestionar todos los vínculos es la encarnación del capitalismo contemporáneo, es ahora el rostro del capitalismo contemporáneo. Fluye rápidamente hacia la nada. Su potencial explosivo ha caducado. Accediendo a *la cosa*, no necesita nada, el usuario del Tamagochi, de principios de siglo, intenta en soledad resolver sus transacciones con el mundo, es una de las posibilidades que el discurso del capitalismo, fundamentalmente de la liberación del sujeto al acceso directo al objeto de goce, acceso condicionado y direccionado.

¿Como poder organizar procesos colectivos de liberación? Es la pregunta de quien todavía piensa en una praxis política de estas características. Cuales son las particularidades de la época que deben hacernos pensar en nuestra praxis clínica y claro esta, en nuestra praxis política, ante un sujeto contemporáneo solitario. Vinculado al engraneje capitalista mas alla de que la especificidad de los objetos que elija para satisfacer su ambición son algo anecdótico, lo que importa es que siga vinculado a ellos, sosteniendo el engranaje capitalista.

Hemos podido llevar a cabo una aproximación a los problemas que pretendíamos tratar, si bien sabemos que estos temas eran imposibles de agotar. Las preguntas siguen presentes ¿En un contexto de tales características, como podemos pensar el sintoma y la clínica? ¿Como podemos pensar procesos colectivos de emancipación, en la época del discurso capitalista?

Las guerras que se vienen, concluye genialmente Jorge Alemán (s.f), no cuestionaran lo uno del capitalista. Serán guerras de reajuste, guerras por la táctica. Y en el plano de la subjetividades ocurrirá otro tanto, entre las nuevas formas de producción de subjetividad y las anteriores, entre la familia nuclear clásica y el sujeto evanescente de la posmodernidad, entre la represión y el imperativo de goce.

El materialismo dialéctico es hijo de la ilustración se piensa como maquinaria para transformar la realidad y en sus fundamentos teóricos subyace una profunda confianza en el ser humano y en sus posibilidades para que, mediante la profundización de su conciencia, transformar la realidad. Pero uno de lo problemas que presenta es la noción de sujeto de la que parte, un sujeto clásico, solido, único. El problema fundamental seria comprender las relaciones que existen entre la ideología y la subjetividad, y el universo de problemas que ello acarrea, a la espera de que tal esfuerzo nos ayude a pensarnos y a pensar el viejo problema acerca de como es posible que las masas peleen por su esclavitud como si lo hicieran por su libertad. (Deleuze, 2001).

7-

## Referencias Bibliográficas

Aurelio, M. (s.f.) *Meditaciones*. Recuperado de:

[http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/M/Marco%20Aurelio%20-%20marco%20aurelio%20meditaciones.pdf](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/M/Marco%20Aurelio%20-%20marco%20aurelio%20meditaciones.pdf)

Asensi, M. (2004) *El psicoanálisis es más necesario que nunca*. Entrevista a Slavoj Žižek.

Recuperado de: <http://www.geocities.ws/zizekencastellano/entrpsinecesario.html>

Bassols, M. (2000) *La pasión del Superyo*. Recuperado de:

<http://lemessenger.online.fr/Castellano/pasiodelsuperyo.htm>

Berardi, F. (2007) *Patologías de la hiperexpresividad*. Recuperado de

<http://eipcp.net/transversal/1007/bifo/es>.

Braunstein, N. (s.f.) *El discurso de los mercados — ¿Un “sexto” discurso?* Recuperado de

[http://www.psicoanalisenelsur.org/num5\\_articulo2.htm](http://www.psicoanalisenelsur.org/num5_articulo2.htm)

Bukowski, C. (2006) *Mujeres*. Barcelona: Anagrama.

Chemama, R. (2007) *Depresión. La gran neurosis contemporánea*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Chemama, R. (2008) *El Goce. Contextos y paradojas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Deleuze, G. (1999) *Post-Scriptum sobre las sociedades de Control*. En *Conversaciones*.

España: Pre-Textos.

Deleuze, G. (2001) *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.

Faig, C. (s.f.) *El discurso del Capitalista en Lacan. Un hapax*. Recuperado de:  
<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1689>

Feinmann, J.P. (2013) *Filosofía política del poder mediático*. Buenos Aires: Planeta.

Freud, S. (1992) *El yo y el ello*. En Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19) Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1974) *Psicología de las Masas y análisis del yo*. En Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 18) Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1975a) *Más allá del Principio del Placer*. En Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 18) Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1975b) *El Malestar en la Cultura*. En Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21) Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2007) *Tótem y Tabú*. En Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13) Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1974) *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*. Recuperado de:  
[hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4451.pdf](http://hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4451.pdf)

Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1998) *Historia de la sexualidad*. Vol I. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (2008) *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (2005) *Vigilar y castigar: nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frydman, A. (2014). *La clínica y los Cuatro discursos de J. Lacan*. [Vídeo]. Disponible en:  
<http://www.youtube.com/watch?v=pFiDIWfrYp0>

Gaulejak, V. (1993) *El coste de la excelencia*. Buenos Aires: Paidós.

Goldenberg. (s.f.) *El malestar del otro*. Recuperado de:  
<http://www.lacan.com/goldenberg.htm>

Guattari, F. (1998) *El devenir de la subjetividad*. Santiago: Dolmen .

Han, B.C. (2015) *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.

Hegel, G.W.F. (2007) *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kelman, M. (s.f.) *Notas sobre la noción lacaniana de Discurso del Capitalismo*.

Recuperado de: <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/notas-sobre-la-nocion-lacaniana-de-discurso-del-capitalismo>

Kojève, A. (1982) *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

Lacan, J.(s.f.) *Seminario XVII. El Reverso del Psicoanálisis*. Recuperado de:  
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/20%20Seminario%2017.pdf>

Lacan, J.(s.f.b) *Seminario XIX....Ou Pire*. Recuperado de:  
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/22%20Seminario%2019.pdf>

Lacan, J. (1972) *Del Discurso Psicoanalítico*. Recuperado en:  
<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.uy/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>.

Lacan, J. (1981) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Barcelona: Paidós.

Lacan, J. (2010) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2011) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Laurent, E. (s.f.) *La ley de hierro del super-yo*. Recuperado de:  
[http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=prensa&SubSec=america&File=america/2011/11-01-30\\_La-ley-de-hierro-del-superyo-Entrevista-a-Eric-Laurent.html](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=prensa&SubSec=america&File=america/2011/11-01-30_La-ley-de-hierro-del-superyo-Entrevista-a-Eric-Laurent.html)

Lipovetsky, G. (2009) *La era del Vacío*. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2006) *Los Tiempos Hipermodernos*. Barcelona: Anagrama

Lyotard, J.F. (1998) *La condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Martín, O. (2003) *El goce masculino. ¿Nuevas formas de los síntomas?* Recuperado de:  
<http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=118&pub=4&rev=22&idarea=2>

Marugán, J. (s.f.) *Los cuatro o cinco discursos y la crisis del lazo social*. Recuperado de:  
[http://www.psicoanalisisenelsur.org/num7\\_articulo4.html](http://www.psicoanalisisenelsur.org/num7_articulo4.html).

Marx, C., & Engels, F. (1968) *La ideología Alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Marx, C., & Engels, F. (s.f.) *Manifiesto del Partido Comunista*. Recuperado de:  
[centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf](http://centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf)

Nasio, D. (1998) *Cinco lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa.

Núñez, S. (2010) *Prohibido Pensar*. Montevideo: HUM.

Núñez, S. (2011) *Disney War*. Montevideo: HUM.

Núñez, S. (2012) *El miedo es el mensaje*. Montevideo.

Nietzsche, F. (2007) *La genealogía de la Moral*. Buenos Aires: Gradifco.

Platon. (s.f.) *El Banquete*. Recuperado de:  
[http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/P/Platon%20-%20EI%20Banquete.pdf](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20EI%20Banquete.pdf)

Rabinovich, N. (2001) *El superyó, un obstáculo en la cura*. Recuperado de:  
<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=969>

Sabato, E. (1951) *Hombres y Engranajes*. Recuperado de:  
biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/LYM/homb\_engSaba.pdf

Sartre, J.P. (1949) *La Náusea*. Buenos Aires: Losada.

Weber, M. (1988) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Žižek, S. (2012) *¿Que significa ser un verdadero Revolucionario hoy en día? [Video]*.  
Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k-8oD9TwpYs>

Žižek, S. (2004a) *Defensa de las causas perdidas*. Madrid: Ediciones Akal.

Žižek, S. (2004b) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. España: Síntesis.

Žižek, S. (2005) *Metástasis de goce*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2006) *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2008) *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial.

Žižek, S. (2008b) *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Žižek, S. (2009) *El fragil absoluto*. Madrid: Pre-Textos.

Zorn, F. (1983) *La muerte de un burgués*. Buenos Aires: Emecé.