

LACAN PASADOR DE MARX

Pierre Bruno (versión en castellano de Rithée Cevasco)

He querido mantener para esta conferencia el título de mi libro, que acaba de ser traducido al castellano gracias a Rithée Cevasco y Francisco Caja. Había también elegido un subtítulo, que no olvido, *La invención del síntoma*.

No tengo la intención de presentarles un resumen de este libro, que he concluido hace al menos tres años y ante el cual estoy a partir de entonces, como ustedes eventualmente, en la posición de lector.

Entretanto las aguas del *Styx* (Estigia) han fluido, como las del Llobregat. Esta distancia del tiempo me ha permitido verificar ciertas tesis avanzadas en este libro, cuestionar también algunas otras y, finalmente, lamentar la ausencia de otras. Este trabajo post publicación lo he realizado principalmente a través de los intercambios que he tenido con los lectores y deseo aprovechar esta invitación para hacer una suerte de actualización y comunicársela a ustedes.

Resulta que el año pasado fui invitado a un coloquio que tuvo lugar en Cerisy (Francia). Un coloquio sobre Marx y Lacan. Como no pude asistir, envié una contribución, una carta de Marx al doctor Lacan. Como bien podéis imaginar ya no tengo el original de esta carta, pero su lectura al menos me ha puesto sobre la vía, a la inversa de lo que había intentado en el libro, de medir directamente sobre Marx las consecuencia de una experiencia de pasante, experiencia a la cual, debo confesarlo, yo lo había forzado un tanto. Las actas de este coloquio pronto serán publicados en Francia.

Lacan *pasador*

Supongo que ustedes saben qué es *el pase*, este procedimiento inventado por Lacan, en octubre de 1967, para permitir que todo analizante que así lo deseara pudiera interrogarse, con una experiencia distinta a la de la cura, es decir en otras condiciones transferenciales... pudiera interrogarse pues, sobre cuáles eran las consecuencias de su cura, ya terminada o aún en curso, pudiendo así saber en qué punto se halla en cuanto al deseo del analista, tal como podría haber emergido en un momento de la cura.

“Pase” tiene en francés múltiples acepciones, puesto que la palabra puede significar tanto el espacio marítimo entre dos tierras, como precisamente el franqueamiento del *Styx* (Estigia), también la visita a una prostituta, y además el gesto que se hace, en un deporte colectivo, para transmitir la pelota a un jugador del equipo.

Ninguna de estas significaciones debe descartarse en lo que concierne a Lacan; sin embargo el término “pasador” debe ser tomado en un sentido estricto. Se trata del analizante (sea o no analista) que tiene como función escuchar el testimonio del pasante y comunicar dicho testimonio, en ausencia del pasante, a un jurado que decidirá el juicio que debe pronunciar sobre el pase en cuestión.

Durante los últimos Encuentros (*Assises*) organizados por la Asociación a la cual pertenezco, la *Asociación de psicoanálisis Jacques Lacan*, Rithée Cevasco estaba presente y hemos debatido en torno a lo que Lacan, en su escrito de 1945, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” llama la “lógica colectiva”.

Fue una ocasión para darnos cuenta de que esta expresión, muchos entre nosotros la utilizamos, deja de aparecer en Lacan después de 1946. No obstante, pienso que la semilla no se perdió y que el pase, en primer lugar, es una experiencia que responde a lo que Lacan quería abrir camino hablando de lógica colectiva.

En todo caso, el proceso del pase se opone a la psicología de grupo analizada por Freud, fundada de manera dominante en identificaciones verticales.

También debemos mencionar que, al crear la Escuela Freudiana de París, Lacan multiplicó las iniciativas para impedir que esta escuela se convirtiera en una “sociedad de amos”, tipo de organización que él pensaba era incompatible con el descubrimiento de Freud y con una verdadera práctica del psicoanálisis.

Lo mejor es citar al propio Lacan sobre este punto para así terminar con el desconocimiento que plantea como antagónicos el psicoanálisis y el vínculo social.

En efecto, desde 1956, Lacan escribió refiriéndose a la finalidad y al final de un psicoanálisis:

“La satisfacción del sujeto encuentra un modo de realización en la satisfacción de cada uno, vale decir para todos aquellos que se asocian en una obra humana” (en *Escritos*, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”).

En el último capítulo inacabado de *El capital*, Marx aborda la cuestión de la asociación de los trabajadores libres. Esta libertad tiene como condición no sólo la apropiación colectiva de los medios de producción, sino también y sobretodo, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, la primacía del tiempo libre sobre el tiempo de trabajo obligatorio.

¿Qué haremos de este tiempo libre, si dicho objetivo fuera alcanzado?

Esta es la pregunta. Marx no se ha dado los medios para explorarla puesto que, en lo que le concernía, ya había aportado una respuesta: hacer de su propia vida un “infierno” de trabajo.

Examinemos un último punto, para poner todas las cartas sobre la mesa: Lacan siempre consideró que el descubrimiento de la plus-valía era un descubrimiento mayor y a la vez indiscutible. Llega incluso a decir, y esto puede verificarse, que realmente los capitalistas se aprovecharon de este descubrimiento puesto que pueden entonces dedicarse a la extorsión de la plus-valía sabiendo exactamente lo que hacen.

Lacan no critica en absoluto este genial descubrimiento. Le critica a Marx en cambio, que con este descubrimiento, aplica una “máscara de hierro” sobre la relación entre el trabajo y el acceso al gozar. Vamos a examinar por qué.

Acerca del síntoma

Acabo de mencionarlo. Lacan hace de Marx el inventor del síntoma. En 1966, escribe, en una página intercalada en los *Escritos* cuyo título es: “Del sujeto por fin cuestionado”:

“Es difícil no percibir, ya antes del psicoanálisis, la introducción de una dimensión que podríamos decir que es la del síntoma, que se articula porque representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber”.

Algunas líneas más tarde añade:

“En este sentido podemos decir que esta dimensión, aun cuando no esté explicitada, está muy claramente diferenciada en la crítica de Marx. Una parte de la ‘inversión’ que opera a partir de Hegel está constituida por el retorno (materialista, precisamente por darle figura y cuerpo) de la cuestión de la verdad”.

Fijense en lo que dice Lacan: la dimensión del síntoma está presente en la obra de Marx, pero no ha sido explicitada.

Es verdad puesto que el término está efectivamente ausente en los textos de Marx.

Pero es falso, dado un pequeño hallazgo del que estoy muy contento: consistió en encontrar en Marx, en un breve texto en inglés que no figura en las obras completas en alemán, este término de “síntoma”.

Se encuentra en un discurso a los *Cartistas* (los obreros ingleses que militaban para adquirir nuevos derechos) reunidos en Londres en 1856.

A decir verdad, he podido poner mano sobre esta joyita gracias a Maximilien Rubel que hace el prefacio de Marx en la prestigiosa edición de *La Pléiade*.

Cito a Marx, traduzco a partir del inglés. Habla de los capitalistas y dice:

“Por una parte, han hecho existir fuerzas industriales y científicas que ninguna época anterior de la historia humana hubiera haber podido sospechar. Por otra parte, existen síntomas de declive (*symptom of decay*) que superan y por mucho a los horrores del final del Imperio romano”.

Lo que nos retiene en este uso de la palabra “síntoma” es que designa con él que, en todo progreso, inscribe una regresión, aquello por lo cual la verdad hace objeción al todo-saber. Este uso es entonces particularmente propicio para confirmar los propósitos de Lacan.

No obstante, no podemos quedarnos únicamente en este punto, en la medida en que siempre Lacan avanza, en el texto que hemos citado, que hay una diferencia entre la concepción que se hace Marx del síntoma y la que se hace Freud.

He aquí como articula Lacan esta diferencia:

“El síntoma guardaba cierta vaguedad (*flou*) —en la concepción de Marx—, porque representa cierta irrupción de la verdad. De hecho él es verdad, por estar hecho de la misma madera que ella, si plantemos de manera materialista, que la verdad, es lo que se instaura a partir de la cadena significativa”.

Esta diferencia es decisiva, en el sentido que la verdad no se aloja en el referente significado por el significante, sino en la cadena significante misma.

Voy a aclarar este punto con un ejemplo simple. Si seguimos a Marx, la huelga es la verdad de la explotación, vale decir un síntoma que revela la verdad de la explotación.

Para el psicoanálisis, la acción de la huelga no revela la verdad de la explotación, sino la verdad del sujeto que hace huelga, en tanto síntoma que hace objeción al saber que afirma que la explotación es una necesidad resultante de un imperativo universal de producción.

Esto conduce a Lacan a afirmar que el síntoma es insurreccional, a condición de “no andar al ritmo de la batuta marxista”.

En este sentido sostengo que, para el psicoanálisis, el único que sabe es el síntoma, pero ese saber es inaccesible al sujeto. Esta inaccesibilidad es el “marcador” de la imposibilidad de escribir la relación sexual.

Acerca de la división del sujeto

Esta expresión de Lacan —división del sujeto— tiene un origen freudiano. Traduce lo que Freud llama, en 1938, en un artículo inacabado “La escisión del yo en los procesos de defensa”. *Entzweiung* (desgarramiento en dos) o *Spaltung* (*refente*, clivaje o división).

En este artículo Freud sostiene que esta división del yo puede que no se supere nunca. Es, en definitiva, una división entre reconocimiento y desmentido de la castración.

Fue necesario cierto tiempo para darse cuenta que la división del sujeto no es su castración. Lacan elabora esta distinción fundamental entre división y castración en el *Seminario 15*, de 1967-1968, que se inicia en el mismo momento que la redacción de su “Proposición” para el pase y que quedó interrumpido por los acontecimientos del mayo del 68.

¿De qué se trata? Sea en la neurosis, la perversión o la psicosis, mientras la castración no es reconocida como castración del Otro materno, es fuente de goce.

La histérica de un modo bien manifiesto goza de su castración (“no soy nada”), el obsesivo también (“soy impotente para desear”), asimismo el perverso que la traslada a su *partenaire*; pero también el psicótico: el presidente Schreber goza del hecho que el Otro quiere emascularlo.

Cuando, en el final del análisis la castración del Otro materno es asumida, el goce que tiene el sujeto de su propia castración es desvalorizado, en el sentido en que ya no es sufrida como un defecto que le concierne, a él únicamente, o bien en la medida en que únicamente lo sería para algunos.

El sujeto se halla entonces dividido entre saber y verdad, en el sentido en que no hay saber alguno que pueda recubrir la verdad, lo cual pone de manifiesto la irreductibilidad del síntoma.

Para la histérica, la consecuencia es la disolución de la Otra mujer, esa otra que sabría; para el obsesivo es el fin de la deificación (por otra parte ambivalente) de *La mujer*; para el perverso, y especialmente para el masoquista, pero también para el sádico, el fin de la confusión entre la mujer y el agente de la castración (ver Wanda y Juliette), para el psicótico el *empuje-a-la-mujer* que lo salvaría de la persecución, etc. etc.

En mi libro, he querido examinar la tesis de una sustitución que consiste en que la *división del sujeto* queda sustituida por la *escisión del sujeto*. Lo he hecho siguiendo dos vías.

La primera fue explorar la cuestión respectivamente en el relato de Stevenson, *El extraño caso del doctor Jekyll y Mister Hyde*, y en la pieza de Bertold Brecht, *Santa Juana de los mataderos*.

La segunda vía consistió en enfrentar de manera crítica la concepción del sujeto en algunos filósofos: Althusser, Deleuze y Guattari, Žižek, cuyo interés por Marx y Lacan merecía un examen preciso, tomando en cuenta la autenticidad y el rigor de sus posiciones.

No puedo, a pesar del gusto que me habría proporcionado hacerlo, retomar en detalle lo que he escrito sobre los dos textos literarios que acabo de citar. Sin embargo, diré algunas palabras.

Lo que caracteriza al dúo Jekyll/Hyde —el primero representa al saber y el segundo al sujeto— es el experimento del doctor Jekyll, por el intermedio de la ciencia —para el caso la química— con el cual concentra y aísla el mal en Hyde.

De tal modo que al transformarse en Hyde, el doctor Jekyll puede satisfacer su propia tendencia al mal sin perder su respetabilidad (“*en tout bien tout honneur*”), pues basta que se reconvierta en Jekyll para volver a encontrar su virginidad en tanto sujeto moral, en el sentido kantiano del término.

No estamos pues en presencia de un verdadero dúo, sino de un sujeto *escindido*. Por un lado Jekyll —el saber— y, por el otro, Hyde, —la verdad—. Ahora bien, este experimento falla.

Falla cuando transformado nuevamente en Hyde para realizar una fechoría, Jekyll no puede volver a ser él mismo, porque el polvo químico utilizado para esta transferencia no es el bueno.

La ironía de Stevenson consiste, por otra parte, en señalar que el nuevo polvo no es eficaz porque es “puro” cuando, en cambio, el primero no lo era. Como sabemos, la única salida que le quedará a Jekyll para volver a ser Jekyll es suicidarse, vale decirse matarse en tanto Hyde.

En *Santa Juana de los mataderos*, tenemos a dos personajes principales, Juana Dark (“*dark*” como sombrío) y Mauler.

Mauler es un gran capitalista que monopoliza la producción de la distribución de la carne en los mataderos de Chicago; nunca es posible saber en lo que concierne a su acción, si es mandado por la ley del corazón —lo que Juana considera como compasión hacia los obreros— o bien si es mandado por las leyes de la Bolsa que domina gracias a las informaciones que le envían sus amigos financieros de Nueva York.

En la obra de teatro de Bretch, este personaje se presenta de una manera paradójica como dividido (remitirse al coro al

final de la obra de teatro), mientras que Juana, al querer encarnar únicamente al Bien, paga el precio.

Por una parte, se equivoca respecto a Mauler en quien no quiere ver mal alguno, y, por la otra, como consecuencia de ello engaña a los obreros que depositaron su confianza en ella y los conduce hacia lo peor.

Ella rechaza su división y es así que es ella quien impone el mal. Cuando al final de la pieza, acepta su división, ya es demasiado tarde. Esta es la lección de Brecht que se resume en la célebre frase:

“Cuando a su vez usted dejará este mundo
no os preocupéis de haber sido buenos
-esto no es suficiente-
dejad un mundo bueno.”

En lo que concierne ahora a Althusser, Deleuze/Guattari y, finalmente, Zizek, he querido ceñir la relación teórica con la división del sujeto.

Althusser fue uno de los grandes introductores de la enseñanza de Lacan en el mundo, así como lo fue Oscar Masotta en el mundo hispanohablante.

En el período de disolución de la Escuela freudiana de París, tuvo el coraje y la lucidez de señalar el riesgo de que los psicoanalistas pudieran instrumentalizar la transferencia. Pero, en sus artículos sobre la Ideología, descarta la división del sujeto abriendo el lecho para el “mal sujeto”, como siendo el que no obedece a la interpelación de la Ideología, con una I

mayúscula y recusando explícitamente que el sujeto esté dividido.

Deleuze y Guattari, en los dos tomos *Capitalismo y esquizofrenia*, anuncian de entrada el color con el subtítulo *El Anti-Edipo*. En efecto, su tesis mayor es sostener que el complejo de Edipo es un artificio forjado por la paranoia del padre que imputa a su hijo el deseo de matarlo.

“El padre paranoico es quien *edipiza* al hijo. La culpabilidad, es una idea en primer lugar proyectada por el padre, antes de ser un sentimiento interior experimentado por el hijo”.

Reprochan así a Freud el haber acordado crédito a ese delirio paranoico del padre. Sea. Por otra parte, no son los únicos que han criticado la patente de excelencia que Freud otorgó al padre.

Sin embargo, no aciertan en cuanto a lo esencial, a saber que el asesinato del padre, vale decir su castración es un efecto de lenguaje y no un hecho histórico.

Pasan, en consecuencia, al lado de la inteligibilidad que Lacan otorga a la pulsión de muerte, cuando la define como proceso de aniquilación (*néantisation*) simbólica.

Finalmente, al promover el esquizofrénico —concebido como el modelo de una máquina deseante en estado puro— como el *anti-capitalismo*, se enfrentan, aparentemente sin saberlo, a la tesis de Lacan según la cual el discurso capitalista rechaza la castración queriendo justamente reducir al sujeto a una

máquina deseante que aseguraría la perennidad del mundo de la producción capitalista.

En cuanto a Zizek, sin duda influenciado por una lectura milleriana de Lacan, sostiene que el sujeto analizado es el que acepta ser reducido a lo que de él se dice, lo cual es efectivamente una manera de terminar con su división.

El discurso capitalista

En mayo de 1972, en la ciudad de Milán, Lacan pronuncia, con el título “Acerca del discurso psicoanalítico”, una conferencia en la que escribe el matema del discurso capitalista. Es la única vez que escribe ese matema, y lo hace en una pizarra.

Previamente es preciso dar algunas explicaciones.

La categoría de discurso, y de matema del discurso, está desarrollada principalmente en el *Seminario 17 - El reverso del psicoanálisis*, de 1968-1970.

En Lacan, “discurso” no tiene la misma significación que en Michel Foucault, aunque pueda comprobarse cierta congruencia.

Para Foucault, el discurso no es antes que nada un conjunto de palabras, sino un conjunto de prácticas que regulan una relación social. Lo cito:

“[...] el discurso no debe ser tomado como el conjunto de las cosas que se dicen ni como la manera de decirlas. Es igualmente lo que no se dice, lo que queda marcado

mediante gestos, actitudes, maneras de ser, esquemas de comportamiento, ordenamientos espaciales. El discurso es el conjunto de las significaciones coercitivas e impositivas que pasan a través de las relaciones sociales.”

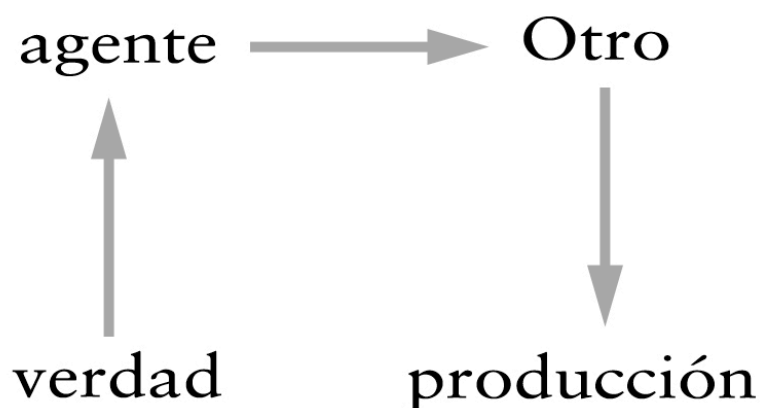
Para Lacan tampoco el discurso se reduce a un conjunto de palabras, pero también es una manera de caracterizar una relación social.

Pero, al introducir lo que llama el matema del discurso, Lacan innova algo, al darse los medios necesarios para diferenciar los discursos en función de su relación con el *discurso del analista*.

Como ya lo saben sin duda muchos de ustedes, Lacan para forjar sus matemas, distingue cuatro lugares y cuatro términos.

Los cuatro lugares son los del *agente* del discurso, del *otro* del discurso, de la *producción* del discurso y finalmente de su *verdad*. Estos lugares están dispuestos en cuatro ángulos de un cuadrilátero y son fijos.

lugares del discurso



Los cuatro términos son: el *significante amo* S1; el *saber* S2; el *objeto a* y el *sujeto dividido*.

Estos términos se desplazan según un movimiento rotatorio, de un lugar a otro y ello permite distinguir finalmente los cuatro discursos: el *discurso del amo*, el *discurso del sujeto histérico*, el *discurso del analista* y el *discurso universitario*.

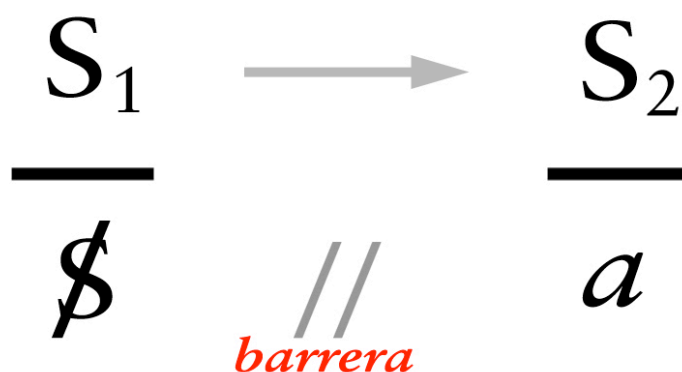
No voy a ir más lejos en cuanto a un comentario de los cuatro discursos, pero quiero señalar un carácter decisivo, tomando para ello como ejemplo el *discurso del amo*.

En el lugar del *agente* del discurso tenemos al *significante amo* como es lógico. Este discurso se dirige al *saber*, que ocupa el lugar del *Otro*. El paradigma de este discurso es la relación amo/esclavo: el amo manda, el esclavo sabe (como lo demuestra Platón, que no estaba contra la esclavitud, en su diálogo *El Menón*).

En el lugar de la *producción*, tenemos al *objeto a*, o sea lo que produce el esclavo bajo la conminación del amo. Finalmente, en el lugar de la *verdad*, tenemos al *sujeto dividido*.

Ahora bien, lo que caracteriza a este discurso, como a todo discurso, reside en la existencia de una barrera, llamada por Lacan “barrera del goce”, en el sentido en que el goce constituye una barrera entre el lugar de la producción y el de la verdad. Forma una barrera porque nadie puede gozar si no es por la vía de la castración.

discurso del amo



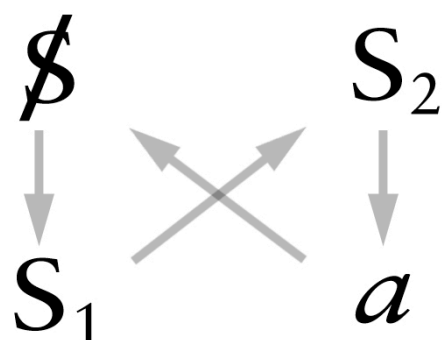
Dicho de otro modo, en el discurso del amo, lo que produce el discurso, a saber el objeto a , está prohibido, a causa del goce, de “relación” con el lugar de la verdad en donde se encuentra el sujeto. En esta configuración, lo importante es retener que el sujeto está pues separado por una barrera del objeto del cual podría gozar.

En esta rueda de los discursos, el *discurso capitalista* aparentemente no tiene nada que hacer. Lacan presenta su matema como una variante del discurso del amo. La variación consiste en que el sujeto es sustituido por el significante amo en el lugar del agente y, en consecuencia, el significante amo sustituye al sujeto en el lugar de la verdad.

Esta sustitución comporta una consecuencia mayor: la barrera del goce que, en el discurso del amo, se interponía entre el objeto a y el sujeto, es levantada puesto que el sujeto ha cambiado de lugar. Entonces es posible que el objeto a sature al sujeto.

El discurso capitalista, en tanto constituye la armazón de las relaciones de producción, para emplear el vocabulario de Marx, es así un circuito sin fin: en tanto significante amo el capitalista manda al obrero que posee el saber de producir un objeto susceptible de saturar el deseo del sujeto.

discurso del capitalismo



El problema radica en que siendo esta saturación imposible de ser realizada, salvo matando al deseo mismo —que sólo existe por ser insatisfecho— el sujeto se encuentra atrapado en este circuito sin fin donde el consumo, según el término de Lacan se torna en “consumición”.

Salir del capitalismo

Lacan ya no escribirá en ningún lugar este matema del discurso capitalista, pero lo ha caracterizado en varias ocasiones, antes y después de la conferencia de 1972. El conjunto de proposiciones que pueden extraerse de su andadura puede y debe servirnos para abordar esta cuestión práctica: ¿cómo salir del discurso capitalista, teniendo en cuenta los eventuales puntos ciegos que, en la obra de Marx, comprometen esta salida?

Esta expresión de “salida del discurso capitalista”, la encontramos en un texto de 1973, *Televisión*. He aquí en qué contexto “Más santos somos, más reímos, es mi principio, a saber la salida del discurso capitalista, lo que no constituirá un progreso, si sólo es para algunos”.

Los santos, en esta frase, son los analistas, en tanto ellos *descaritan* (*dé-charitent*). ¿Podemos entonces concebir que la salida del discurso capitalista se haría bajo la forma de una república de santos, como lo soñaba el gran lógico Pierre Nicole en el siglo XVII?

La respuesta es: ¡No! Lo más importante en esta frase de Lacan es su reserva final: esta salida no sería un progreso si sólo fuera para algunos. Ya es tiempo, por otra parte, de formular un señalamiento: salir del capitalismo no es lo mismo que salir del discurso capitalista.

El punto ciego de Marx quizás reside en haber concebido la salida del capitalismo sin pensar que para ello había una condición previa, la salida de su discurso.

Es lo que afirma claramente Lacan:

“Marx ha completado el discurso capitalista dándole *su sujeto*, el proletario, gracias al cual el discurso capitalista florece por todas partes donde reina la forma de un estado marxista”.

Lacan lo dice en 1972, en un período en que el socialismo llamado “real” aún tenía viento en popa.

Intentemos aclarar este punto que es decisivo.

Marx es el inventor de la plusvalía (*Mehrwert* en alemán, o sea “plus de valor”). Pone así de manifiesto el diferencial entre el valor de la reproducción de la fuerza de trabajo —que el capitalista compra pagando un salario— y el valor que resulta del empleo de esta fuerza de trabajo. Lacan, él, se interesa por la *Mehrhust*, o sea por el “plus-de-gozar”, nombre que da a partir de entonces al *objeto a*.

Originariamente, este objeto es tomado (extraído del) en el Otro por el sujeto a falta de poder gozar, en su cuerpo —el del sujeto— del cuerpo de este Otro. En este sentido cataliza el goce permitido al humano y ese estatuto se extiende para todo objeto, sea cual fuera, susceptible de procurar un goce.

Es evidente que, si los objetos de la producción capitalista no tuvieran este estatuto, el consumo se limitaría a los objetos de la necesidad y se reducirían en tales proporciones que el modo de producción capitalista se volvería caduco.

Lacan ha dado sus razones sobre este punto algunos años antes en *Radiofonía*:

“[...] la plus-valía es la causa del deseo de una economía que hace de ella su principio: el de la producción extensiva, y, por lo tanto, insaciable, de la falta de gozar.”

Espero que esta frase difícil sea ahora esclarecedora, —quizás ya lo sea— o que al menos sea accesible.

Funda por adelantado la pertinencia del matema del discurso capitalista, en el cual el *objeto a*, en un circuito sin fin, apunta

a saturar el deseo del sujeto sin satisfacerlo nunca, de tal modo que el sujeto se hace pura “falta de gozar”.

El hecho de que la barrera del goce ya no está presente — como sí lo está en el discurso del amo— para separar el *objeto a* del sujeto, constituye y sustenta esa “falta de gozar”.

Lacan —siempre en el mismo período que es preciso señalar es el que sigue a mayo del 68— dirá también que el capitalismo forcluye la castración, vale decir acredita la idea de que no hay nada del goce que esté prohibido (“prohibido prohibir” fue un famoso slogan del 68) cuando en realidad el *objeto a* es, de por sí, la marca, como lo he dicho, de que mi cuerpo no puede gozar, en tanto cuerpo, del Otro.

Dicho de otro modo, la relación/proporción sexual no existe. Lacan juega con el equívoco que permite en francés el “plus” (valor negativo y positivo): sólo a partir de un **no gozar más** (*ne plus jouir*) es posible un **más de gozar** (*plus de jouir*).

Lacan se autoriza así a concluir, siempre en *Radiofonía*, que la ideología de la lucha de clases completa al discurso capitalista e “induce a los explotados a rivalizar en la explotación de principio, para allí albergar su participación patente en la sed de la falta de gozar”.

Desde este punto de vista, Lacan tira una piedra en el jardín de Marx. Los explotados, si seguimos a Lacan, no luchan contra la explotación capitalista, sino que rivalizan con el capitalista (*au lieu de capitalisme*) suscitando la sed que provoca la falta de gozar. Podemos en este sentido señalar algo lateral pero esclarecedor.

En un libro que acaba de aparecer en Francia *Marx nombre Karl*, Pierre Dardot y Christian Laval subrayan la influencia del reformista Saint-Simon sobre la doctrina de Marx y sugieren, apoyándose en los argumentos desarrollados, que muchas famosas fórmulas de Marx y de Engels en torno a la lucha de clases provienen de ahí.

Digamos entonces que Lacan, con una sola piedra, alcanza dos blancos al criticar también uno de los axiomas de uno de los antepasados de la economía política marxista, a saber: Pareto.

Este axioma lleva un nombre delicioso: “ofelinidad”, que quiere decir “desiderabilidad”. Según este axioma, un hombre que tiene sed y bebe un vaso de agua, tendrá menos sed y aún menos sed cuando haya bebido un segundo vaso de agua y así sucesivamente.

A la inversa, el axioma de Lacan toma en cuenta el *bebe-sin-sed* y enuncia: “más bebo, más tengo sed”. Siguiendo esta vía facilitada por Lacan, he propuesto en mi libro una fórmula.

No salir del capitalismo, sino hacer salir el capitalismo de uno mismo.

¿Cómo comenzar?

Este intertítulo me ha surgido al final. ¿Cómo comenzar?

El interés de hacer un psicoanálisis es, que en principio y entre otras cosas, permite al sujeto salir del fantasma de qué es un verdadero revolucionario.

Nadie es un verdadero revolucionario. Wilhelm Reich creía que un obrero debía ser miembro del Partido Comunista. Para él, un obrero que no fuera comunista era un caso patológico y al psicoanálisis le correspondía tratarlo.

Esta creencia no fue únicamente la de W. Reich, sino que infiltró la práctica comunista y poco faltó para que la asesinara. En efecto, según esta creencia, un sujeto no necesita salir del discurso capitalista si ese sujeto es un obrero que, por definición, estaría al abrigo de ese discurso.

La novela de Stevenson, como la obra de teatro de Brecht, indican otra vía que la que consiste en encontrar natural lo que llamamos la conciencia de clase.

Stevenson escribió su novela a partir de un punto de partida coyuntural que merece describirse. Tuvo una horrible pesadilla y al despertarse, escribió una primera versión de su cuento que leyó a su mujer. Ella le pidió que lo destruyera, pues juzgaba que tal cuento era “inmoral”. Stevenson le obedeció y escribió la versión que conocemos.

Podemos pensar que la pesadilla de Stevenson debía incluir una de las escenas en la que Hyde mata a alguien, a un hombre o a una niña, y que en el sueño Stevenson estaba en el lugar de Hyde. Stevenson sale así del mal por la vía de la escritura, vale decir, en este caso, por la experiencia que hace Jekyll de la imposibilidad de aislar el mal en un otro. La escisión del sujeto, la que organiza el discurso capitalista, es un callejón sin salida. Primera indicación.

La segunda indicación la podemos encontrar en lo que podemos aprender a partir de la manera en que Freud y Lacan concibieron la asociación psicoanalítica.

Sabemos que Freud creó muy tempranamente un comité secreto encargado de velar por el buen funcionamiento de la *Asociación Psicoanalítica Internacional* (IPA) y trazar las fronteras más allá de las cuales la referencia al psicoanálisis sería una impostura.

El resultado tiene aspectos aparentemente positivos: cuando Freud muere, la IPA no se desagrega, a pesar de la división entre los anafreudianos y los kleinianos y la obra de Freud alcanzó el rango de un dogma. Pero, al mismo tiempo, esta organización ha contribuido a la degradación de la obra y de la práctica freudianas.

Ciertamente tal es el juicio de Lacan: pero difícil sería objetarlo sino nos formulamos la pregunta de saber en qué se habría convertido el psicoanálisis si no hubiera existido Lacan. Con toda verosimilitud se hubiera convertido en una psicoterapia entre otras, poco a poco fagocitada por las neurociencias, la psicología cognitiva y la psiquiatría conductual que nos ha hecho el regalo de esa obra de arte oscurantista que lleva por nombre DSM.

Lacan operó de otra manera. Ya antes de la creación de la Escuela Freudiana de París, en 1964, estuvo atento a las formas de asociación que podían constituir una alternativa a una organización vertical, calcada sobre el discurso del amo.

La lista de todas las iniciativas que tomó en este sentido es bastante larga, hasta llegar a la invención de lo que llamó “el

pase”, un procedimiento que apunta a saber qué acontece con el deseo del analista y, a su vez, saber lo que acontece con el desnudamiento de la relación entre analizante y analista.

La conclusión de esta vía que Lacan tomó es, en 1980, la disolución de la Escuela que había fundado. El resultado de esta disolución es, según las interpretaciones, la formación de un enjambre o una diseminación de los analistas que se reclaman de Lacan.

¿Por qué esta disolución? La razón histórica es que Lacan no quería que, después de su muerte, su Escuela se prevalliera de ser la depositaria de su enseñanza. Confiaba incluso más en sus lectores que en sus analizante o en sus alumnos.

La razón es de estructura: Lacan, al final de su enseñanza, consideró que el psicoanálisis era “intransmisible”, lo cual obligaba a cada analista, incluso a cada analizante a “reinventarlo”.

¿Qué sucede con el resultado? Sin lugar a duda, una dispersión de los psicoanalistas que se refieren a Lacan, y cierta propensión a ignorarse los unos a los otros.

Para llevar a la radicalidad del objetivo de Lacan, quizás sería necesario que hubiera para cada psicoanalista una asociación. Dado que esta perspectiva es contradictoria ¿cómo concebir entonces la asociación de psicoanálisis para que su estructura corresponda a su función, si no fuera como una asociación en la cual cada miembro esté en *exclusión interna* a ella misma?

“Exclusión interna” quiere decir que cada miembro de la asociación respeta las leyes, democráticamente establecidas,

en la medida en que estas no se pronuncien sobre su deseo y en la medida en que no contradigan a su ética.

Vemos de qué manera, en la última enseñanza de Lacan, existe una puesta bajo tensión entre las identificaciones al Otro, descubiertas por Freud en su artículo sobre la psicología de las masas, y la identificación al síntoma, que no es una identificación a ningún Otro, fuese el que fuera.

En el postfacio a un libro de Charlotte Beradt, *Soñar bajo el tercer Reich*, Franciso Gantheret retoma la metáfora freudiana del emprendedor (el que fabrica el sueño) y del capitalista (el que manda al sueño y lo financia porque le interesa hacerlo).

Concluye, y estoy de acuerdo con él, “el capitalista es el inconsciente”.

¿Acaso eso quiere decir que mientras haya inconsciente existirá el capitalista y que, a la vez (*du même coup*), el capitalismo es una forma insuperable de la producción humana?

Para responder, solo señalaré simplemente que el discurso capitalista, en su circularidad indefinida que cortocircuita lo imposible del goce y alimenta así *la sed de la falta-de-gozar* puede compararse a un psicoanálisis que no terminaría nunca.

Vale decir que acreditaría la idea de que el real del inconsciente no puede ceñirse, que no hay un ombligo que pueda constituirse como punto de detención de la búsqueda sin fin del inconsciente. O bien, otra cara de la misma concepción, que el psicoanálisis tendría un fin que sería la desaparición del inconsciente, comparable a lo que promete el discurso capitalista: “todos capitalistas”, y entonces ¡fin de la lucha de clases!

Deduzco que hay una antinomia entre el psicoanálisis, tal como lo entiendo y el discurso capitalista. Lo cual nos deja algo que esperar (*nous donne à espérer*).