

Sobre el discurso capitalista.

Presentación a cargo de **Gabriel Levy**

22/02/2025

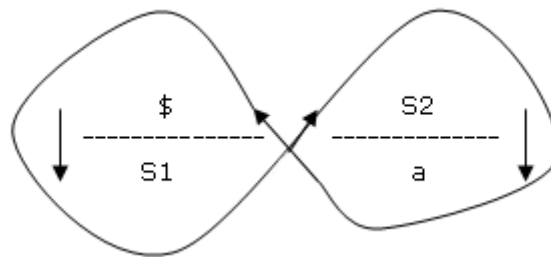
Gabriel Levy: Buenos días. En principio, les agradezco la presencia a todos ustedes, a los que están acá, a los que están en el *Zoom*, les doy la bienvenida; particularmente, a los que no participan habitualmente de las actividades de Colegio Estudios Analíticos, son bienvenidos.

Como siempre, lo más importante, según mi opinión, es la conversación que podamos tener al final de mi presentación sobre el discurso capitalista, que es simplemente un disparador como para que podamos charlar de muchas cuestiones, que es obvio que son bastante actuales. Pero lo más importante es la conversación que podamos tener, incluso espontánea, no preparada quiero decir, respecto de cuestiones que surjan.

Esta presentación viene en consonancia con las actividades que venimos desarrollando en Colegio; particularmente, el curso del 2024 que se llama “Hechos de discurso”. Hemos tomado como referencia el seminario *De un Otro al otro*, del año 69, y *El reverso del psicoanálisis*, del 70-71. En función de esas referencias, hicimos el desarrollo de las clases durante el 2024 –y vamos a seguir en el 2025– en el que consideramos cosas que hoy es imposible que tratemos por cuestión de tiempo. Me refiero al establecimiento de los discursos, su mecánica, su lógica, los términos, los lugares. Tenemos desgrabaciones de esas clases, pueden consultarlas.

Una cuestión es que esta charla es una presentación preliminar, de forma tal de compartir con ustedes algunas consideraciones sobre lo que se llama –cosa establecida por Lacan– el **discurso capitalista**. Lacan lo establece en el año 72, en una conferencia que da en Milán. Tengo esta versión, hay otras versiones, pero la conferencia está titulada “Del discurso analítico”, no del discurso capitalista. Es allí el único lugar donde Lacan escribe este cuadrípodo

que se corresponde con lo que él denomina el discurso capitalista. Esa escritura surge en un determinado momento de la exposición de Lacan en la que nada, en apariencia, tenía que ver con eso. Lacan le habla a una audiencia no habituada a los términos ni a su enseñanza. Hace una historia de la función de sus escritos, del lenguaje, una serie de cuestiones, hasta que en algún momento llega a escribir esto que se llama el **discurso capitalista**.



Ustedes van a ver que en el pizarrón están las escrituras que vamos a usar como una referencia general, que se corresponden tal como aparecen en esta conferencia. En general, no siempre son las mismas. Lacan va cambiando los nombres de los lugares; los términos son los mismos. Van cambiando los nombres de los lugares fijos que dan lugar a la matriz, al esqueleto de los discursos donde después se alojan los términos. Eso no lo voy a aclarar, si no, no vamos a poder hablar de otras cuestiones.

Un detalle que no es menor: esta conferencia, al menos la versión que tengo, –porque yo he visto en otras versiones que esto no figura– está precedida por un enunciado asertivo que Lacan también lo trabaja en un texto que se llama *L'etourdit*, que dice: "que se diga como hecho queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha". Tampoco todas las versiones dicen lo mismo. En algún lugar figura, "que se diga queda olvidado, detrás lo que se dice en lo que se oye". Para el caso, el valor es el mismo. En algún momento voy hacer alguna referencia a ese imperativo ético del psicoanálisis, que Lacan plantea en forma asertiva: "que se diga". En Colegio hay clases que hemos dado, hay una clase de Ana Santillán donde hace una referencia, más específica, a la cuestión de la forma gramatical que toma este enunciado, "que se diga que olvidado detrás lo que se dice en lo que se escucha".

Tengo más bien un espíritu heideggeriano, me gusta formular las cosas en términos de "¿qué significa tal cosa?, ¿qué significa tal otra?". Podemos

perfectamente acostumbrarnos al estilo de sus preguntas; por ejemplo, ¿qué significa “decir” ?, ¿qué significa “hablar”? Podemos considerar, en principio, cuando decimos discurso capitalista, ¿de qué estamos hablando? Esta es una primera cuestión.

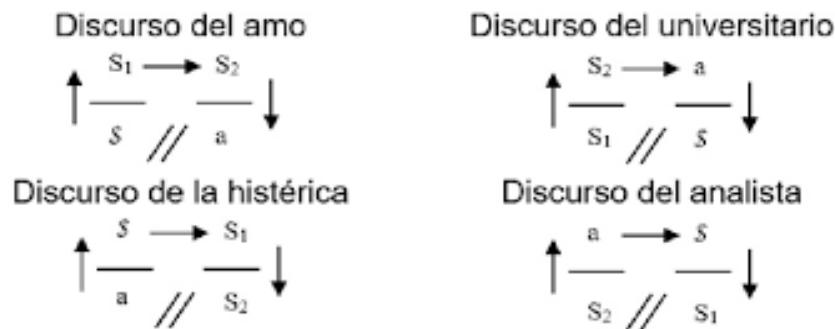
Voy a diferenciar, como modalidad metódica, cuestiones que conciernen al capitalismo que no es lo mismo que el **discurso capitalista** (y eso en el desarrollo de la charla va a quedar bastante claro). Efectivamente, mi interés es este.

He leído cualquier cantidad de cuestiones sobre el capitalismo. Hay libros de todo orden, en fin, de todo tenor acerca del capitalismo. Por ejemplo, el tratamiento que vamos a hacer hoy exige necesariamente hablar de la historia del capitalismo, dado que, desde su origen, siglo XIX, Revolución Industrial, apoyado en la escena marxista del capitalista como burgués, dueño de los medios de producción y el proletariado, hasta el capitalismo financiero en su alianza con lo que se llama el capitalismo globalizado –la globalización–, hay una distancia y un tiempo que sería necesario explicar en algún momento. A lo mejor hoy tenemos tiempo de hablar algunas cuestiones de la globalización como el nuevo mercantilismo y muchas consecuencias que se desprenden de ahí.

Cuando decimos **discurso capitalista**, decimos que designa un lazo social que se desprende de ese modo de producción llamado capitalismo. Podemos decir que discurso y lazo social son redundantes, porque el discurso es el lazo social. Con lo cual, decimos discurso, decimos lazo social. Es redundante.

En realidad, el **discurso capitalista** –ya vamos a ver– es considerado por algunos como un contradiscurso porque en su lógica y en la enunciación de lo que se puede desprender va en contra del lazo social. Estrictamente hablando, en la enseñanza de Lacan hay cuatro discursos y una variante. Los cuatro discursos los tienen ahí, el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso del analista, el discurso de la histérica y el discurso capitalista, que es una variante, una mutación del discurso del amo. Con lo cual, hay una vinculación fundamental entre el **discurso capitalista**, que tenemos acá, y el

discurso del amo, más que respecto de los otros discursos. Vamos a ir tratando de estas cuestiones.



Lacan presenta la escritura del **discurso capitalista** sólo en esa oportunidad, en el año 72. Pero a partir del año 72, si bien es el único lugar donde escribe ese discurso como tal, insiste mucho –particularmente en los últimos años de su enseñanza– en ir precisando, caracterizando cuestiones que se desprenden de esta escritura.

Les decía que hoy es una reunión preliminar porque tiene muchísimas variantes y concierne prácticamente a todas las cuestiones centrales de la última enseñanza de Lacan. A partir de que escribe el **discurso capitalista**, se va a encargar –a partir del año 72– de situar el psicoanálisis respecto de este discurso. La pregunta más reiterada, es si el psicoanálisis supone una salida respecto del discurso capitalista; si efectivamente, el psicoanálisis es una opción, una alternativa respecto de salir del discurso capitalista, o más bien saber hacer con eso. Supongamos que fuese así, ¿en qué términos eso se plantea? Con lo cual, en algún momento, obviamente, es necesario ver cómo funciona para darles simplemente una figuración de la cuestión. Obviamente, el discurso capitalista se refiere particularmente a la producción mercantil.

El “que se diga” de la frase asertiva de Lacan también se corresponde a una producción, que es la producción del decir. Pero no sabemos todavía qué es un decir, cómo se produce un decir, ni qué función tiene la producción de un decir como una alternativa particular, de uno por uno, en relación a salir de la lógica que supone el **discurso capitalista**.

El psicoanálisis a partir de ahí se va a ocupar, más que nada, de las consecuencias o los efectos subjetivos, como síntomas, de ese discurso. Son variadísimos. Los síntomas conciernen al lazo social, al lazo sexual, a las identificaciones, considerando el hecho que nadie está por fuera de las consecuencias o efectos del discurso capitalista. Quiero decir que nos incluye a todos, nos concierne en lo que hace a lo que podemos denominar **los modos característicos de nuestras satisfacciones contemporáneas**, que son variadas, amplísimas. Le había propuesto a María del Rosario –que es quien decide esa cuestión– que “Satisfacciones contemporáneas”, pudiera ser uno de los títulos de nuestra revista *ABC* del año 2025. Satisfacciones contemporáneas, digo, para no usar el término “goce” como un slogan. Satisfacciones contemporáneas, variadas, múltiples, si bien hay formas paradigmáticas.

Comencé a esbozar algunas cuestiones de la relación entre el discurso capitalista en lo que concierne, particularmente, a la política, en el trabajo de la revista *ABC* N°8 –que les recomiendo–, que se llama *El inconsciente en la política*. Si bien, en esa oportunidad, se trataba del inconsciente en la política, como telón de fondo tiene el discurso capitalista contemporáneo en lo relativo a las consecuencias de este con relación a algunos usos o hábitos del poder relativos a nuestro mundo contemporáneo.

Les decía que en la revista *ABC* N°8, *El inconsciente en la política*, estaba como telón de fondo el capitalismo y que una de las consecuencias del capitalismo contemporáneo es haber cambiado lo relativo a los hábitos de poder que, como vemos, cada vez son más abusivos, más brutales, si me permiten decirlo. Lacan insiste mucho con esto. Imagínese que él llegó hasta los 80, hay cuestiones que no podía mensurar porque es bastante difícil medir los alcances de la acelerada carrera del discurso capitalista contemporáneo en relación a sus consecuencias. Otra de las cuestiones, por ejemplo, es la desnaturalización o la explotación o la emergencia en sistemas democráticos de políticas totalitarias, autoritarias, incluso fascistas. Y es un fenómeno que se explica en relación a las coordenadas del discurso capitalista contemporáneo. A eso me dediqué, más que nada, en esa oportunidad, me refiero al texto publicado en la revista *ABC*.

Podemos decir que una de las consecuencias es la desnaturalización o perversión de las democracias occidentales. En esa ocasión, me referí a algunas cuestiones, factores actuales de la política; por ejemplo, el sacrificio, la sugestión autoritaria y, más que nada, como consecuencia subjetiva, la sustracción del tiempo de comprender, que es un tiempo bastante importante. La sustracción del tiempo comprender es uno de los factores esenciales de lo que son las consecuencias subjetivas en la política de nuestro tiempo.

El tiempo de comprender es una cuestión esencial. Esencial y no soslayable, de cualquiera que pasa por la experiencia de un análisis. Es el tiempo más extenso. El momento de concluir es un momento breve contingente. Es un momento muy particular donde efectivamente se cumple ese imperativo “que se diga”. Quiero decir, se produce un decir que no estaba en el Otro, no sometido por entero a alienación social alguna. Se produce eso. Lo que quiero decir es que ese momento es un momento puntual y, a partir de ahí, como Heidegger dice, por ejemplo, “un decir es aquello que como ya visto, nunca se pierde de vista”. Eso es un decir, que en general para que funcione como una opción a la alienación propia en la que todos estamos en el capitalismo, tiene como condición el hecho de que se trate de un invento, algo que no estaba en el Otro. Es un momento de suspensión de esa carrera infinita por el sentido, en fin, una serie de condiciones relativas a lo que es el paso por la experiencia de un análisis.

Entrando directamente en la cuestión que nos convoca, la primera aclaración: no es lo mismo capitalismo que **discurso capitalista**. Para nada. Si hablamos de capitalismo, no se puede soslayar la historia, es necesario. El capitalismo nace en el siglo XIX, pese a que muchísimos autores coinciden con el hecho de que no va de suyo qué significa capitalismo. Es un término controvertido, incluso existía como tal antes del siglo XIX, ya estaba en uso. Es importante la cuestión porque hoy en día el capitalismo es un término que está completamente presente en los discursos, en los discursos sociales, se trate de elogiar sus bondades o denunciar las atrocidades que produce. Ese es, más o menos, el abanico de cómo está presente el término en las cuestiones actuales. Quiero decir, atrocidades o fomentar las bondades –irónicamente hablando– o beneficios que el capitalismo promete. Bondades que, Lacan

mismo plantea, sería preferible rechazar; que no siempre hay que aceptar lo que el Otro nos ofrece. Con lo cual, está muy vinculado este comentario a la cuestión del momento donde Lacan dice, “El inconsciente es la política”. Hay muchas cuestiones en el texto de la revista sobre eso.

El término se usaba con anterioridad, pero se va a afianzar en la segunda mitad del siglo XIX, más o menos, como consecuencia de la afirmación de las ciencias económicas y sociales. ¿Dónde surge? Más o menos, entre el siglo XVII y el siglo XVIII. A medida que se van afianzando las ciencias económicas y sociales, se afianza el término. Vamos a ver que, metódicamente, sería imposible hablar del capitalismo y del discurso capitalista sin pasar por Marx.

Ustedes saben que en la enseñanza de Lacan, Marx es una de las referencias más reiterada que abarca desde “La causalidad psíquica...”, al principio de su enseñanza, hasta el último seminario. Tiene distintas funciones y hay muchísimas referencias.

El capitalismo, por fuera de cualquier cuestión ideológica, está indisolublemente asociado al nombre de Marx. El nombre de Marx, vinculado al hallazgo que supuso establecer el capitalismo, no el **discurso capitalista**; quiero decir, establecer rigurosamente su lógica, en un abanico que va desde la economía a la filosofía.

Hoy no nos vamos a ocupar de los textos filosóficos de Marx, nos ocuparemos sólo de algunas cuestiones porque no nos alcanzaría la reunión para tratar cada uno de los significantes que la lectura de Lacan releva del discurso de Marx: el fetichismo de la mercancía, el concepto de valor, la cuestión de valor de cambio, valor de uso, entre otros. Lacan acredita y desacredita a Marx. Lo acredita, por ejemplo, en el momento donde dice que –no hay manera de no reconocerlo– lo reconoce como inventor del síntoma (que no es poco, digamos). Entonces, no hay manera de tratar cuestiones de capitalismo que no estén referidas a Marx.

El nombre de Marx está asociado a desarrollos teóricos decisivos, por ejemplo, respecto del síntoma. Una vez que Lacan va a insertar lo que él entiende por el goce en el aparato marxista, por decirlo así, cambia mucho la orientación de la teoría.

¿En qué lo desacredita a Marx? Y esto es una aclaración importante –porque es un poco introductorio esto, pero no hay otra manera de plantearlo–, lo desacredita en lo que podemos denominar la ideología marxista. Para tomar solamente un enunciado de Lacan, dice que no se puede considerar la ciencia económica, según se desprende de su obra mayor que es *El capital*. Les recomiendo el capítulo uno de *El capital*, la primera parte del texto donde están todas estas cuestiones). Es riquísimo leer a Marx por muchos detalles; algunos que Lacan comenta, otros no. Lacan lo desacredita en términos de que esa ciencia no puede conducir a una teoría del poder. Cosa que la historia nos demuestra fehacientemente en tanto que, como teoría del poder, fracasó completamente. Todo lo relativo al proletario como mesías del futuro, el hombre proletario que va a emanciparse, en fin, con lo cual se demuestra que, por una condición, que es la que Lacan establece, de que es ineliminable el goce respecto del malestar, los intentos revolucionarios ahondados en la ideología marxista fracasaron. Quiero decir, no han podido con el capitalismo. No han podido con el capitalismo por esta condición esencial de la relación entre el lenguaje y el goce, que es en donde se funda, tanto en Marx como en Lacan, la esencia del hombre.

Lacan toma una frase de Marx que dice, "la esencia del hombre es su propia esencia tomada como objeto". Esto Lacan lo traduce en relación a las consecuencias que tiene el hecho de que el cualquier sujeto como ser hablante está determinado por el lenguaje y hay una parte que no es lenguaje, que es el goce inarticulable, y que funciona como fundamento de lo que es el malestar en la civilización o cualquier cultura.

El campo de consideración de cuestiones es bastante amplio. Hay textos de todo lo que se les ocurra respecto de cómo los economistas, los sociólogos explican las consecuencias variadas del capitalismo contemporáneo: la nueva pobreza, las consecuencias políticas, así como el funcionamiento mecánico del capital.

Pero entonces, el interés de Marx por parte de Lacan consiste en desentrañar la ley que rige la modernidad. Haciendo historia, todo el desarrollo de Marx como del **discurso capitalista**, como una variante del discurso del amo, incluye metódicamente, en Lacan, la consideración de la historia del discurso

del amo, donde comparara el amo antiguo con el amo moderno, llamado capitalista. Entonces tenemos en esa historia, el amo antiguo y el amo moderno llamado capitalista –vamos a hablar de esto– y el amo abstracto, que es el que se corresponde, a partir del avance del capitalismo financiero, con lo que se llama globalización. ¿Ustedes saben de dónde viene la cuestión de la globalización?, quién la introduce. Son todas cosas muy interesantes.

Estábamos en que el interés de Lacan respecto de Marx es desentrañar la ley que rige la modernidad, la sociedad moderna. Eso es solidario de la lógica del capital. Me refiero a Marx. El que hace aparecer rigurosamente el pivote –vamos a decir así– central del tratamiento de Lacan de la cuestión, que es **la plusvalía**.

Lacan va a traducir “plusvalía” en términos de “plus de gozar”. Pero como no acostumbro a tratar las cosas así, porque dicho de ese modo, plus de gozar y ustedes puede decir, “¿Y?, ¿en qué consiste esta cuestión?”. Lo que es seguro es que traduce “plusvalía”, dice: **“la plusvalía de Marx es mi plus de gozar”**. Considerando que la cuestión de la inserción del goce en el aparato de Marx le permite a Lacan fundar el capitalismo como discurso, que no es lo mismo que el capitalismo.

Entonces tenemos a Marx, que es quien nos permite desentrañar las leyes de la sociedad moderna, de la modernidad, en función de la lógica del capital. El que hace aparecer rigurosamente la plusvalía. En eso Lacan también lo elogia, en el sentido de que sin la plusvalía no tendría plus de gozar, pero también lo critica en términos que el invento de la plusvalía es lo que, en verdad, oculta el hecho que se trate del plus de gozar. Les estoy adelantando las cuestiones, ya las voy a desarrollar.

Tenemos, entonces, la ley de la modernidad vinculada a la lógica del capital y la lógica del capital, que aparece en un momento de la historia, indisoluble del modo capitalista de producción. ¿Qué quiero decir con el modo capitalista de producción? Lean a Marx, olvídense cualquier cuestión ideológica, es apasionante, tiene algunas cosas desopilantes. Marx hace hablar a las mercancías en una posición femenina. Dice: “a nosotras las mercancías no nos interesan para nada el valor de uso, lo que nos interesa es la función que

tenemos en el intercambio”, y eso tiene una consecuencia enorme respecto de entender la traducción de Lacan de valor de cambio como valor de goce, que es una de las cosas... hay clases sobre esto también en algún año tratamos esta cuestión.

El modo de producción capitalista tiene una forma elemental, esto lo dedujo de Marx. El modo de producción capitalista se apoya en la acumulación de mercancías. Y la forma elemental y decisiva que determina la aparición del capitalismo, en relación al sistema feudal, es el hecho de que Marx descubre el trabajo o la fuerza de trabajo como mercancía. Esto lo destaca mucho Lacan: el trabajo o la fuerza de trabajo como mercancía. Hasta ese momento la fuerza de trabajo nunca funcionó como mercancía. Por ejemplo, –quizás después haga referencia a esto– el esclavo antiguo (tomo como referencia *La Política* de Aristóteles) que era una especie de buey de trabajo, de animal de trabajo, era parte de los bienes, era parte del capital del amo. Con lo cual, no había manera que aliene su fuerza de trabajo porque el amo no necesitaba comprar ninguna fuerza de trabajo, dado que el esclavo mismo formaba parte de su capital. Al esclavo le correspondía en la antigüedad un saber hacer; y al amo, saber mandar. Las cosas estaban extraordinariamente bien. El goce está muy bien ubicado en su lugar. Y no existía ninguna cosa respecto de que el esclavo tuviera que enajenar o alienarse en nada. Cuando hablo de “enajenar”, quiero decir que en la antigüedad no era necesario que el producto de la explotación de su saber hacer o de su fuerza de trabajo se vaya a anotar del lado del Otro, el capitalista, eso existe de ese modo a partir de la aparición del capitalismo.

Sucintamente, entonces, ¿qué quiere decir esto? Que hay un excedente de la fuerza de trabajo no remunerada que produce un plus que llamamos plusvalía. Quiero decir, excedente de la fuerza de trabajo no remunerada, porque el valor que producía en el mercado era infinitamente mayor como plusvalía que lo que necesitaba el proletario para subsistir. Hay restos de esto; por ejemplo, hoy se dice, salario mínimo vital y móvil. ¿Qué significa? Salario mínimo vital y móvil no significa otra cosa que lo necesario para subsistir. Digamos que la plusvalía explota la cuestión hasta ese punto, con lo cual no habría ninguna cosa que vaya más allá del salario mínimo vital para mantener la vida del proletario, obrero.

Hoy en día las cosas cambiaron mucho porque la cuestión de los asalariados se extendió enormemente. Hay muchos libros sobre esto, por ejemplo, un libro extraordinario, es el libro Jean Claude Milner, *El salario del ideal*. Trabaja sobre cómo se ha extendido la cuestión del asalariado en función de la burguesía, que la burguesía ya no se corresponde con la burguesía original dueña de los medios de producción y que, efectivamente, una gran parte de la burguesía es asalariada, pero no en relación al salario mínimo vital y móvil, sino a lo que ahí llama Milner la “sobre-remuneración”.

La fuerza de trabajo no remunerada produce un plus que se llama plusvalía. El trabajo como producción de plusvalía es lo que nos permite calificar este modo de producción como capitalista. Después podemos ver qué significa esto, la fuerza de trabajo. No quiero adelantar cuestiones. Lacan incluye el goce, el saber y esto se puede tratar más puntualmente.

¿Ustedes saben de dónde viene “salario”, y cómo era la cuestión? Viene de la sal. Surge de la cuestión de que no existía la forma dinero. La forma dinero es una cuestión que surge del trabajo que Marx hace sobre el capital. La forma del dinero como valor. Eso no fue siempre así. Entonces se le pagaba con la bolsa de sal, de ahí viene “asalariado”. Llamamos a asalariado a todo aquel que vende su fuerza de trabajo –digamos–, el vendedor de la fuerza de trabajo como de cualquier otro tipo de mercancía. Quiero decir, en algún sentido, en el capitalismo contemporáneo, todos somos objetos de plusvalía, aunque no seamos asalariados. Pero eso es para una reunión precisa, particular, de ver qué pasó desde el momento donde nace el capitalismo a la actualidad, de cómo están planteadas las cuestiones respecto del salario y la extensión de la burguesía. Ese es el tema. Literalmente, el vendedor de la fuerza de trabajo, como cualquier otra mercancía –¿qué dice Marx?– realiza su valor de uso y enajena su valor de cambio. Quiero decir, aliena el valor de cambio que la mercancía puede tener en el mercado porque la plusvalía se anota del lado del Otro, en ese caso, llamado capitalista. Realiza su valor de uso porque, digamos, pone el cuerpo. Hay una cuestión del uso de la mercancía, pero la importancia es el valor que eso tiene en el intercambio en el mercado. Quiero decir que hay una jerarquía del valor de cambio respecto del valor de uso,

porque en el valor de cambio y en ese plus, en ese excedente, ahí va el goce del proletario, del asalariado, toda esa cuestión.

¿Qué es el “valor de uso” para Marx? Esto es muy importante porque, por ejemplo, en la lógica del fantasma, Lacan trabaja muchísimo el valor de uso, el valor de cambio en función de la lógica del “no hay acto sexual”, que es el antecedente de “no hay relación sexual”. No es lo mismo la mujer como valor de cambio que como valor de uso. ¿Cuál es la diferencia? Tiene que ver con la lógica del falo, etcétera. Pero no es lo mismo la mujer como valor de cambio, para variarla como si fuese un caballo en la carrera del hipódromo, que en su valor de uso; quiero decir, gozar en relación al cuerpo.

El valor de uso es el soporte material del valor de cambio, pero se trata siempre en el capitalismo de la producción del valor. Esto es nada más para señalar los significantes importantes en relación a la enseñanza de Lacan. El concepto de valor es muy importante y, particularmente, el del valor de cambio.

El dinero, “poderoso caballero Don dinero”, que a ninguno de los que están en la sala ni en el Zoom le interesa mucho...; quiero decir, ¿a quién le interesa el dinero? El dinero es el aspecto formal que traduce cualquier valor. En términos analíticos, se podría decir, el dinero es la significación de la traducción de cualquier otro valor. Y el dinero es el significante fundamental en donde se sostienen las ilusiones de cualquier sistema mercantil. Cuando digo “sostiene las ilusiones” porque ya vamos a ver que, a partir de ahí, el hecho de tener o no tener o más o menos dinero, se tiene la ilusión de que eso hace al ser, al tipo de ser. Eso es un aspecto central de la cuestión de la relación entre estas cuestiones de Marx y las de Lacan.

¿Qué dicen Lacan? El primer paso que da Marx es lo que concierne al fetichismo de la mercancía. Es un momento de regocijo en la lectura porque Marx dice, no va de suyo lo que es la mercancía; sin embargo, la mercancía, el fetichismo de la mercancía y su secreto está lleno de aspectos metafísicos y teológicos. Quiero decir que hay algo del secreto de la mercancía como valor, como fetiche. Tiene mucho que ver con el fetiche tal como lo conocemos a partir de Freud. Consulten *El capital*, el tomo uno. Dice Marx que, pese a que cualquier mercancía nos resulta familiar a todos, a todo el mundo, ya nadie ve

en ella, es trivial, nadie puede advertir que hay en la mercancía un engaño, una estafa. ¿Y qué es lo que se mantiene oculto?, ¿cuál es el secreto?, ¿qué es lo que se mantiene oculto en la mercancía? (Disculpen si trato así estas cosas, pero siempre apuesto a que no tienen tan presentes cuestiones de Marx que Lacan trata puntualmente). ¿Cuál es el secreto de ese objeto trivial que llamamos mercancía? Dice, en las mercancías se mantiene oculto el hecho de que proviene de un intercambio social. La dimensión social oculta como secreto en la mercancía es muy importante porque nadie tiene presente, todo el tiempo, que cuando compra algo eso supone un intercambio social donde la plusvalía se va a anotar en algún lugar que no es el consumidor. Para nada. Entonces, quiero decir, un intercambio social que se sostiene en la producción de la plusvalía. Quiero decir, nadie tiene –disculpen este término, mal dicho– conciencia de que es objeto, en tanto consumidor, de la producción de la plusvalía; que se nos extrae una plusvalía toda vez que consumimos.

Primer secreto: intercambio social. Es muy importante. Después voy a tomar puntualmente cada una de estas cosas y vamos a seguir desarrollando una por una, como suelo hacer.

Un intercambio social que es el que se sostiene en la producción de la plusvalía, cuyos personajes en el origen del capitalismo, ¿cuáles eran?, el burgués, dueño de los medios de producción, y el que aportaba su fuerza de trabajo como proletario. Lacan hace una lectura del término “proletario”. Él dice que el proletario es aquel –el verdadero proletario– que no dispone, no tiene a su disposición ningún lazo social, ningún lazo social que no sea el capitalismo. El que efectivamente no es proletario es el que puede articularse en un lazo social no capitalista. Podemos tomar como ejemplo algunas cuestiones que no siempre se cumplen respecto de lo que es la transferencia de trabajo entre los analistas. Cuando eso se cumple, y cuando no está marcada por..., en fin, todas las cuestiones propias del capitalismo. Entonces, el intercambio social como secreto.

Respecto de la mercancía, se trata, al mismo tiempo, de producir un valor. Y, ¿cuál es el valor? Lo que cuesta en el mercado. Que ese valor luego se metamorfosea en capital. Quiero decir que además de producir la mercancía como un valor, ese valor tiene que engendrar una plusvalía. De lo contrario, no

podemos decir que entra dentro del sistema capitalista como un sistema mercantil.

Ustedes me dicen, “¿Y qué tiene que ver todo esto con el psicoanálisis?, no está hablando de psicoanálisis, señor”. Sí, es cierto, pero es necesario todo este tipo de aclaraciones. Se trata de producir un valor que, más allá del valor, produzca una plusvalía. Sintéticamente, la plusvalía es el excedente producido de la fuerza de trabajo no remunerada. Después vamos a ver qué tiene que ver su articulación con el psicoanálisis.

Según Lacan, ¿cuál es el primer paso? El primer paso, que él reconoce en el texto *El Capital* de Marx, es el carácter fetiche de la mercancía. El carácter fetiche de la mercancía se va a inscribir en una dialéctica intersubjetiva, que comprende como personajes, en aquel caso, al burgués y al proletario. Los discursos serían una manera de escribir los distintos tipos de lazo social, que son lazos intersubjetivos. En relación a Marx, entonces, cualquier relación de valor se va a plantear siempre como intercambio.

Lacan dice que “se plantee como intercambio” significa que no está nunca por fuera del terreno del lenguaje; quiere decir, del significante. Porque ese intercambio se plantea en términos de seres hablantes, donde no es posible cualquier cuestión de intercambio que esté por fuera del lenguaje. Esto es importante. Paso decisivo, forma de producción capitalista, el hecho que el trabajo puede ser comprado; de allí la plusvalía que Lacan va a traducir –esa es una de las operaciones mayores con relación a Lacan con Marx– como plus de goce, plus de gozar. Operación que surge del hecho de introducir el goce en un determinado aparato lógico.

A su vez, en el capitalismo, este plus de gozar es captado y explotado por algunos a nivel del capitalismo. ¿Qué quiere decir a nivel del capitalismo? A nivel de lo que llamamos el mercado. Por ejemplo, hablamos de mercado de trabajo. Mercado de trabajo perfectamente articula bien lo que plantea Marx: que el mercado de trabajo es donde se compra y vende la fuerza de trabajo. Después Lacan le va a agregar, a medida que avance el discurso científico, la compra y venta del saber. Que “el saber es medio de goce” es algo explotado por la ciencia y tiene mucho que ver con ese tipo de cuestión. De ahí que, a

nivel del discurso, podemos hablar perfectamente del mercado en términos lacanianos de la explotación del goce. Es la traducción. Y vamos a incluir, habida cuenta de la alianza con la ciencia, el saber; de allí, la famosa cuestión de que el saber es medio de goce. Eso lo tratamos en las clases. “El saber como medio de goce”, “la verdad hermana del goce”, aforismos de Lacan que hemos desarrollado. Todo eso está planteado, pero excede lo que hace a esta charla.

Explotación del goce, en el que incluimos al saber. De allí, que hablamos de un mercado del saber. Por ejemplo, LinkedIn. LinkedIn, que según la idea que yo tengo, es un lugar, un sitio de compra y venta de la fuerza de trabajo en relación a los profesionales. Es un mercado en relación al saber y el que compra ese saber no es el que lo produce. Entonces ven que el goce tiene una intrínseca relación con el saber. Bueno, primera cuestión.

Cuando hablamos del plus de gozar, Lacan lo va a escribir, a traducir con un término equivalente a la plusvalía, con una sola letra, que es la letra **a**. En las distintas versiones de los discursos, Lacan nombra los lugares de distintas maneras, de acuerdo con el momento de su enseñanza. Digo que los lugares son fijos, que podemos decir lugar de arriba a la izquierda, abajo a la izquierda, arriba a la derecha, abajo a la derecha. Los términos giran, cambian. Los nombres de los lugares no son los mismos. En principio, por ejemplo, este lugar, que es el lugar de dominio de cualquier discurso, de puesto de mando, Lacan lo nombra como lugar del agente y, luego, como lugar del semblante, por ejemplo. Este plus de gozar como el lugar de la pérdida. Pero los términos son los mismos para cualquiera de los cuatro discursos y su variante, el discurso capitalista, variante del discurso del amo. Quiere decir que hay algún tipo de cuestión intrínseca entre el discurso capitalista y el discurso del amo, particularmente. Los términos son los mismos, después se leen de acuerdo con el lugar en que se encuentren, pero los lugares se los nombra de distintas maneras.

La traducción es esa letra **a**, que es el modo lacaniano de referirse al hallazgo de Marx. ¿Cuál es el hallazgo de Marx? La plusvalía. ¿Y cuál es el, digamos, el modo lacaniano? El plus de gozar que se escribe con esa letra, el famoso objeto **a**. Les decía –lo he dicho en el transcurso de los años– que la cuestión

del objeto *a* es una de las cuestiones más difíciles de captar, de transmitir, de la enseñanza de Lacan. Incluso, el hecho que le ponga la letra *a* es un poco arbitrario.

Vamos a hacer una aclaración: plus de gozar no se refiere a ninguna cuestión en más. La plusvalía como excedente, en Marx –y esa es la estafa, el engaño, el hecho de por qué Lacan critica un poco a Marx–, porque la plusvalía como acumulación, “ese más”, oculta el hecho de que, a nivel de lo que llama el plus de gozar, en Lacan, hablamos de pérdida y de renuncia. Y en relación al capitalismo hablamos de acumulación, de excedente. La plusvalía como tal va a ocultar el hecho de que lleva en sí una pérdida, una renuncia de goce. Renuncia que se fundamenta teóricamente por el tipo de ser que el lenguaje configura, en el sentido que, una vez que alguien está determinado por el lenguaje, pierde un ser.

Por eso en las clases del año, la pregunta que me hacía es qué tipo de ser es el ser anterior al establecimiento del lenguaje en cada sujeto. Y ahí tenemos todas las variables que quieran. Incluso en los casos actuales de síntomas contemporáneos, de discursos que prescinden de la relación al gran Otro, no se puede decir que cualquier sujeto no haga un uso del lenguaje. Hay un uso del lenguaje, pero hay alguna relación de esta pérdida que no está. Hay un uso del lenguaje, lo cual no quiere decir que hablen.

¿Qué significa hablar en sentido estricto? Busqué unas clases que di el año 2015, 2000 y pico, donde para tratar de transmitir qué significa hablar, tomaba el texto de Heidegger *De camino al habla*, en el que se lee una fórmula que dice, “llevar el habla, como habla, al habla”, de lo que se deduce qué significa hablar. Ahí tenemos todas las variantes: el mudo, el guardar silencio, el hablar –en el mejor de los casos– en la dirección de una producción, que es la de un decir. Y lo ponía en paralelo con este primer enunciado de Lacan en este texto que es “que se diga que de olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha [o se oye]”.

Lacan hace una referencia reiterada a la risa del capitalista y, también al cinismo del capitalista. ¿En qué momento se produce la risa del capitalista? Toda vez que, frente a sus ojos, se deja ver la esencia de la plusvalía.

Traducido, significa: toda vez que frente a sus ojos una inversión produce una renta, ríe; si hay una pérdida, no ríe. La risa es el signo del lugar donde, en el personaje del capitalista, se va a inscribir ese excedente, ese plus. Efectivamente, supongamos el caso de cualquier analizante, si ese plus se inscribe del lado del sujeto, va a funcionar como pérdida, que tiene una serie de aspectos más que beneficiosos para cualquier sujeto (que es lo que tenemos que desarrollar). Lacan retoma esta cuestión de la risa del capitalista, lo dice más o menos en estos términos. Quiero decir que la risa del capitalista funciona en una homologación con el chiste, en el que hay un signo de un placer en el chiste respecto de ver ante sus ojos que se ha producido un excedente, una renta. Si la renta no está, no sé si llora, pero no se ríe el capitalista. Personaje fantasmal, dice Lacan, etcétera.

Toda vez que la operación ha sido lograda, tenemos la mueca cínica del capitalista, que es nada más que el testimonio de un goce que se anota en un lugar que no es el del sujeto. Esto es muy importante. Mueca cínica. Lacan hace muchas veces mención a esto y Marx... no saben la cantidad de veces que hace referencia a la risa del capitalista, donde se ríe toda vez que se está frente a la esencia de la plusvalía. El excedente se anota del lado del capitalista. Y, ¿qué dice Lacan?, ¿qué se elide en esa satisfacción? El objeto a. ¿Qué es el objeto a? La escritura del plus de goce como pérdida. Porque si, efectivamente, esa pérdida no estuviera elidida, no habría ninguna risa. Quiero decir el objeto a es el goce del lado del proletario que se anota como excedente del lado del Otro, sintéticamente hablando. No es exactamente la pérdida de goce del lado del proletario, porque si tomamos al proletario como sujeto, la pérdida del goce supone una renuncia donde seguramente estaría por fuera de esta operación de explotación. Porque en realidad la cuestión de una de las alternativas del análisis con relación a la determinación en la que estamos todos respecto al capitalismo, es el hecho de que, si hay una producción, un invento respecto de los propios significantes del sujeto, eso está por fuera de cualquier explotación de parte del Otro. “Por fuera de cualquier explotación por parte del Otro”, quiere decir, que es algo propio que no es del Otro, que no estaba en el Otro, un decir X que, como invento, el sujeto nunca más va a

perder de vista como “propio”. Y no hay tantas cosas propias respecto del hecho de estar determinado por el lenguaje.

Lacan le reconoce a Marx el haber fundado, en un sentido, el capitalismo. Y es por esa misma razón que Marx no advierte que el capitalismo –no el discurso capitalista– la plusvalía es el plus de gozar, porque si efectivamente Marx hubiera advertido que la plusvalía es el plus de gozar, hubiera fundado el discurso capitalista, no el capitalismo. No es lo mismo el capitalismo como discurso que el discurso capitalista. Lacan le reconoce a Marx haber fundado el capitalismo, pero por esa misma razón de haberlo fundado, no advierte que la plusvalía es el plus de gozar. Funda el capitalismo, que no es el discurso capitalista.

La diferencia entre el capitalismo y el discurso capitalista es un sólo término: ese término es discurso. Curiosamente, la definición de discurso que tomo siempre como referencia es la que aparece en esta conferencia de Milán, del año 72. Lacan se pregunta: un discurso, ¿qué es? –Heideggeriano, ¿no?–, ¿qué significa un discurso?, ¿qué entendemos por discurso? ¿Qué significa pensar, por ejemplo? Yo soy muy heideggeriano. Me fascinan algunas cosas: obviamente, “llevar el habla como habla al habla”, *De camino al habla*. Estoy seguro que Lacan ha abrevado mucho ahí acerca de la cuestión del decir y de la producción del decir. Un discurso, ¿qué es? Vayamos a la definición de Lacan: “un discurso es lo que, en el orden, en el ordenamiento de lo que se produce por la existencia del lenguaje, hace lazo social”. No creo que exista un lazo social natural, no hay 36, hay sólo cuatro. ¿Cuál es el corazón de esta frase? El ordenamiento que se produce por la existencia del lenguaje. Y esto es decisivo. Es la existencia del lenguaje que como lazo social nos define bien qué tipo de sujeto es el que está comprometido en ese lazo social. En principio, el sujeto es el que se escribe como la S tachada que, salvo en el discurso capitalista, significa en los otros discursos lo mismo. Lo entendemos como un sujeto dividido, si ustedes quieren, un sujeto alcanzado por la castración; y castración, en términos de discurso, significa la imposibilidad de un goce absoluto. ¿Por qué? Porque somos seres hablante. En tanto hablamos, el goce está mochado y sólo va a poder ejercerse en la dimensión del saber. El saber se corresponde con ese término S2. Y, obviamente, ese S2 no va sin la

articulación al S1. El sujeto, en esa cuestión básica, de la lógica del significante, nunca va a poder representarse si no es en relación a un significante o al otro. Eso lo divide. Quiere decir que el sujeto no es un ser. Esto es una cuestión importante. El discurso es un ordenamiento, pero el corazón de la definición está por la existencia del lenguaje. Quiero decir que, si no se trata del ser hablante, no hay lazo social ni discurso. Y esto es una cuestión muy importante. En realidad, según mi opinión, el discurso es el lazo social. Es un poco redundante la cuestión.

Los cuatro discursos no son más que la manera de ordenar, de regular los distintos modos que tiene el ser hablante de relación con el lenguaje y con el goce. Cuando decimos goce, acá, quiero decir lo que el lenguaje no asimila, lo inarticulable del lenguaje, lo incivilizable por el discurso, fundamento de lo inenarrable, si ustedes quieren. Es el fundamento del malestar en cualquier cultura, en cualquier civilización, en cualquier lazo social. Decía, los discursos son los distintos modos de regular la relación del ser hablante con el lenguaje y con el goce.

La existencia del lenguaje significa –y esto es importante porque son cuestiones estructurales–, lisa y llanamente, el lugar donde el goce encuentra su límite. Es una cuestión de estructura muy importante. Encuentra su límite y, a su vez, en cualquier lazo social intersubjetivo no hay manera que no esté concernido el cuerpo. Uno podría decir, en este mundo virtual, ¿cómo está concernido el cuerpo?, ¿no está concernido el cuerpo? Eso lo podemos ver.

Todo esto lleva a que a cada uno de los cuatro discursos le corresponda un imposible. Ese imposible está escrito en esta barra, la disyunción entre estos términos. Ustedes van a ver que en los cuatro discursos hay un imposible que se corresponde a los términos de abajo a la derecha y abajo a la izquierda. Ustedes van a ver que esto no se cumple en el discurso capitalista. Porque la cuestión es moebiana; quiere decir, circular, en el que no hay ninguna cosa de la escritura que determine una imposibilidad que está planteada en términos de esta doble barra, que significa exclusión, no relación entre los términos.

A cada uno de estos cuatro le corresponde un imposible, que es el imposible solidario de la imposibilidad del goce absoluto por la existencia del lenguaje. En

el discurso capitalista, no. Por eso algunos consideran que el discurso capitalista es un contradiscurso. No se corresponde con las leyes generales de los cuatro discursos. Y, ¿qué tiene? Una condición circular que representa bien la ilusión capitalista de que nada es imposible. Hoy vamos a hablar de alguna de esas cosas, si llegamos.

Hay algo ineliminable en el malestar que tiene su fundamento estructural en la parte del goce indomesticable; quiero decir, no civilizado por el lenguaje, quiere decir, por el discurso. Eso es el lazo social.

Tenemos cuatro discursos, más el discurso capitalista. En el discurso capitalista, una de las funciones es desmentir el imposible que concierne cada uno de los otros cuatro, sosteniendo la ilusión, empuje del superyó mediante, de que se puede gozar sin límite alguno. Famosa cuestión, una frase que reitero mucho: “de las cosquillas a la parrilla”. ¿Qué significa “de las cosquillas a la parrilla”? Que efectivamente esta cuestión, en algunos casos, se lleva los cuerpos. “De las cosquillas”: gozar, gozar, y reventar. Esa es la ilusión. Tiene mucho que ver con el capitalismo. Lo que pasa es que el capitalismo tiene tantas consecuencias y tantos efectos variados, que van desde las nuevas formas de la pobreza... Yo voy a tomar nada más hoy la cuestión del consumo y la segregación, pero entre el consumo y la segregación hay innumerables variables respecto de la segregación. Las escenas del mundo se corresponden con cuestiones estructurales del avance del capitalismo. Al mismo tiempo que vivimos en el mundo globalizado, sin las fronteras propias por la cuestión de las redes, vemos el alambre de púas en la frontera. Una cosa es consecuencia de la otra. Entonces, toda esa cuestión que pasa con los cuerpos en este momento es muy importante. Me estoy alejando un poco.

La función del discurso capitalista consiste, en principio, en desmentir el imposible que concierne a cada uno de los otros cuatro, sosteniendo la ilusión de que se puede gozar sin límite alguno. Esto es una cuestión, ¿a qué llamamos goce? Yo di la vez pasada una definición de Miller que me pareció extraordinaria: “el goce es esa misteriosa satisfacción que habita en el malestar”. No está mal. Van a ver que cualquier cosa que queramos definir del goce va a llevar siempre la cuestión de la satisfacción. El goce es aditivo y adictivo, en el discurso capitalista. ¿Qué significa? Es adictivo porque siempre

supone, por el empuje a gozar del superyó, que es bastante diferente que en el discurso del amo clásico donde en realidad se trataba de una renuncia al goce, entonces, eso es está muy tratado, vivimos en una época del empuje al goce. Aditivo, ¿qué es? La suma. El aditivo es “más, más, más, más, más, más, más”. En ese discurso, el discurso es adictivo, “más, más, más, más”. Había una fábrica de pasta, llamada “Quiero más”. A lo mejor, en fin, era capitalista el tipo, no sé. Se llamaba “Quiero más” y tiene mucho que ver con el chiste porque la imagen era un señor bastante obeso, de bigote, que se lo veía con un goce muy cercano a la risa del capitalista. Y adictivo; adictivo por la relación de ese “más” al consumo. Entonces, lo adictivo va más allá de las adicciones. Adictivo quiere decir intrínseco al consumo, y nadie puede estar por fuera de eso.

El modelo general de nuestra vida cotidiana, tratándose del discurso capitalista, es la adicción. Para figurarlo de una manera más contundente, cualquier mercancía puede devenir sustancia. La sustancia es algo para referirse estrictamente a la cuestión de las adicciones. Pero consumo y adicción es la misma cosa. Cualquier mercancía puede devenir sustancia, droga, el sexo..., bueno, la adicción al sexo no es tan..., el trabajo. Es cierto frenesí –me gusta la palabra. Es linda la palabra “frenesí”– homologable a la pulsión de muerte freudiana. El frenesí es homologable en el sentido que tiene la misma lógica que la pulsión de muerte freudiana.

Los discursos se corresponden a distintos tipos de intersubjetividad en función de los distintos modos que los seres hablantes tenemos de habitar el lenguaje. “Habitar” es un término que proviene de Heidegger, construir, habitar, pensar. El camionero no vive en la ruta, pero habita la ruta. La del carpintero, ¿cómo era lo que dice Heidegger del carpintero? El del carpintero es extraordinario porque definía un carpintero, el oficio (es extraordinario) por la relación a la esencia de la madera. Algo así, no recuerdo. Muy cercana al arte, como una objeción a la cuestión de la alienación propia de la explotación del discurso capitalista, quiero decir, la sublimación. No importa, dejémoslo ahí.

Los discursos se corresponden a distintos tipos de intersubjetividad en función de los distintos modos que los seres hablantes tenemos de habitar el lenguaje. Algunos consideran el discurso capitalista –y no está mal– como

contradiscurso, tomando como referencia la versión contemporánea del discurso capitalista. El amo moderno llamado capitalista no es el de hoy, nuestra versión contemporánea. En la versión contemporánea que dice que no se trata de lo mismo que lo que corresponde a la escritura del amo moderno. Quiero decir que el discurso capitalista, estrictamente hablando, no hace lazo social. Después podemos tratar las cuestiones clínicas, donde constatamos los efectos subjetivos del discurso capitalista, que no hace lazo social.

La primera cuestión metodológica: el discurso capitalista surge como una variante (variante es el término que usa Lacan) del discurso del amo. Después, lógicamente, estos cuatro discursos se corresponden a una lógica que dice que los términos van a rotar en el sentido de las agujas del reloj; y rota uno, rotan todos. Quiero decir que hay una permutación de los términos que define cada uno de los discursos. En el discurso capitalista como variante del discurso del amo se altera esta permutación. No hay ninguna permutación porque la permutación supone el giro en el sentido de las agujas del reloj de los cuatro términos. Quiero decir que cada uno de los términos va a parar a otro lugar. En el discurso capitalista, como variante del discurso del amo, solamente hay una mutación. Hay una mutación de estos dos términos, donde el término de abajo a la izquierda va para arriba, el término de arriba va a parar abajo en relación al discurso del amo, porque es una variante del discurso del amo. Después vamos a trabajar con los términos durante el año, obviamente.

El ideal de Lacan era un discurso sin palabras. Los discursos se tratan de matrices sin palabras. Las palabras lo que van a hacer es hacer hablar a los discursos o, cuando las palabras se alojan allí en un acto de palabra, van a ir definiendo, de acuerdo con el lazo social, que se determine cada uno de ellos. Entonces, el discurso capitalista es una variedad del discurso del amo. Esto es fundamental.

Cuando Marx descubre la plusvalía como el resorte esencial de ese modo de producción, al mismo tiempo, le otorga al discurso del amo una consistencia en la historia. Lacan va a empezar con Hegel, el amo y el esclavo, el amo antiguo, etcétera. Marx le va a dar una consistencia al discurso del amo en términos del discurso capitalista. Le da una consistencia y un alcance del que, seguramente todavía, de ninguna manera podemos calcular sus efectos. Vamos viendo que

no va bien todo esto, pero no calculamos del todo, no alcanzamos a mensurar los efectos devastadores, si ustedes quieren. Lacan se va a apoyar para su desarrollo en el discurso del amo en relación a la historia, a la diferencia entre el amo antiguo y el amo moderno, llamado capitalista.

Les decía al principio, que en la antigüedad –remítanse al texto de *La Política* de Aristóteles– el esclavo formaba parte del capital del amo, de su propiedad, de sus bienes como propiedad privada. Tenía incluso una función en la familia apoyada en su saber hacer. Recoger los frutos de la tierra, producir los bienes para la alimentación, el buey de labranza, etcétera. Al esclavo le correspondía un saber hacer y al amo un saber mandar, y todo estaba en orden, en su lugar, respecto del goce. Si ustedes quieren, en relación al amo antiguo, se trataba de un poder paradójicamente civilizado. Todo estaba en un orden civilizado. Quiero decir, excluía la expoliación por parte del amo, la alienación correspondiente respecto de la fuerza de trabajo que supone –según el mismo Lacan– un poder mucho más brutal que en relación al amo antiguo.

La primera inflexión del discurso capitalista es que es un discurso que va de la mano con el discurso científico, con la ciencia. Está la ciencia antigua y la ciencia moderna. Todo el desarrollo de la función que tiene el sujeto cartesiano en Lacan está vinculado al desarrollo de la ciencia moderna. Ahora bien, hay una condición que la ciencia moderna tiene en su vinculación con el desarrollo de la industria moderna (la industria moderna tiene su apogeo en la Revolución Industrial, siglo XIX) que es que para que hubiera industria moderna era necesario que los esclavos no fuesen propiedades privadas. Por eso dice Lacan que el goce en la antigüedad estaba resuelto. Los seres reservados al goce eran, pura y simplemente, los esclavos. No eran sometidos al maltrato, dado que formaban parte del capital del amo. Y si formaban parte del capital del amo –a lo mejor, sólo que hubiera un amo medio estúpido, medio tonto– no iba a atentar contra su propio capital. Es una lógica básica. Pero lo que quiero decir es que el desarrollo en relación al discurso del amo, Lacan lo apoya en esta cuestión histórica, donde él va a demostrar cómo respecto del saber hacer del esclavo en la antigüedad, hay una operación de sustracción, por vía de la ciencia, donde se va a extraer el saber, el saber del esclavo, en favor de la

ciencia. Muy sintéticamente, lo que supone el paso de ciencia antigua a la ciencia moderna.

¿Cómo se presenta entonces el discurso capitalista? En principio, por los vectores. Ustedes ven, es un discurso que excluye la imposibilidad en una cuestión circular. El discurso capitalista se presenta sin pérdida. Lo que Lacan llama la función de la entropía. Quiero decir que todo trabajo produce una pérdida. Tampoco es el saber el que detenta la posición de mando como, por ejemplo, en el discurso universitario, que el saber es lo que está en posición de mando, donde la ilusión, la burocracia, supone ser todo saber.

¿Qué es lo que está en posición de mando en el discurso capitalista? Por ejemplo, antes, en el discurso del amo, la posición de mando estaba en términos de algunos significantes vinculados a ciertos ideales que permitían que el sujeto se limite respecto del goce, haga una renuncia en favor de los ideales. Hoy en día, “el buen padre...”, ¿no?... qué sé yo..., “No matarás al prójimo” y actualmente es “Venía con la bicicleta y le pegó un tiro”. En la posición de mando tenemos el sujeto que ya no está en una posición de división. Es otra cosa. La posición de mando, por ejemplo, en el capitalismo actual está planteada en términos del poder financiero, la potencia financiera.

Ustedes saben la diferencia entre los orígenes del capitalismo... El capital, ¿qué es? Una fórmula. ¿Cuál es la fórmula original del capital? La fórmula es: dinero-mercancía-dinero. Esa es la fórmula original. Dinero, hago la inversión, produzco un valor con la mercancía y la plusvalía me da dinero, más dinero. Y la fórmula del capitalismo actual, del capital financiero, ¿cuál es? Es dinero + dinero. En el que no quiero decir que no haya ninguna producción, pero no se basa en la producción de mercancía, aunque es necesario para que el sistema se sostenga, la producción incesante de mercancía. Dinero + dinero.

Ustedes ven que, en esta fórmula, el dinero + dinero, supone un dinero parásito. Quiero decir, no productivo, hay un parasitismo, un dinero que está completamente independizado de cualquier necesidad. Incluso es un dinero que no se corresponde con necesidad alguna ni necesidad de aquellos dueños del dinero, por generaciones, por siglos. Es una cuestión de una desproporción

absoluta. Hay muchos libros sobre la desigualdad, sobre cómo se plantea. Entonces, a partir de eso, vamos a entramar muchas de estas cosas.

En el discurso capitalista tenemos la potencia financiera y el mercado. El mercado es donde plusvalía y plus de gozar se equivalen, no se distinguen, son equivalentes. Quiero decir, donde el goce toma, en el mercado, un valor de intercambio. Lacan dice, "la plusvalía está vinculada, permite un goce". En esta conferencia, Lacan dice que el discurso capitalista es astuto. Esa astucia del discurso capitalista es muy importante. ¿Cuál podría ser una de sus astucias? Porque todos estamos metidos en esto..., ¿por qué es astuto? Una de sus astucias consiste en interesar al proletario en el goce. ¿Cómo lo hace? Transforma también al proletario en un consumidor. El capitalismo actual va a reducir –y ese es uno de los síntomas o el síntoma– a cualquier sujeto a consumidor. En el S1 tenemos la potencia financiera, las mercancías. En el síntoma es el sujeto estrictamente como consumidor y, paradójicamente, el proletario –digamos como figura–, también va a estar interesado en el plus de goce, quiero decir, en el consumo. Es toda una cuestión social esa. Incluso, por más que no les alcance más que para mantener la subsistencia y el cuerpo, el salario mínimo vital y móvil, eso no impide que sueñen con la mansión. Para nada. Lo transforma en consumidor. Es una cuestión universal: todos consumidores.

El capitalismo transforma al proletario en sujeto capitalista como consumidor. El deseo se pliega al plus de gozar, que está bien representado por los objetos de imitación producidos en masa. Incluso, está la cuestión de "trabaja más, gozarás más". Hay una paradoja en la demanda de trabajo. En un sentido, socialmente, es más que aceptable, pero la demanda de más trabajo es más explotación. Lo cual no quiere decir que uno no esté del lado de que haya más trabajo, en el sentido que la cuestión esté planteada exclusivamente dinero + dinero, en ese parasitismo.

Este es el punto con el que quiero terminar (después podemos hablar de la globalización, que tengo ahí algunas cosas): el capitalista mismo, el síntoma es que está dividido, en términos de ser aquel que dispone de la plusvalía, y el que como sujeto consume, quiero decir, ya es sujeto de una plusvalía. Nadie escapa de ese síntoma. Lo que nosotros vemos actualmente, Elon Musk, qué

sé yo, no es el amo, porque el amo contemporáneo es un amo abstracto que no hay manera de encarnarlo, de representarlo. Por eso Lacan dice que el rico no es un amo. La riqueza hace al rico. La riqueza de las naciones se basa en que las naciones subdesarrolladas se ofrecen como objeto de explotación para compartir la esencia del rico. Eso se puede plantear a nivel subjetivo.

Una cuestión clave en relación al consumo y al consumidor es lo que Sergio Nervi trabajó como “el tonel de las Danaides” respecto del goce. ¿Qué dice Lacan? El goce es un agujero constante que hay que llenar. Marx va a colmar ese agujero con la plusvalía. Quiero decir, la plusvalía como causa del deseo en la economía capitalista. Hace de ellos su principio. Ahora todos quieren ser financistas, convertirse en capitalistas; la criptomoneda es eso. La causa, como si fuese la causa del deseo, la extracción de la plusvalía. Así les fue. No importa. Entonces el tonel de las Danaides es que el goce es un agujero. La plusvalía como causa del deseo en ese discurso, llamado discurso capitalista, hace de eso su principio, en lo que se llama el consumo siempre ampliado, lo que ustedes van a leer como la producción extensiva. Si, efectivamente, el goce no fuese un agujero, si pudiera satisfacerse el goce, se ralentizaría la producción, no sería necesario constantemente estar renovando los objetos de plus de gozar de imitación, como ocurre en la producción capitalista. Si se ralentiza la producción hasta detenerla, en el sentido que efectivamente los objetos pudieran colmar ese agujero, colapsa todo, colapsa el sistema. Y si esto, como sabemos, no es de esta manera, es porque ese consumo, cosa que Lacan dice que Marx no advierte, se rige por la siguiente ecuación, ¿cuál es la ecuación? Cuanto más consumo, más alimenta la distancia con lo que sería el goce de ese consumo. Y todos quieren participar de esa falta a gozar. De esa falta, quiere decir, “más, más, más...”. Cuanto más bebo, más sed tengo.

Hay un libro extraordinario que conocí en estas lecturas, cuyo título es *Lacan, pasador de Marx*, de Pierre Bruno. Pierre Bruno lo cita varias veces a nuestro amigo Vilfredo Pareto. ¿Quién es Vilfredo Pareto? vivió entre 1848 y 1923. Se dedicó a estudiar la economía del bienestar, el antecedente de lo que serían las encuestas respecto de optimizar el consumo, etcétera, y pasó a la historia porque trascendió por “el óptimo de Pareto”. Es alguien que investigó la economía del bienestar. Esto es fantástico.

¿Qué es “la economía del bienestar”? La economía del bienestar es la teoría económica que se ocupa de la deseabilidad social. Y ahí tenemos que la deseabilidad social no es el deseo. La deseabilidad social, a partir de estos objetos plus de goce, hace como si eso fuesen objeto de deseo, pero no son más que objetos de goce. Entonces, ¿qué es el deseo cuando no se trata de la deseabilidad social? Por eso muchas veces algunos vienen, en fin, a demandarnos alguna cuestión analítica, quieren tener plata, producto de charlar un poco con uno, hacen plata, “Y dice: bueno, ya está”. Después, se aburren como ostras, se cansan, se rompen un hueso, seis operaciones, pero consiguieron... Lo que quiero decir es que la deseabilidad social no es el deseo. A nivel del discurso capitalista, mediante el recurso a estos objetos plus de gozar, eso es el fundamento de la deseabilidad social, que es algo de lo que Pareto se ocupó e inventó un término que es la ofelimity. ¿Qué es la “ofelimity”? El óptimo de Pareto. La ofelimity, muy sintéticamente planteada, es lo que hace que un bien sea deseable para el consumidor (no para el sujeto), el sujeto como consumidor. De esto se ocupa Pareto. Y la satisfacción producida por el consumo puede ser aditiva:” más, más, más...”

Tomemos por caso el ejemplo que da Pierre Bruno, que después se puede leer en Pareto, lo que pasa es que hay que leerlo en la trama de toda la teoría de Pareto que es bastante intrincada, extensa, etcétera. Tomemos por caso la ofelimity, ¿cómo definimos la “ofelimity”? La ofelimity es lo que hace un bien deseable para el consumidor. Por ejemplo, la ofelimity de un vaso de agua, su deseabilidad. Muy abreviado, este ejemplo consiste sintéticamente en que sería bastante sensato pensar que un bebedor obtiene menos placer al tercer vaso de agua que al primero, y que el valor del agua disminuye en proporción al consumo. La economía capitalista se rige por una ley completamente inversa de lo que sería el sentido común. Completamente inversa: cuanto más bebo, más sed tengo. Por eso se habla de “sed de consumo” (también se habla de “sed de venganza”). El capitalismo se rige por la ley inversa del sentido común que indica que el tercer vaso de agua tendría que disminuir su deseabilidad u obtendría menos placer del tercer vaso que del primero, el valor del agua disminuye en proporción al consumo. La ley inversa dice, "cuanto más bebo, más sed tengo".

Si nosotros lo consideramos a nivel fisiológico, va a entrar en contradicción con la ley que rige el capitalismo, pero si lo consideramos a nivel de la pulsión, a nivel del goce, quiero decir, el nivel donde el cuerpo y los objetos están determinados por el hecho de ser seres determinados por el lenguaje –eso es la pulsión– la cuestión cambia completamente. Al nivel de la pulsión es completamente coherente la ley del capitalismo. ¿Qué dicen? Si la producción capitalista se rige o la economía se rige por el principio de la producción extensiva, ávida e insaciable respecto de producir una falta a gozar, a medida que esa economía ofrece más y más mercancías, que se supone colmarían en esa falta, el tonel de las Danaides, del que habló de Nervi –digo, pueden apelar a una clase que dio Nervi sobre el tonel de las Danaides–, del agujero que no se colma. Muy excelente reunión. Tenemos muchas cosas acá a las que pueden apelar. Podemos tener la sed o eso plantearlo a nivel del objeto mirada, por ejemplo, ya vamos a dar ejemplos de eso.

Se trata de lo que se llama la escala invertida de la satisfacción y siempre lleva al límite, no es suficiente, nunca suficiente. Aleja al sujeto de toda satisfacción. La ofelinidad del vaso de agua ilustra muy bien lo que es la deseabilidad social. Quiero distinguir la deseabilidad social propia del discurso capitalista de lo que es el deseo como causa. En el caso del capitalismo, el deseo como causa está planteado al nivel de la plusvalía. Todos quieren ser capitalistas. Está comprobado. Entonces, la deseabilidad social que no es el deseo. Dejo una pregunta planteada, **¿Qué es el deseo cuando no es la deseabilidad social?** La deseabilidad social siempre tiene el objeto por delante y en el deseo, como causa, lo tenemos por detrás, es oscuro. La causa, en el sentido del objeto como causa, se entiende en el sentido de lo que hace mover, lo que mueve. Por eso, el analista inmóvil va a ir a ocupar, en ese discurso, la posición de objeto; quiere decir que va a estar en lugar de aquello que causa el movimiento del analizante. Y lo más importante no es tanto el sentido del deseo, sino la causa, el movimiento, hasta que, en el mejor de los casos, si alguien llega en el transcurso de un análisis al ideal de su ética, el imperativo “que se diga produce el invento de un decir”, va a separar la causa (el analista lo que permite es eso) separar la causa del objeto, con lo cual ya no es más necesario moverse. Esto siempre se plantea por la vía del amor. Muy

importante. Lacan va a decir que el discurso capitalista rechaza la castración y las cosas del amor. Es obvio: si nosotros nos guiamos por la definición lacaniana del amor “amor es dar lo que no se tiene”; efectivamente, el amor va siempre vehiculizar una falta. Es el fundamento del amor de transferencia.

Entonces, segunda astucia del discurso capitalista astucia: hacer pasar los objetos de goce como si fueran el deseo. No deseo consumir; consumo, luego deseo. Bueno, dejo acá.

No sé si les pareció..., más o menos, ¿me fueron siguiendo? Bueno, ahora les toca a ustedes, vamos a ver con qué podemos conversar. Muy bien. Sí, por favor. Gracias.

Oyente: Si pudieras... la relación de capitalismo con el síntoma... que vos hiciste una relación, que en realidad Lacan toma de Marx la cuestión del síntoma. Si podés aclarar un poco más eso.

Gabriel Levy: Sí, Lacan dice que el síntoma, en este discurso, está representado por el sujeto, que no tiene la función de división, sino está en el lugar..., todos los síntomas que dije, la reducción a la condición de consumidor son los síntomas producidos por el capitalismo. Después de eso hay muchos efectos, no es lo mismo el que consume como adicto que el sujeto como consumidor en función de la alienación a determinados significantes amo, que se reducen siempre a la potencia financiera y la mercancía. Mercancía y consumidor. El síntoma es ese. Es el inventor del síntoma en ese sentido, que no es el síntoma con “h”. El *sinthoma* está respecto, digamos, de la “solución” o la “salida” que el discurso del analista le ofrece al capitalismo. Sólo que esa cuestión nunca es social. Es uno por uno. El síntoma tiene mucho que ver también con toda una –hay que desarrollarlo– cuestión de cómo entiende Lacan la cuestión del proletario. Dice que el proletario, en realidad, es aquel que está despojado de todo y es el sujeto reducido a desecho, a nada. Pero no es lo mismo el sujeto como desecho, producto del paso por la experiencia de un análisis, que el sujeto como desecho en el capitalismo. La esencia del hombre, su propia esencia tomada como objeto. Entonces no es lo mismo despojado de todo a nivel del discurso capitalista, que separar la causa del objeto e inventar alguna cuestión que bordee tangencialmente algo real del

goce en relación a la particularidad y la invención del *sinthoma*, que no sería otra cosa que saber hacer con el objeto, digamos. El ejemplo siempre es Joyce, pero es para todo sujeto eso. Quiero decir, inventar con su síntoma un saber hacer. Eso está en relación a la producción de algún decir, que nunca se pierde de vista para el sujeto, y si ese decir lleva a –pienso yo– cierta dimensión de la sublimación. Eso es una cosa muy importante porque, si no es por la vía de la sublimación, es bastante difícil, no hay que hacer ningún esfuerzo por privarse de las cuestiones que ofrece el capitalismo como el plus de goce.

Wanda Rubiños: Hola, Gabriel, ¿cómo andas? Yo te quería preguntar porque, cuando ibas hablando del discurso capitalista, a mí me hacía pensar algunas cuestiones de la psicosis, cuando hablabas del goce absoluto, de que no hay pérdida. Pero, por otro lado, entiendo que la diferencia es que estamos hablando de un discurso, por lo cual no estamos por fuera del discurso, digamos, ¿no? Por ejemplo, vos decías que se sostiene la ilusión de que se puede gozar sin límite y entiendo que en la psicosis hay una certeza de un goce absoluto, no hay una ilusión. Pensaba en poder ubicar ahí las diferencias. O, por ahí, vos decías también, bueno, que intenta desmentir, digamos, el imposible que se presenta en los cuatro discursos, ¿no? Y entiendo que en la psicosis no hay una inscripción, digamos, de ese imposible directamente, ¿no? No sé si se entiende.

Gabriel Levy: Depende de qué psicosis se trata y ya no es una categoría, digamos, a partir de la cuestión milleriana, de “todo el mundo es loco”. Por ejemplo, la certeza es la paranoia. Y la paranoia, según mi opinión, quiero decir, todos somos delirantes o todo el mundo es loco porque delira. Entonces ya no es una particularidad de la psicosis, pero la psicosis Lacan la define en relación al discurso como una posición de fuera de discurso. Más bien la esquizofrenia. Quiero decir, una posición que no hace en absoluto lazo social. Y en la paranoia hay un lazo social con el Otro persecutorio, pero todavía mantiene una relación al Otro. Entonces, la posición de la psicosis es fuera de discurso. Es fuera de discurso. En el capitalismo lo que sí no tiene lugar es la cuestión del sujeto dividido en términos de la relación a su inconsciente. Claro, pero es fuera de discurso, fuera de discurso quiere decir que no hace lazo

social. Y eso también está por verse, porque un esquizofrénico en una plaza es un acto irónico, en el sentido de que la posición del esquizofrénico en la plaza, por la misma la misma posición y el acto, ironiza la situación de todos los demás. Entonces, ¿no es un lazo social? Bueno, todo eso. Pero, digamos, la cuestión sería distinguir bien qué significa que está fuera de discurso, quiere decir, fuera del lazo social. Pero esto es un tema clínico interesante. Obviamente, todas las consecuencias y los efectos los vamos a poder apreciar en la gama de todas las cuestiones que se nos presenten clínicamente. Quiero decir que la subjetividad de la época va a estar planteada en cada uno de los sujetos que representen esa gama, digamos. Después se los agrupa, qué sé yo, en el sentido de trastornos alimenticios, adicciones de otro orden, lo que sea, pero hay miles de presentaciones y variaciones de la cuestión, digamos. Pero, por ejemplo, una cuestión muy acuciante y productiva es la cuestión de lo laxo de las identificaciones. Entonces, la cuestión del par identificación e identidad es una cosa muy de época. Quiero decir, cuando se ve muy bien que, toda vez que sujeto se presenta en función de una clasificación universal – ¿y usted por qué viene? “Tengo TDH”, lo que sea– es porque eso una sustitución de una identificación que fracasa. Entonces, ese par “identificación e identidad” es para una clase, en función de casos, de presentación de casos. Bueno, está muy bien la pregunta, no creo que la respuesta sea exhaustiva, ni incluso te haya respondido del todo. En principio, es eso.

Paola Preve: Bueno, me interesaron muchas cosas de las que dijiste. Una de ellas es, a propósito de la pregunta de Wanda, se me hacía un contrapunto entre lo que decías del fuera de discurso, lo que le respondías, digamos. Pero me interesó lo del contradiscurso. El discurso capitalista como un contradiscurso.

Gabriel Levy: Claro, contradiscurso en el sentido de que, digamos, no hace lazo social, tiende cada vez más a una posición autista, del uno solo. Y mucho más con la cuestión de las redes donde lo virtual no se corresponde con nada real, y cualquier pasión se va a plantear exclusivamente en lo imaginario. En lo imaginario quiere decir que prescinde del encuentro de los cuerpos, del amor. Eso se puede plantear, pero en un sentido completamente imaginario. Por eso alguien está en un contacto virtual, es muy frecuente y dice, "bueno, el otro me

rechaza". No puede rechazar porque nunca se vieron. Es sencillo. Es un otro imaginario, donde incluso a ese nivel, imaginario de esa dimensión virtual, se puede desarrollar cualquier pasión, sin tocar nada real. Y hasta que no están los cuerpos y el amor...

Paola Preve: Bien, y la otra cuestión que en la que me quedé pensando es en la cuestión del valor. Y entonces pensaba si hay un valor, digamos, si se podría pensar un valor fuera del mercado y el valor de mercado, digamos, en el sentido del precio. Lo que se vende o no se vende. Es decir, la pregunta que me queda, y no sé si me puedes orientar en alguna respuesta, es la diferencia entre el valor y el precio. Te lo comento por esta cuestión: alguien me comentaba respecto del arte, las cuestiones en relación al mercado del arte. Entonces esta persona me decía que hay una cuestión del valor de una obra, pero dentro del mercado, digamos, el valor depende de si se vende o no se vende, entonces ahí establecía esa diferencia entre el valor de la obra del artista y el valor en el mercado.

Gabriel Levy: Pero si esa persona está preocupada por si se vende o no se vende, olvídate.

Paola Preve: No, no, no, pero ella se dedica a vender obras de arte. Me enseña mucho respecto de lo que lo que sucede, digamos, en el mercado del arte, respecto de cómo las obras toman su valor, pero en términos de valor de mercado. Es decir, la cuestión del comercio, por eso.

Gabriel Levy: El valor de mercado, el precio no tiene nada que ver, tiene que ver con el concepto de valor, lo cual quiere decir que no está por fuera del significativo y del falo, digamos así. Pero la producción de la obra de arte, eso no tiene que ver con la producción del valor en el mercado ni... De todas maneras, la cuestión de la obra de arte a mí me excede porque está en una cuestión de la estética, de la ética y de lo que alguna cuestión de la producción puede plasmar respecto... Porque también el problema del precio en el mercado es que el valor está íntimamente relacionado con la ilusión de ser. Del pintor o... Ese es el problema. Quiero decir, siempre la cuestión del valor en el mercado, capitalísticamente hablando, en todos los casos está en relación a, cuanto más capacidad de consumo, más se afianza la consistencia

del ser. Porque la cuestión del valor, el mercado, la mercancía van al lugar de una falla del ser. Que es lo que le interesa a Lacan, al psicoanálisis. Que no hay tal ser. Ese es el problema. En general, muchos casos llegan a demandar un análisis una vez que hay algo que fracasa de su ser en términos capitalistas. Que siempre son razones que no tienen absolutamente nada que ver con lo que el poder económico les permite sostener como la ilusión de ser. Es muy importante esta cuestión del ser, porque a nivel del capitalismo el poder económico se le atribuye un cierto tipo de ser. Después hay muchas cosas, esta es una cosa preliminar.

Gabriel Repetto: Hola, Gabriel, ¿qué tal? Bueno, muy interesante todo lo que presentaste. Sólo quería relevar la cuestión esta de que el discurso capitalista –vos recordabas– sustrae ese tiempo de comprender. Y como eso, me parece, está ligado a ese frenesí del consumo, eso aditivo que no se detiene, y también relaciona fenómenos de la época, como la intoxicación, o sea, la intoxicación informativa, las *fakenews*, pero también la intoxicación respecto de los objetos de consumo. Eso no sólo es sobreabundancia, sino me parece que es intoxicación. Y cómo –creo– esta sustracción del tiempo de comprender, me parece que alimenta nuestra debilidad mental como síntoma contemporáneo. La pregunta, para que vos puedas desarrollar, si querés, si tenés ganas, es la paradoja que me parece se establece entre globalización por un lado y segregación. Porque uno diría, globalización, estamos mancomunados, pero, sin embargo, aparece como gran síntoma esta cuestión de la segregación.

Gabriel Levy: Sí, señor. Ustedes saben que (ahora puedo hablar de la globalización) respecto de la fase inicial de la producción mercantil, del capitalismo mercantil, se lo llama “nuevo mercantilismo”. Algunas de estas cosas se las tengo que agradecer a mi yerno, el Chino. Y eso tiene muchísimas cuestiones y muchísimas consecuencias respecto de la segregación. Por ejemplo, Lacan dice, el capitalismo lo que produce es el poder liberal (...). Entonces, la globalización supone una liberación, se plantea siempre la cuestión de mercado y el Estado porque la globalización supone el más allá de las fronteras nacionales, digámoslo así. Todo eso ya produce una segregación en el sentido que, si la cuestión es global, es global en relación a la cuestión de las redes y a la internalización de la producción. Pero no es global toda vez que

alguien, por la desigualdad que eso mismo produce, se quiere ir de una nación a otra. También está la segregación al nivel del problema con la identificación y apelar al recurso de suplantarlos con identidades, alcanza el género, el sexo y todo eso, a las tribus urbanas, todo eso es la organización de segregaciones en función a un problema que produce la globalización, el capitalismo, que es la nominación. Por ejemplo, la identificación, ¿qué supone? La precariedad laboral ya no produce identificación alguna. Mi padre, por ejemplo, fue empleado de Segba, podría haber sido un bancario, que en otra época eso sostenía toda la vida una identificación, en el sentido de la previsión de aquello con lo que alguien podría identificarse. Hoy en día la precariedad laboral impide por completo en un lazo social que sostenga una identificación, es todo incertidumbre, precariedades, etcétera. Qué sé yo, la tecnología hoy en día ahorra trabajo y reemplaza a los trabajadores, y es capaz de producir desempleo al por mayor, por ejemplo. Tiene el poder de organizar el ocio, destruir medioambiente, ¿o no?, muchísimas cuestiones, entre otras. Bueno, en principio, eso. Quiero decir que la cuestión de la naturaleza abstracta del capitalismo globalizado o, más exactamente, del capital, tiene como efecto (y eso es una cuestión que también está vinculada con la segregación) de tener la sensación de que uno vive en un caos permanente. Entonces el recurso es apelar a afianzar la identidad en función de algún colectivo que supone siempre una segregación. Eso está al nivel del sexo, el género, etcétera. Bien. ¿Qué más? Por otro lado, hay una segregación en relación al poder siempre de ese capital financiero abstracto, los monopolios, de ejercer los ajustes que quieran en relación a los Estados deudores, en el sentido que produce una desigualdad a gran escala, eso es la segregación. Quiero decir, se ve bien. Campos de concentración de la pobreza. Hay que ver muy bien cómo se va produciendo las nuevas formas de la pobreza en relación a la riqueza de las naciones, resultado como consecuencia de la globalización, del poder oligopólico, monopolístico, digamos. Quiero decir, segregación quiere decir que la liberalización en el sentido del control del capital, el capital desanudado, sin control, el capital acelera la dislocación social. Eso es la segregación. Y acelera la segregación a escala global. Eso lo vemos todos los días. Quiero decir, desigualdades como no vimos nunca en el transcurso de la historia. Quiero decir el campo de concentración no son necesariamente los campos.

Por eso, efectivamente, la perversión de la democracia supone que la democracia misma engendra gobiernos autoritarios, fascistas, si ustedes quieren, que van a atentar siempre contra aquello que hace lazo social. Y el problema es que eso mismo produce una respuesta de afianzar identidades no tienen que ver con la identificación. Este es el problema. Eso mismo va produciendo esa cuestión. Las segregaciones es la cuestión, digamos. Lo de sustracción del tiempo de comprender, sí: por eso yo decía que en la política actual... sino no se entendía cómo se pueden a veces votar y no tener la sensación de que el voto es un acto, y votar cualquier cosa. Es porque se trata de hacer temer en el lugar de creer. Entonces, no es necesario argumentación alguna. Está el hacer temer en lugar de hacer creer. Nadie necesita creer en nada para votar y producir, dentro de la misma democracia, un gobierno completamente antidemocrático. Eso era para los usos de la política, digamos. Bueno, por otro lado, la exigencia de rendimiento a gran escala establece inmediatamente la cuestión de la segregación y el hecho de que lo insaciable en relación al capital financiero, a la cuestión de global, es el hecho de que cada vez la avaricia de la renta supone la mano de obra más barata, y eso es una segregación. Quiero decir que se produzca esa mano de obra barata organiza una segregación. No son los mismo los obreros en la India que en Londres. La segregación es a escala global. Igual hay que estudiarlo más.

María del Rosario Ramírez: Hola, sí. De hecho, es todo un campo de cuestiones que me interesan muchísimo y lo has desarrollado fantástico. Como para seguirla, de hecho. Me acordaba, en esto último que comentabas, lo de la globalización y la segregación, que hay dos cuestiones con las que a veces insistimos que dice Lacan en "Radiofonía & televisión": una es el ascenso del goce, a escala social (creo que tiene que ver con estos temas); la otra, es que es correlativo al ascenso al goce o el ascenso al cenit, como dice Lacan, del objeto *a*, la otra es la degradación de lo simbólico. Esa degradación de lo simbólico creo que tiene que ver con el estado de cosas en este momento. Degradación de lo simbólico significa que hay una pérdida en relación a los ideales, un derrumbe, podríamos decir, en las riquezas de la lengua, ya sea en la propia lengua (no tengo nada especial respecto del reguetón, pero creo que hay un desprecio tremendo de la lengua, todo se reduce a tres o cuatro frases

sexuales y sugeridas, ni siquiera bien dichas). Es decir que hay una degradación de la lengua en la propia lengua y una degradación de la lengua en cualquier lengua, porque, bueno, creo que en algún momento lo había comentado en algún texto, se pierde la dimensión poética de la lengua, de las otras lenguas y de la propia. Es el inglés así no más o el francés así no más, y no en la profundización de las riquezas, digamos, que cada lengua tiene que, por supuesto, es poética. Y me parece que la cuestión de la poética es algo muy interesante que plantea Miller. Digo, en la perspectiva del psicoanálisis, de los analistas y frente a todas estas cuestiones, que es lo que está planteado en *Un esfuerzo de poesía*. En definitiva, el chiste, el lapsus, el sueño es una dimensión poética que queda o resta para los sujetos. Bueno, hay un montón de cuestiones. me pareció muy buena la clase. Es decir, una pavada esto. Me pareció que hubo un montón de cuestiones súper interesantes para seguir las, profundizarlas. Cada uno, digo, vos se ve que las profundizaste bastante.

Cecilia Preneste: Hola, Gabriel, gracias. Fue súper interesante el desarrollo. Hay un trabajo importante. Cuando te escuchaba también pensaba en un montón de cuestiones, pero pensaba en esta cuestión del hablar o del producir un decir. Entonces, creo que nombrabas al comienzo y pensaba en esta cuestión del discurso capitalista como obstáculo para el lazo social. En estos días se escuchaba algunos jóvenes que usan unas aplicaciones en donde hablan con gente, se encuentran y hablan con gente que no conocen. O sea, se encuentran como para hablar. Muchas veces se dicen injurias, cosas horribles. Pero digo, ¿para qué dicen?, ¿para qué hablan?, ¿qué estatuto tiene ese decir? Si hay un decir de ahí. Digo, me parece como que va en la misma línea de lo que decía María del Rosario, como una degradación de lo simbólico porque es como un decir que queda ahí, no tiene ninguna consecuencia, es como un parloteo. Lo pensaba un poco a contrapelo de un decir en el análisis porque también pensaba en cuando vos hablabas de producir algo propio. Ahí me voy como otro capítulo.

Gabriel Levy: Sí, propio entre comillas. Propio en el sentido del inconsciente de cada uno, realmente.

Cecilia Preneste: Claro, pensaba en la dimensión del sueño y digo, ¿qué es lo propio? El relato del sueño o un decir que se desprenda de eso, como la

interpretación o no sé, me abría un poco ese capítulo. También es ese capítulo que además es un decir que es una dirección o un otro que implica el amor. Digo, pensaba como en el contrapunto entre este hablar a un otro en estas explicaciones, y que muchas veces además hablan para contar algo, no sé, algo que le pasó con el novio que quiere cortar, cosas que quizás son importantes, y que no tienen ninguna consecuencia, ¿no? Como, digo, en esto de hablar, hablar al otro, ¿no?, y de producir un decir. No sé, me evocaba un poco estas cuestiones. Esto de estas aplicaciones y esta cuestión del discurso capitalista que supone el rechazo del amor, en este sentido, que queda todo en un plano imaginario, donde se despliegan más bien las pasiones o, ¿no?

Gabriel Levy: No, yo no sé si el ejemplo vale, pero yo escucho un programa que se llama –se los aconsejo–, “Vayan a laburar” que está en la radio de las madres, los sábados, de 1 de la mañana a 4 de la mañana. Bien, bueno, ¿qué voy a hacer? Cada uno... Martín Piqué, ahí va. Y en la última parte del programa de hoy, no sé si sirve como ejemplo, la entrevistaron a una filósofa que se dedica a la filosofía infantil. Bueno, contaba los libros que escribió, Y entonces decía, por ejemplo, algo que es cierto, eso es la degradación de lo simbólico, que hoy en día los chicos para ahorrarse escribir, le hablan al teléfono para que escriba solo. Eso es la degradación de lo simbólico. O, por ejemplo, la degradación de lo simbólico producto de la globalización significa que ya cualquier contrato de palabra es laxo. Ya sea porque la justicia no funciona o porque se pierde la jurisdicción nacional de la justicia, lo estamos viendo, o un contrato ya sea de trabajo es precario o matrimonial o lo que fuese. Eso es degradación de lo simbólico. Respecto de la cuestión del decir, en realidad, se trata de la **producción de un decir que no espere saber**. Entonces, puede haber un sueño que espera saber aún. Cuando se produce un decir y como conclusión, eso no espera saber nada. Está por fuera de una concatenación en términos de S1 y S2. Eso no espera saber. Mientras se mantenga el Sujeto supuesto Saber, que siempre supone que se espera saber del propio inconsciente, que se transfiere al otro como Sujeto Supuesto Saber, toda vez que se espera saber, no hay conclusión, no hay invento. Es producir algo donde ya no se espera saber. Lo que pasa es que esa definición de Heidegger... Ah, lo del decir, porque el decir es una producción. Por eso lo

tomé, porque es lo que podríamos llamar la otra producción que no es utilitaria. Entonces digo, ¿qué ejemplo se puede tomar de una producción que no sea utilitaria? Porque el utilitarismo, en el sentido de la alianza erótica entre la ciencia y el capital, digamos, siempre supone la causa final, con un fin y la cuestión de la producción de un decir no está vinculado a ninguna causa final. Por eso las cuatro causas de “La ciencia y la verdad”. Es importante volver a eso. ¿Cuál es la causa que le corresponde al discurso analítico? Pero el ejemplo ese de los chicos me parece más que interesante. Por suerte, mis nietos leen bastante, todos escriben. Pese a que la letra de una de mis nietas es terrible, terrible. Con lo cual, en realidad, cuando nos vemos hago de profesor de caligrafía, más que nada, porque imponerle la letra, pero bueno, no sé. No tiene nada que ver. Pero lee muchísimo. Eso de hablarle para que escriba, ahorrarse escribir, el acto de escribir, eso es...

Sergio Nervi: Gabriel, primero, agradecerte por todo lo que dijiste en la reunión, me parece que es un programa para trabajar. Después me parece que todo el tiempo el capitalismo opera de alguna forma como una reducción, como reduciendo dimensiones. Dos ejemplos, uno es el que recién citaba María de Rosario con el con el reguetón, que yo tampoco tengo nada contra eso, ni con el trap y todos eso, pero son todas expresiones, que reducen tres dimensiones a una. Las dimensiones en la música son la melodía, la armonía y el ritmo, y eso queda reducido en estas versiones a ritmo. Por eso la poética no se puede desplegar porque solamente tienen que ser pocas palabras que repiten un ritmo, digamos. Ya en la misma estructura hay una reducción. Y la otra reducción que había notado antes cuando vos hablabas, es con respecto a este hombre que hablaba de la ofelinidad, ¿era?, es decir, qué es lo que hace a al objeto que sea deseable. Y me acordaba, pues vos después de hablar de esto nombrabas la pulsión, que Freud pone de ejemplo la satisfacción en relación a una falta. Dice que siempre la satisfacción aparece, entonces da el ejemplo de alguien que tiene mucha sed, entonces toma algo y esa satisfacción es en función de saciar la sed, el hambre, etcétera. Pero habla de la satisfacción en términos de algo contrapuesto, que es un poco la primera versión de lo que vos dabas. Y me parece que la reducción que encontré es cuando vos das la fórmula del capitalismo, de dinero + dinero, que ahí no hay

una falta, que se parte de algo pleno para generar más de lo mismo. Pero la reducción es, digamos, el intento de esa operación o por lo menos lo pensaba como obturando el lugar de una falta. Por eso es bastante, pienso, en este momento, lógico que eso lleve al silencio, en el sentido en que no hay ninguna falta que traccione para operar una diferencia en el discurso. Con lo cual, lo lleva fuera del discurso.

Gabriel Levy: Que en el capitalismo la plusvalía es la causa, se ve muy bien en relación a esto de las criptomonedas y todo que el empuje es “convírtase usted en su propio capitalista”, solo con la máquina, es una virtualidad. Quiere decir que lo que funciona como causa es la plusvalía, porque si efectivamente... En el mercantilismo, y esto es honor al ya difunto Gerard Pommier, que decía que el deseo mayor es anularse como deseo, que es la pretensión del capitalismo. El deseo mayor es anular al sujeto como deseo. Es así. Es una operación un poco obsesiva, pero tiene mucho que ver.

Oyente: Hola, ¿qué tal?, ¿cómo les va? Pensaba, se me ocurría esto que decías, Gabriel, esto de los chicos que hablan para que les traduzca la aplicación. Ayer yo miraba una foto con mi hija, tengo una hija de 15 años que pasó a tercer de la secundaria, y me mostraba la foto de sus compañeros y me decía, "este pasó, este se llevó todas, este también, este casi no pasa". De un grupo de 20 chicos, 7 no habían estudiado nada, pero ninguna materia, me decía ella. Lo cual yo dije, qué preocupante, en un grupo de 20 adolescentes, la mitad no pasaba de año. Lo cual yo lo relacionaba con esto del no escribir, del hablar en donde hay como una pérdida del deseo por el saber, ¿no? Una despreocupación, una falta de interés. Yo pensaba cuando yo iba a la a la secundaria, yo tengo 50, casi nadie se quedaba y el que estaba al límite, que tenía un par de previas, se preocupaba. Y pensaba ahí también que esto lo relacionado con esto de la pérdida de lo simbólico y la pérdida del interés por el conocimiento, por el saber.

Gabriel Levy: Pero lo que pasa que no puede haber interés por el deseo de saber porque cualquier inquietud de algo, inmediatamente, no necesita siquiera ningún acto en el sentido que le pregunta y por medio de la inteligencia artificial, el otro responde, no necesita averiguar absolutamente nada. No necesita averiguar nada porque toda respuesta ya está incluida en el Otro.

Entonces, eso aniquila cualquier saber y no se puede decir que la cuestión de la instrumentación de la inteligencia artificial en el sentido de responder universalmente cualquier cosa no es obturar una falta, que es lo que causaría el deseo de saber, la curiosidad. Bueno, muy bien. Les agradezco.

Referencias de Lectura

- Bruno, P. (2020). *Lacan, pasador de Marx: La invención del síntoma*. Argentina: Ediciones S&P.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. España: El Serbal. (Texto original que se corresponde con los ensayos de 1950-59).
- Lacan, J. (12 de mayo 1972). Del Discurso psicoanalítico. Conferencia en Milán.
- (2021). El Atolondradicho (*L'étourdit*). En *Otros Escritos*. Argentina: Paidós. (Texto original de 1973).
- Marx, K. (2002). *El capital: crítica de la economía política*. Tomo 1. Argentina: Siglo XXI editores. (Texto original 1867-83).
- Milner, J.C. (2003). *El salario del ideal: La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX*. España: Gedisa. (Texto original de 1941).
- Pareto, V. (1945). *Manual de economía política*.
