

EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL GOCE DE LO QUE SE CONSUMA: LACAN Y LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

ESTEBAN MARCOS DIPAOLA
LUCIANO LUTEREAU
PÁGINAS 19 - 39

RESUMEN

El artículo parte de una revisión de conceptos desarrollados por Jacques Lacan, principalmente en relación a la “teoría de los cuatro discursos” y al discurso capitalista, para desde ese marco reflexionar y analizar las sociedades capitalistas de consumo en la posmodernidad. El objetivo es retomar ciertos aportes de la teoría social contemporánea y revisar sus consecuencias teóricas en relación al lazo social y las nuevas formas de vinculación estética entre individuos, generadas a partir de prácticas de consumos. Comprender los cambios en las sociedades capitalistas y sus consecuencias normativas en la conformación del lazo social. Por ello, la relación con el pensamiento de Lacan es útil y necesaria, porque desde allí se representan premisas teóricas que posibilitan una interpretación y revisión de las argumentaciones de parte de la sociología actual, principalmente en relación al goce y a la actividad de consumir como un ejercicio práctico de vitalidad y de constitución de la subjetividad y sus lazos.

PALABRAS CLAVE DISCURSO CAPITALISTA, GOCE, CONSUMOS

ABSTRACT

The article begins with a review of concepts developed by Jacques Lacan, mainly related to the “theory of the four discourses” and capitalist discourse, since that framework to reflect and analyze the capitalist consumer societies of postmodernism. The goal is to return to contemporary social theory and revise its theoretical implications in relation to social ties and new forms of aesthetic link between individuals, generated from consumption practices. Understand the changes in capitalist societies and their policy implications in shaping the social bond. Therefore, the relationship with Lacan’s thought is useful and necessary, because there are theoretical premises that allow an interpretation and revision of the arguments of the current sociology, mainly in relation to the enjoyment and activity of consume as a practical exercise of vitality and constitution of subjectivity and ties.

KEY WORDS CAPITALIST DISCOURSE, ENJOYMENT, CONSUMPTIONS

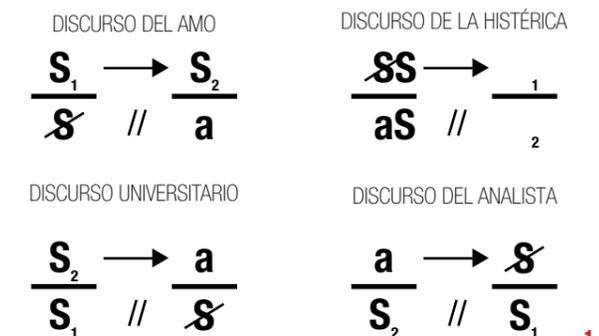
“[El discurso capitalista] es algo locamente astuto [...] pero destinado a reventar [...] marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que termina por consumirse.”

Jacques Lacan (1972)

INTRODUCCIÓN

La concepción lacaniana de lo social encuentra su desarrollo sistemático en la llamada “teoría de los cuatro discursos”. En sentido estricto, Lacan nunca habla de una “teoría”; y, por cierto, las referencias a lo social en la enseñanza lacaniana no se restringen al *seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Por ejemplo, desde un escrito temprano como “La familia” (1938) -cuyo título original fuera “Los complejos familiares en la formación del individuo”, concebido como un trabajo de sociología, escrito a instancias de G. Gurvitch y destinado a exponer el alcance de la neurosis contemporánea como un resultado de la declinación del mundo patriarcal- Lacan hace suyo el lema freudiano -presente en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921)- de que un verdadero análisis del individuo se consigue desde una “psicología social”.

No obstante, es el *seminario 17* el que expone de manera sistemática el alcance de lo social en la enseñanza de Lacan. Los cuatro discursos se presentan como formas de pensar lo que llama “lazo social”. Cada discurso establece un modo de relación entre “parejas”: la histérica y el amo (en el discurso histérico); el profesor y el alumno (en el discurso universitario); el amo y el esclavo (en el discurso del amo); el analista y el analizante (en el discurso del analista). Al mismo tiempo, el desarrollo de Lacan encuentra cierto movimiento, dado que cada formación discursiva es el resultado de una transformación:



El objetivo general del *seminario 17* -realizado al calor de los eventos del Mayo del '68- es mostrar que el reverso del psicoanálisis es el discurso del amo. La “verdad del amo”, podría haber sido otro título de este momento de la enseñanza de Lacan, en el sentido de que el reverso del discurso del analista es el discurso del amo². Lacan indica esta posibilidad en diversas ocasiones, por ejemplo, cuando sostiene que “reverso está en asonancia con verdad” (Lacan, 1969-70: 57). Por esta vía, la “subversión analítica” (Lacan, 1969-70: 84) consistiría en poner de manifiesto la verdad que el amo “oculta” (Lacan, 1969-70: 83): en primer lugar, la división del sujeto; luego, su condición de goce. Por eso, por otro lado, la verdad del amo necesita -como pa-

¹ Todos los gráficos de este artículo son propios. En este caso, los elementos indican el sujeto (S), el significante amo (como ideal al que éste se identifica), el saber (como elaboración significante) y el objeto (como satisfacción pulsional).

² “...el reverso del psicoanálisis es lo mismo que este año introduzco bajo el título del discurso del amo” (Lacan, 1969-70: 91).

saje inevitable- la histerización del discurso. Por último, en una tercera acepción, la “verdad del amo” también se cifra en la *reversión* que podría implicar el discurso universitario, esa potencial decantación del amo que nuestra vida contemporánea refleja, en algo más que instituciones educativas, a expensas de lo que a veces suele llamarse “perversión generalizada”.

El paso siguiente de Lacan, en 1972 (en una Conferencia en Milán, un 12 de mayo), estaría al proponer la fórmula de un quinto discurso: el capitalista. He aquí el punto que nos interesa para este artículo, cuyo propósito es ampliar los desarrollos de Lacan en torno del capitalismo como forma de poner en cortocircuito el lazo social, y trazar una perspectiva convergente con la propuesta de algunos autores recientes como Maffesoli, Bauman, Touraine, Beck, Featherstone, Harvey, Lipovetsky. En un primer apartado, expondremos los operadores básicos de la noción de discurso en Lacan: el saber y la verdad. En el segundo apartado desarrollaremos la noción de “discurso capitalista”, tal como se encuentra en el *Televisión* (1974). En el tercer apartado, retomaremos algunos de los resultados propuestos para ponerlos en relación con los planteos de esos autores de la teoría social reciente mencionados. El apartado final, dedicado a las conclusiones, dejaremos esbozados los lineamientos de futuros trabajos.

DISCURSO: SABER Y VERDAD

Una afirmación capital del *seminario 17* se encuentra en la clase del 14 de enero de 1970, donde Lacan sostiene que el saber es “medio de goce”. Sin embargo, cabría preguntarse qué acepción del saber se pone en juego en esta afirmación y cuál es su alcance, dado que la posición del saber no es la misma en cada uno de los cuatro discursos, es decir, el saber no funciona de la misma manera. En el discurso del amo, por ejemplo, se trata de un saber *expuesto*; amo es aquel que se dirige al saber esperando su eficacia, quien no quiere saber nada, sino que el problema se solucione: podría pensarse aquí, entonces, en la situación inicial de cualquier persona que consulta a un analista, a quien se dirige por el saber que porta (al menos, legitimado por un “título colgado en la pared”), esperando que le diga qué le pasa, qué tiene que hacer con su vida, etc. Frente a esta coyuntura, el analista podría responder como un universitario, esto es, identificarse con el saber y acusar la división subjetiva de quien lo consulta, indicarle tareas para el hogar, cuestiones para seguir pensando en futuras sesiones, etc.; en definitiva, transformar el saber en una producción permanente de la falta de saber. Puede verse así que el estatuto del saber no es el mismo en el discurso del amo que en el discurso universitario; pero, ¿cómo funciona el saber en el caso del discurso histérico y del analista?

En la clase mencionada, Lacan destaca que “con el saber en tanto medio de goce se produce el trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad” (Lacan, 1969-70: 54). Esta indicación remite directamente al discurso histérico, en cuya estructura el objeto a figura en el lugar de la verdad.

Repasemos la afirmación: en tanto “medio de goce”, el saber puede ser utilizado para producir un sentido acerca del goce. Ahora bien, dos cuestiones quedan elididas en esta posición del saber: a) por un lado, que el saber es algo de lo que también se goza (y esto es lo que se llama “inconsciente” en psicoanálisis); b) por otro lado, que sólo puede accederse al goce a través del saber.

Asimismo, la histerización del discurso es tanto una condición para la intervención analítica pero también un resultado. Si el amo es el que “no sabe lo que quiere” (Ibid: 32), el histérico es el que es tentado por el analista a constituirse según un “deseo de saber”. Dicho de otro modo, si en el discurso del amo el saber ocupa un lugar *expuesto*, en el discurso histérico se trata de un saber *supuesto*: la pregunta instituye la inquietud respecto de la causa del malestar, un saber que no se atribuye más que al padecimiento mismo, un saber que no se sabe y del que se goza -justamente porque no se lo conoce: de ahí que Lacan pueda decir que no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante (Cf. Ibid: 50), la relación con el saber que instituye el psicoanálisis no es “epistémica”-.

Por otro lado, en esta misma clase que venimos comentando, Lacan destaca que “el saber, desde su origen, se reduce a la articulación significativa” (Ibid: 53). Esta definición no es nada novedosa en su enseñanza, se la podría rastrear hasta incluso el *seminario 2* (Cf. Lacan, 1954-55: 27-44). Por lo tanto, cabría preguntarse cuál es la especificidad de la noción de saber que Lacan introduce en el *seminario 17*. En cierto sentido, podría decirse que la “originalidad” de este seminario es ubicar que, en análisis, del saber se goza. De hecho, esta podría ser una definición del inconsciente –que, por lo tanto, no se definiría por oposición a la conciencia–: es inconsciente el saber del que se goza, y el curso de un análisis apuntaría a que este saber pierda su eficacia sintomática a partir de un movimiento discursivo específico: “lo que se espera de un psicoanalista es [...] que haga funcionar *su* saber como término de verdad” (Lacan, 1969-70: 56)³.

Que el saber funcione en el lugar de la verdad es lo que define la operación analítica. De acuerdo con esta coordenada, se trata de que el saber –que en el discurso histérico reprime y desconoce la satisfacción que implica– se separe del circuito pulsional que lo comanda. En la fórmula del discurso del analista esto se escribe de modo preciso. El discurso del analista pone en cortocircuito la relación entre S_1 y S_2 , lo que es otro modo de decir que al circunscribirse los significantes que ordenan la satisfacción para un ser hablante, el saber se efectúa como resto (o saldo de saber) y la repetición declina el fracaso en azar o contingencia. Esta observación permite pasar a la cuestión de la verdad.

La cuestión de la verdad es otro tópico que recorre todo el *seminario 17* de Lacan. La verdad es uno de los lugares en cada discurso –al que Lacan, eventualmente, se refiere como lo “enmascarado” (Cf. Ibid: 107), lo “reprimido” (Cf. Ibid: 98), o bien lo que queda en disyunción con lo que cada discurso produce– que se ubica en el cuadrante inferior a la izquierda.

Una de las primeras indicaciones de Lacan, retomada consecutivamente (Cf. Ibid: 54) en el curso del seminario, es que “la verdad sólo puede decirse a medias” (Ibid: 36). Lejos de indicar una relativización de la verdad, esta referencia apunta a deslindar el interés de aprehender la verdad en función de una lógica binaria, verdad/falsedad, que tenga a la proposición como soporte discursivo. Este aspecto se pone de manifiesto en el vínculo que establece Lacan entre la verdad y el enigma, con las consecuencias que de aquí se desprenden para una teoría de la interpretación:

Un saber en tanto verdad –esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación. Si he insistido en la diferencia entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, enunciación” (Ibid: 37)

El enigma es una forma de verdad que se pone en juego en la interpretación, dado que ésta no apunta a ser una declaración o una explicitación del contenido latente en el enunciado del analizante, sino un *decir* que se sustraiga, que se oculte a sí mismo como enunciado, para recuperar la enunciación del paciente. De modo concordante con la concepción de verdad esclarecida en un primer momento en la obra de Lacan -i.e. la verdad es un efecto *revelador* de la palabra (Cf. Lacan, 1953-54: 343-356)- en este seminario la interpretación vuelve a ser el soporte del efecto de sentido que orienta hacia la palabra plena. De este modo, la verdad no es tampoco lo opuesto al error, dado que “no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante” (Lacan, 1969-70: 50); ni puede ser reconducida al juicio ni a la estructura predicativa de la frase, ni debe ser complicada con una instancia de verificación. Esta última consideración es también formulada inicialmente con cierto tono irónico:

...verdad no es un término que deba manejarse fuera de la lógica proposicional, que hace de ella un valor reducido a la inscripción,

³ El énfasis puesto en el “su” remite al sentido de poner entre paréntesis la teoría: el psicoanalista no es un experto en psicoanálisis ni un especialista.

al manejo de un símbolo, normalmente V, su inicial. Este uso, como veremos, está muy particularmente desprovisto de esperanza. Esto es lo que tiene de sano (Ibid: 58)

Que se trata de una afirmación mordaz se comprueba en que, en la misma clase de este seminario, Lacan afirma que “lo verdadero sólo se encuentra fuera de toda proposición” (Ibid: 66). Asimismo, en este contexto, es criticada la concepción de la verdad como síntesis y evidencia, atribuyendo a un autor en particular esta orientación: “la cosa empieza con el sinsentido forjado por Husserl” (Ibid: 60). La concepción husserliana de la verdad, comprometida con una “evidencia inmediata” y una “intuitividad presentificadora” podría ser adscrita al sujeto del conocimiento, o sujeto de la conciencia, pero no al sujeto del inconsciente. En este último caso, “la verdad, volvemos al principio, es sin duda alguna inseparable de los efectos de lenguaje” (Ibid: 65).

Puede advertirse en esta última afirmación que, a pesar del margen temporal que distancia este seminario de sus primeras formulaciones, Lacan sigue sosteniendo que la verdad es un efecto de lenguaje y que, por lo tanto, tampoco cabe interrogarla en función de su relación con una realidad que no sea discursiva. Con esta orientación es que Lacan se dedica a la relación entre verdad y fantasma a luz de un análisis del texto freudiano “Pegan a un niño”:

Lo que constituye a este fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afectarla de algo, sea lo que sea, que se designe en términos de verdadero o falso? [...] esta proposición tiene efecto al sostenerse en un sujeto, sin duda, un sujeto tal como Freud inmediatamente lo analiza, dividido por el goce (Ibid: 69)

La articulación del saber y la verdad con el goce es el aspecto novedoso que Lacan propone sistemáticamente en el recorrido de este seminario, al punto de concretar fórmulas canónicas como que el saber “resulta ser el medio del goce” (Ibid: 51), mientras que, la verdad “es hermana de este goce prohibido” (Ibid: 71). De acuerdo con la concepción inicial de la enseñanza -que enteviera el saber como articulación significante-, en este seminario, luego de la introducción de la teoría del objeto a, el saber se propone como un modo de tramitación de la satisfacción pulsional. Pero, como al goce perdido sólo se tiene acceso a través de la articulación signifi-icante, esa vía privilegiada de pérdida implica también un modo de recuperación, la verdad, que el fantasma freudiano *un niño es pegado* ejemplifica de manera prístina. Que la fase inconsciente de dicho fantasma deba ser reconstruida a través de la articulación significante demuestra de qué manera el goce se fija en un sentido oscuro. “Este sentido oscuro es el de la verdad” (Ibid: 54).

Por otro lado, Lacan destaca que “ninguna verdad podría localizarse si no fuera por el campo donde eso enuncia como puede” (Ibid: 66); por otro lado, afirma que al discurso del amo -discurso también del inconsciente- “su verdad se le oculta” (Ibid: 83), y que es propio de la “subversión analítica” (Ibid: 84) intervenir de modo tal que esa verdad -la división del sujeto respecto del goce- sea puesta de manifiesto, no a través de un esclarecimiento consciente, sino poniéndola a trabajar con la interpretación.

El discurso analítico, a diferencia del discurso de la ciencia que “sólo puede sostenerse en la lógica haciendo de la verdad un juego de valores, eludiendo de forma radical toda su potencia dinámica” (Ibid: 95), apunta a una verdad que debe ser extraída de un “campo” de enunciación que la precede. Por eso es que Lacan sostiene que “lo que se espera de un psicoanalista es que [...] haga funcionar su saber como término de verdad” (Ibid: 56), esto es, que su intervención desarticule la cadena significante para promover el alumbramiento de la división del sujeto. Sin embargo, Lacan no deja de destacar que ese efecto no es más que el resultado de una operación transitoria, ya que el discurso regresa inmediatamente a su oscuridad:

...si esto ha permanecido durante tanto tiempo en la oscuridad en cuanto al discurso del amo, es precisamente porque está en un lugar que, por su propia estructura, enmascara la división del sujeto. [...] La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con un medio decir y les he dado como modelo el enigma (Ibid: 108)

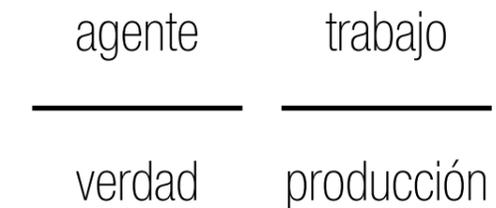
De este modo, Lacan insiste en destacar el carácter de locución enigmática con que la verdad se presenta en el dispositivo analítico. La intervención del analista desoculta la verdad reprimida en el discurso del amo, y que esa verdad no debe ser entendida en términos lógico-formales, sino como un efecto de división del sujeto en relación con una satisfacción pulsional que desconoce.

Planteado en este apartado el modo de articulación dinámica entre los elementos de los cuatro discursos, y sus operadores centrales (saber y verdad) en relación con la noción de goce, podemos detenernos en el planteo del discurso capitalista.

EL DISCURSO CAPITALISTA

En el apartado anterior hemos presentado los cuatro discursos –cuatro formas de lazo social– en virtud de sus operaciones intrínsecas y sus determinaciones específicas: como discurso del amo, de la histérica, del universitario y del analista. En este apartado, para esclarecer la mutación que conduce al discurso capitalista, debemos detenernos en la estructura de todo discurso.

Cada discurso es una estructura con ciertas relaciones fundamentales: más allá de cualquier enunciado, un discurso es un dispositivo de enunciación en función de cuatro lugares:



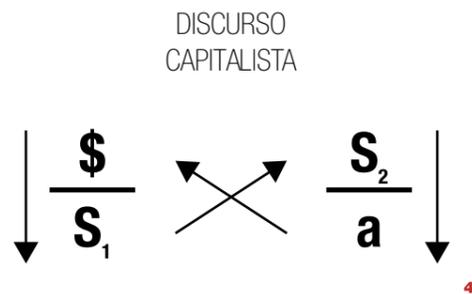
El agente motoriza el discurso; el lugar del trabajo (también llamado “Otro”) es hacia donde se dirige el discurso, y lleva adelante la producción (también llamada “plus de goce”). La verdad, como hemos dicho en el apartado anterior, es lo que queda oculto... pero determina el discurso. Entre las tres primeras localizaciones se establece un sentido direccional; en cambio, el lugar de la verdad afecta tanto al agente como al Otro (sin que ninguno de los otros lugares lo afecte).

Como se ha visto en el esquema que presentamos en la introducción de este artículo, los lugares pueden ser ubicados por cuatro términos: el significante amo (S_1); el saber (S_2); el objeto (a); el sujeto dividido ($\$$).

Asimismo, de acuerdo con el apartado anterior, el discurso rector -a través de cuyas variaciones se definen los otros discursos- es el discurso del amo: el significante amo ocupa el lugar del agente, y se dirige al esclavo que, en el lugar del trabajo, produce un objeto del que se encuentra enajenado. Lo significativo para Lacan es ubicar que el amo desconoce el fundamento de su posición. Es en este sentido que Lacan piensa mucho más el caso de amo antiguo antes que el capitalista (Cf. Coppo, 2009).

En el caso del amo antiguo, su posición podría ser equiparada a la definición que Lacan otorga de la locura: una identificación imaginaria que desconoce la mediación simbólica que la hace posible. El caso paradigmático es comentado en el artículo “Acerca de la causalidad psíquica” (Lacan, 1946), en el que Lacan sostiene que loco no es el pobre que se cree rey, sino *el rey que se cree rey*... a expensas del pueblo que eventualmente se rebela y lo ajusticia. Reprimiendo su división subjetiva, el amo antiguo se dirige al “esclavo” sin considerar que éste es su condición de posibilidad.

Ahora bien, en el caso del discurso capitalista se trata de una circunstancia muy diferente:



En primer lugar, si los cuatro discursos se producen a partir de rotaciones –cuartos de giro– en torno al discurso del amo, en el discurso capitalista el significante amo y el sujeto intercambian sus lugares, y queda el primero como verdad y el segundo como agente.

En segundo lugar, respecto de los vectores, desaparece la relación entre el agente y el Otro; y si, como hemos dicho, en los otros discursos la verdad quedaba siempre fuera de circuito, ahora se encuentra regida por el sujeto.

Por último, si cada discurso se define como una forma de lazo social (de acuerdo con las “parejas” que establecimos en un comienzo), aquí lo que se afirma es una relación con el objeto de la satisfacción, lo que hace que el lazo social quede excluido y que, por lo tanto, pueda decirse que *el discurso capitalista no es un discurso como los otros*, o bien que no sea propiamente un discurso.

De este modo, ¿qué sería lo “loco” del discurso capitalista (en función del epígrafe con que iniciamos este artículo? La locura del capitalismo ya no estaría relacionada con una identificación imaginaria, sino con la relación directa con la satisfacción. Si en los discursos, tal como lo vimos en los apartados anteriores, el goce se encontraba articulado con el saber y la verdad, en nuestro tiempo habría perdido -según Lacan- sus amarras simbólicas. Si cada discurso, en definitiva, era un modo de “dar tratamiento” al goce, el modo de ruptura del lazo en que desemboca la sociedad capitalista confronta con un goce desregulado. El capitalismo no produce nada o, mejor dicho, produce *nada*. Ese decir: ese resto improductivo -plus de goce- que retorna sobre el sujeto en la figura del consumo.

Respecto de la cuestión de quién ocupa el lugar de amo en el discurso capitalista, Colette Soler plantea lo siguiente:

El saber ya no obedece, y esto llevó a Lacan a invertir el orden de las letras del discurso del amo. Efectivamente: es la única vez en que hace esta transgresión del orden lógico de la sucesión de las letras en los cuatro discursos. El sujeto viene al lugar del amo: lo invirtió para significarnos, primeramente, que el saber en la producción de letosas no obedece al significante amo. Y esto inscribe también una transformación del sujeto mismo. Una transformación del sujeto que se emancipa del significante amo, del significante que en un momento lo representaba... y bien otro amo aparece, que no es el S1, y es lo que nosotros escribimos como a, lo cual toma en nuestra civilización la forma moderna de los tecno-objetos (Soler, 1996: 92)

En este punto, los “tecno-objetos” tienen sus representantes privilegiados en los objetos de la tecnología, pero su fundamento es mucho más amplio; de ahí la referencias a esa expresión de Lacan, los objetos “letosas” -condensación en francés entre “objetos” y “ventosas”-. Por lo tanto, el sujeto capitalista no está en relación con otro (sujeto), sino con objetos plus de goce que “engordan” su narcisismo a condición de “chuparlo” como sujeto.

Asimismo, que no haya mediación del goce a través del saber no quiere decir que no haya saber. En todo caso, el saber del capitalismo se dedica a la producción de objetos, es el saber anónimo de la ciencia, que no responde a las demandas de nadie, sino que justamente las crea con su oferta. En el caso de la industria farmacológica, esto es un dato de partida: primero se produce un nuevo medicamento y luego se busca su aplicación en determinados pacientes.

En última instancia, el amo de la sociedad capitalista es el objeto; pero no se trata del objeto tal como aparece en el discurso capitalista, donde interroga al sujeto, sino del objeto que desemboca en la insatisfacción y el vacío, dado que –actualmente– el sujeto del deseo se encuentra al servicio de las producciones del mercado. De este modo, el discurso capitalista excluye la castración como límite al goce, ya que el consumo implica un “empuje a gozar”, a expensas de todo ideal o regulación. En este sentido puede entenderse la referencia lacaniana del *seminario 17* en torno a la vergüenza: ya no vivimos en un mundo en el que se pueda “morir de vergüenza” -en la que el sujeto ofrece su división antes de que un ideal sea mancillado-, sino que nuestra época requiere vivencias fuertes, la única vergüenza sería la de tener una vida sin intensidades.

Para concluir este apartado, cabe recordar una referencia de *Televisión* (1974): “Cuanto más santos hay, más se ríe, es mi principio, véase la salida del discurso capitalista -lo que constituirá un progreso-, si solamente no es para algunos” (Lacan, 1974: 99).

Por esta vía, Lacan estaría pensando que el discurso analítico podría ser la “salida” del discurso capitalista, al equiparar la posición analítica con la del santo: “Un santo, para hacerme entender, no practica la caridad. Más bien se pone a desperdiciar [*faire le dechet*]: él descarida [*décharite*]” (Lacan, 1974: 98). Esta particular posición de desecho es la que permite tomar al sujeto como causa de deseo. La “santidad” del analista radicaría en poder encarnar ese objeto abyecto que puede hacer propio -y darle propiedad- al vacío intrínseco del sujeto. El analista se sirve de ese lugar de desperdicio menos para relanzar el circuito del consumo que para orientarlo hacia la pregunta por la división subjetiva.

LAZOS A SOLAS: TRANSFORMACIONES CULTURALES DE LO SOCIAL

Las indicaciones de Lacan hasta aquí seguidas ofrecen el marco para organizar las claves de pensamiento y análisis que posibilitan indagar en las metamorfosis del lazo social en el capitalismo tardío. Decimos metamorfosis y evitamos la idea de ruptura porque justamente la propuesta es observar el modo en que el discurso capitalista atraviesa lo social promoviendo instancias de subjetividad en tanto producciones de objetos de consumo. Por eso la satisfacción es siempre el vacío.

Para interpretar el presente, no debe causar temor ni repudio referir a esta época del capitalismo como “posmodernidad”, pues sin detenernos en debates infructuosos, es necesario, empero, admitir que la posmodernidad no es una simple periodización que señala la modernidad dejada en el pasado, para abrir un futuro de “incertidumbres” y “desapego institucional”. Más que eso, es una trastocación del tiempo y de las nociones que lo envuelven como “progreso”, “evolución”, “linealidad”, etc. La posmodernidad, más que una “crisis de los grandes relatos” como definió Lyotard (1987), es la institución de lo social a partir de efectos de discursos y, por consiguiente, de prácticas⁵. Esto es: a lo que obliga la posmodernidad es a indagar en una “situación postsocial” (Touraine, 2013) donde ya no hay instituciones regulativas primeras o trascendentales, sino que lo normativo, lejos de extinguirse en un individualismo a secas, se expresa entre las mismas prácticas subjetivas vívidas en las experiencias de la cultura. Una normatividad inmanente, entonces, genera lazo social a partir de

⁴ Ver nota 1.

⁵ En este punto resulta interesante el argumento ofrecido por Néstor García Canclini en *La sociedad sin relato* (2010), donde explica que la carencia de relato de la sociedad contemporánea no indica que ya no hay relatos, sino que ellos son múltiples y lo que ya no es posible para el todo social es la unificación y regulación de esa diversidad.

circunstancias afectivas, sensibles y efímeras. La cultura de “vivirlo todo en la plenitud del instante” (Maffesoli, 2005) es el discurso performativo por excelencia de la posmodernidad.

Un capitalismo sin representación es lo que predomina y en ese traspaso a la experiencia y lo vivido afectivamente, no debe interpretarse que la modernidad nos arrojó como sujetos al reino de las incertidumbres y los riesgos (Beck, 2006), sino que ese paisaje es el plano de expresividad de subjetividades que resisten los arraigos y las inscripciones y se sustituyen siempre desplazadas en relaciones que operan una no-verdad de la experiencia. No-verdad, decimos, con el objeto de comprender que esa operación es consistentemente instantánea y volátil y se ejerce siempre en orden a un desplazamiento. El sujeto del capitalismo posmoderno disemina el lazo social entre múltiples pertenencias identitarias posibles, una diversidad de relatos, y hace del goce del otro un devenir estético. Produce al otro como un sujeto siempre nuevo en la práctica, alterando cualquier forma de reconocimiento. La intersubjetividad no es el reconocer, sino el encuentro en una instancia plena de goce, que como tal, cumple una tendencia a desaparecer inmediatamente. Entonces, es no-verdad en cuanto operación a destituir toda representación de lo verdadero.

Gilles Lipovetsky y Jean Serroy (2015) denominan esta situación postsocial como “capitalismo de artista” o, sencillamente, “capitalismo estético”, donde cultura y producción se entrelazan, y los diseños, estilos e imágenes definen los modos de vida de una época. El lazo social en la posmodernidad se hallaría, de esta manera, constituido a partir de sensibilidades, emociones y afectos. Una estetización de lo social expresa la vida y las relaciones dentro de la cultura global contemporánea.

La noción de “estetización de lo social” que actualmente difunden diversos autores, ya era intuida por Baudrillard en ocasión de *El sistema de los objetos* y también en *Crítica de la economía política del signo*. Más acá en el tiempo fue pensada y desarrollada para entender las nuevas formas de las sociedades capitalistas posmodernas, entre otros, por Jameson (2002), Featherstone (2000), Harvey (2008). Pero además, es una intuición que ya provenía del mismo Lacan cuando sostenía la noción de “estética del vacío”⁶ (en los desarrollos del *Seminario 7*; Cf. Recalcati, 2006) como lugar irreductible del significante; lo cual nos permite pensar que en este sentido, para Lacan, la representación está siempre desplazada. Esta estética del vacío es, entonces, una estética de lo real, pero que resulta crítica del realismo del arte contemporáneo. Es una estética desplazada sobre el borde de la cosa (*das Ding*). De este modo, la estética no es nunca la representación psicótica o perversa de la cosa, sino la expresión significativa de la incandescencia de la cosa. Esta estética del vacío, en definitiva, extrae al objeto de su mundanidad y de su vínculo representativo con la utilidad, indicando el vacío constitutivo de la cosa.

Si retenemos estas premisas de Lacan, no es complejo observar el modo posmoderno de comprender las experiencias de consumo como lógicas de composición volátil de las estéticas del lazo social. La estetización de lo social y del capitalismo tan pronunciada en los últimos años indica, justamente, que las lógicas del consumo, de las modas, los estilos, los diseños y las imágenes son el borde vacío que desplaza el lugar de representación del lazo, al tiempo, que expresan inmanentemente la relación social en su desplazamiento perpetuo. No se trata de que en la posmodernidad no hay lazo, o que éste se haya fragmentado. Más bien, el mismo se expande en múltiples sentidos, en una intensidad que vuelve imposible su representación: el deseo se sustrae en el mismo momento de su consumación, por lo cual la plenitud del instante y del goce existe a condición de su no-verdad⁷.

Una singular apreciación tiene al respecto Jacques Rancière (2005: 9) cuando piensa un “inconsciente estético” como fondo de ese *Otro* inconsciente de la teoría psicoanalítica, al sostener que: “el inconsciente freudiano se constituye en un diálogo con la racionalidad propia de ese régimen novedoso de percepción y pensamiento del arte que propuse llamar régimen estético del arte”. Ese régimen estético que define Rancière se opone, a su vez, al régimen representativo del arte, el cual, precisamente, mantenía una relación mimética con la cosa.

En esta línea, es importante resituar la pregunta por el lazo social e interrogarla en sus posibilidades expresivas. Esto significa, contrarrestar las ideas que definen las sociedades del tiempo presente como fragmentadas y con una evidente tendencia al individualismo. Nos interesa sostener que tal fragmentación no solo no ocurre sino que es de carácter imposible, y que la supuesta tendencia al individualismo es un contrasentido con la

propia idea de un capitalismo estético que hace foco en el consumismo. Para que haya consumo debe situarse la relación por sobre el individuo, es decir, el individuo está *su-puesto*.

Primeramente, si efectivamente entendiéramos que el lazo social está fragmentado, con necesidad debiéramos admitir también que ya no son posibles las sociedades. Si no existe lazo social o éste está interrumpido, las prácticas sociales entre individuos tampoco podrían ocurrir, pues es la continuidad del lazo social lo que permite el desarrollo de una experiencia cultural y comunicativa que definimos como sociedad. Además, la tesis de la fragmentación indefectiblemente deriva en el individualismo, pues si el lazo social está interrumpido, cada individuo se involucra con su propia condición estableciendo compromisos o alianzas solo en el ejercicio del interés individual.

Estos argumentos sobre la fragmentación y el individualismo que esbozamos muy rápidamente, en realidad, siguen dependiendo lógicamente del recurso a la representación de lo social. Es decir, sostienen que el lazo social es fragmentario en la actualidad, porque no se establece ni compone en las mismas condiciones que en el modelo tradicional del capitalismo productivo o industrial. Lo que se anhela, entonces, es un nuevo índice de representación con el cual suplementar la falla de la interrupción.

Sin embargo, si en lugar de presuponer la representación optamos por pensar las condiciones del capitalismo con centro en el consumismo, si no inscribimos la necesidad de un pacto como regulación del todo, sino múltiples posibilidades y capacidades de pequeñas pactaciones performativas que no se detienen en el interés exclusivamente individual, pero que procuran constituir la comunidad de pertenencia, aunque más no sea de modo efímero mientras dura la plenitud de ese instante, es posible comprender que el lazo social no es fragmentario sino que no cesa en su desplazamiento, entre las plurales prácticas que los individuos prosiguen en sus permanentes reaseguros de comunidad. Zygmunt Bauman expresa algo oportuno a este respecto:

En su versión moderna líquida contemporánea, la pertenencia a una entidad puede ser compartida y practicada simultáneamente junto con la pertenencia a otras entidades en casi cualquier combinación, sin que ello provoque necesariamente una condena ni unas medidas represivas de ninguna clase. En consecuencia, los apegos han perdido buena parte de su intensidad pasada (...) cada persona está envuelta en múltiples pertenencias (Bauman, 2010: 41)

Algunos autores como Roberto Esposito (2007) o Jean-Luc Nancy (2000) definen el carácter “impropio” e “inoperante” de la comunidad, precisamente para comprender que el estado de comunidad no es algo dado ni sostenido en el tiempo, sino que es aquello sobre lo cual cada sujeto no puede dejar de producir una experiencia. La comunidad, así, no es lo dado, sino lo siempre a darse. No es lo propio del sujeto, sino lo continuamente desapropiado, lo que excede en la subjetividad.

Ernesto Laclau introdujo el concepto de “distorsión constitutiva” para pensar estos problemas y cuestionar la idea de una clausura metafísica de lo social (o lo que aquí llamamos representación). En lo que interesa a los objetivos de este artículo cabe preguntarse, siguiendo a este pensador argentino, ¿cómo pensar ese objeto imposible que es la comunidad? ¿Y cómo pensarlo en un mundo de incertidumbres y de relaciones no estables? Aquí Laclau toma algunas ideas de Michael Walzer expuestas en *Moralidad en el ámbito local e internacional*⁸, donde el autor referenciado distingue entre “moralidad gruesa” y “moralidad fina”, siendo la primera la que engloba la totalidad de los principios y prácticas de un determinado grupo, y la segunda remite a principios morales que posibilitan las comprensiones transculturales (Laclau, 2014: 33-34). Aquí Laclau resume las ideas que definen a las identidades sociales como productos de procesos de contextualización y descontextualización permanente, y con ello puede comprenderse de mejor manera lo que sugeríamos antes sobre lo inapropiable de la experiencia de comunidad y las múltiples pactaciones que las identidades expresan

⁶ La idea de “estética del vacío” también es corriente en la teoría social posmoderna y ha sido parte de frecuentes debates (Cf. Lipovetsky, 2000).

⁷ En el apartado anterior, en relación a Lacan y el discurso capitalista, exponíamos que en las condiciones presentes del capitalismo se revelaba innecesaria la premisa de la castración como detenimiento del goce, ya que los sujetos de las sociedades de consumo son arrojados al goce perpetuo e ilimitado sin representación o fundamento, es decir, completamente desregulado. En este pasaje mostramos la relación de aquello con la constitución del lazo social en estas sociedades.

⁸ Citado en Laclau (2014).

en su fluir comunitario. Laclau afirma:

En un mundo en que los procesos de globalización transgreden constantemente los límites de las comunidades particulares, se dan las condiciones históricas para el desarrollo de cadenas cada vez más extendidas de equivalencias y, de este modo, para la expansión de la moralidad fina. En el mundo contemporáneo, la producción de las identidades sociales es el resultado de la interacción de las lógicas contradictorias de la contextualización y la descontextualización: si la crisis de los valores universales estables abre la vía para una creciente diversidad social (contextualización), el resultado es que la moralidad fina (descontextualización) pasa también a tener una importancia creciente (Ibid: 37-38)

De este modo, se comprende por un lado una performatividad práctica de las identidades, que ya sin regulaciones representativas o estables, reorganizan sus lazos y valores entre los desplazamientos de una comunidad a otra; por otra parte, si vinculamos esta dispersión constitutiva de toda identidad con las dinámicas consumistas propias del capitalismo estético, se evidencia una modalidad de organización de lo social a partir de flexibilidades aportadas por los afectos y las instancias “imaginables” (Dipaola, 2011) de producción de una experiencia compartida *entre y con el otro*.

Es importante, además, referir que cuando se enuncia la “estetización de lo social”, se está precisamente enfatizando la incidencia del lazo social en la consecución de los vínculos entre individuos. Las prácticas de consumos, las maneras de vestirse, las modas, los diseños, los estilos, el ocio y entretenimiento, organizan los modelos de imágenes que anteriormente se denominaban productos y hoy son simplemente “modelos” o diseños capaces de producir un goce en el sujeto que consume. A su vez, esa práctica constituye al propio sujeto en un modelo a ser consumido, porque “consumir significa invertir en la propia pertenencia a la sociedad” (Bauman, 2008: 82). La relación social, esto es, los lazos establecidos a partir de estos encuentros y estas prácticas asociadas al goce permanente y efímero. Las sociedades de prácticas consumistas organizan lo que Bauman llama un “fetichismo de la subjetividad” (Ibid), donde la única actividad del sujeto es componerse a sí mismo como modelo o diseño para expresarse en una relación. Por eso, la identidad es aquello por lo que consumimos para crearla y lo que consumimos como objeto de la relación social. En fin, “la subjetividad de los consumidores está hecha de elecciones de consumo” (Ibid: 29).

Lo que se evidencia en las sociedades posmodernas es el traspaso de un capitalismo con “acumulación rígida”, basado principalmente en la regulación del Estado benefactor, los incrementos salariales y derechos laborales y una producción industrial creciente, a otro tipo de capitalismo que luego de las continuas crisis⁹, el acuerdo de Bretón Woods de 1944¹⁰ y la crisis del petróleo a comienzos de los años 70’, se sustentó en lo que es denominado “acumulación flexible”, con preeminencia de los servicios en detrimento de la industria, el mercado financiero, la pérdida de derechos por parte de los trabajadores, además de una menor incidencia del empleo formal y el repliegue de las funciones de control por parte de los Estados (Harvey, 2008: 141 y ss.). Estas transformaciones de origen económico tuvieron su expresión en lo social y lo cultural. Así, una variada gama de transformaciones culturales se mostraron desde fines de los años sesenta del siglo XX en adelante. Estas transformaciones las hemos indicado en sus rasgos más relevantes en párrafos anteriores, pero es productivo insistir, de todos modos, sobre el tipo de sociedad que se constituye y qué discursos asumen la performatividad en la experiencia vital de los individuos.

La posmodernidad y el capitalismo estético inauguran el advenimiento de lógicas discursivas performativas que distribuyen otras modalidades sensibles de lo social y del lazo entre individuos. Experiencias de socialidad expresivas que huyen de todo principio de representación. Lo efímero y lo volátil predomina, pero no como procesos de desintegración y fragmentación, sino como instancias de normatividad inmanente de lo social, una normatividad sin fundamento último que exige una ex-posición subjetiva permanente operando en el desplazamiento singular del lazo social. Es lo que Michel Maffesoli (2005) entiende como lo trágico de las sociedades posmodernas, pues lo trágico -en su relación directa con el goce- es tener que vivirlo *todo* en el instante. En otras palabras, el sujeto de la posmodernidad se constituye en la tragedia de tener que afrontar la plenitud de su goce.

Por eso anteriormente enfatizábamos la posición teórica sobre un sujeto entregado a las lógicas del consumo capitalista. Es un sujeto cuyo goce está desregulado para convertirlo también a él en objeto-modelo de las relaciones de consumismo.

Se conforma, con todo este entramado, una organización de lo social decididamente estética, y es en la experiencia sensible donde opera la no-verdad de esa condición.

⁹ El capitalismo “fordista” suponía que las redistribuciones debían surgir del crecimiento, por lo cual la disminución del mismo ponía en crisis todo el modelo de producción.

¹⁰ El acuerdo de Bretón Woods convirtió al dólar en la moneda de reserva mundial y amarró sólidamente el desarrollo económico internacional a la política fiscal y monetaria norteamericana.

CONCLUSIONES: ¿CÓMO DEVENIR SUJETO?

Hace algunos años, Stuart Hall (2011) se preguntaba *¿Quién necesita identidad?* Configuraba en esa interrogante el problema cultural en ciernes por la época: ¿cómo definir la identidad una vez que aceptamos su no esencialidad?

Jean-Luc Nancy (2014) realizaba una operación similar para pensar el sujeto: ¿es el ego de Descartes el sujeto clave del esencialismo moderno y el cual debemos necesariamente deconstruir? ¿O es necesario todavía rasgar un poco más las ropas del *hypokeimenon* de los antiguos y también en el *subjectum* del mundo medieval?

Es posible que la pregunta sobre el sujeto y, todavía más, sobre las estéticas del sujeto, resurja y aceche como fantasma de nuestra era posmoderna. Si el capitalismo estético y la posmodernidad desregulan y desinstitucionalizan lo social, si la normatividad del lazo debe pensarse en la inmanencia de las prácticas entre individuos, entonces se vuelve imprescindible evaluar ¿qué sujeto adviene al movimiento perpetuo del lazo y a las múltiples inscripciones posibles de su propia condición? ¿Hay sujeto? Pregunta ya en apariencia lejana, pero no por ello menos necesaria para reflexionar sobre nuestro tiempo. ¿Por qué hay cosas y no más bien nada? -pregunta que se atribuye a Parménides, casi para indicar que es directriz en la historia del pensamiento filosófico-. ¿Por qué hay sujeto y no más bien nada? Pensar al sujeto también como devenir, como un desplazamiento constante que se anuda en el lazo social para retornar siempre como un *otro*-sujeto; sujeto de un otro que opera en él. De eso tal vez, en buena medida, trate lo que la teoría social contemporánea viene llamando desde hace tiempo “socialidad”.

Las tesis expuestas en este artículo cumplirán su objetivo definitivo cuando en un texto próximo continúen sus indagaciones, precisamente, en el contexto de estas ideas y prenociones y problemas sobre el lugar de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2007). *Libre compaignon de L'envers de la psychanalyse*, París, Association lacanienne internationale.
- ÁLVAREZ, A. R. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. La formalización del lazo social*, Buenos Aires, Letra Viva.
- BECK, U. (2006). *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós.
- BAUMAN, Z. (2008). *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2010). *Mundo consumo*. Ética del individuo en la aldea global, Buenos Aires, Paidós.
- COPPO, D. (2010). *Lacan-Marx. Una introducción al seminario 17*, Buenos Aires, Letra Viva.
- DIPAOLA, E. (2011). “La producción imaginal de lo social: imágenes y estatización en las sociedades contemporáneas”, en *Cadernos Zygmunt Bauman*, v1, n.1, Río de Janeiro, p. 68-84.
- ESPOSITO, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FEATHERSTONE, M. (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2010). *La sociedad sin relato*, Buenos Aires, Katz.
- HALL, S. (2011). “¿Quién necesita identidad?”, en Hall, S. y du Gay, Paul (comp). *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HARVEY, D. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAMESON, F. (2002). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós.
- LAURENT, E. (1992). *Lacan y los discursos*, Buenos Aires, Manantial.
- LACAN, J. (1969-70). *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, J. (1972). “Conferencia en Milán”, inédito.
- LACAN, J. (1974). “Televisión” en *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona, Anagrama.
- LACLAU, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- LIPOVETSKY, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. Y SERROY, J. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona, Anagrama.
- LYOTARD, F. (1987). *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires, Paidós.
- MAZZUCA, M. (2012). *La histórica y su sintoma. Una lectura freudiana con los discursos lacanianos*, Buenos Aires, Letra Viva.
- NANCY, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM / Universidad de Arcis.
- NANCY, J. L. (2014). *¿Un sujeto?*, Buenos Aires, La cebra.
- PEUSNER, P. (2008). *El niño y el Otro. Pertinencia de los “cuatro discursos” en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños*, Buenos Aires, Letra Viva.
- RECALCATI, M. (2006) *Las tres estéticas de Lacan*, Buenos Aires, Del Cífrado.
- RANCIÈRE, J. (2005). *El inconsciente estético*, Buenos Aires, del Estante.
- SOLER, C. (1996). “El sintoma en la civilización (El psicoanalista y las letosas)”, en AA.VV. *La diversidad del sintoma*, Buenos Aires, Orientación Lacaniana.
- TOURAINÉ, A. (2013). *Después de la crisis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SOBRE LOS AUTORES

ESTEBAN MARCOS DIPAOLA

Pertenencia institucional: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Universidad de Buenos Aires (UBA)

Doctor en Ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciado en Sociología por la misma institución. Es Investigador asistente en CONICET y director de un Proyecto PICT de AGENCIA. Se desempeña como Profesor Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Epistemología de las ciencias sociales de la carrera de Sociología y Profesor Titular del seminario Perspectivas y problemas de investigación en comunicación y cultura, de la Maestría en Comunicación y cultura, en la UBA. También dicta cursos de doctorado. Su último libro publicado es "Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social" (Letra Viva, 2013). Asimismo en el 2014 editó en coautoría con Luciano Lutereau el libro: "Los nombres de Gilles Deleuze" (Pánico el pánico).

LUCIANO LUTEREAU

Pertenencia institucional : Universidad de Buenos Aires

Psicoanalista por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Mg. en Psicoanálisis y Dr. en Filosofía por la misma institución. Es Profesor de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y también es Profesor de la Facultad de Psicología en grado y postgrado. Ha publicado distintos libros de Psicoanálisis y de Filosofía. Su libro más reciente es: "Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión" (La cebra, 2015). En coautoría con Esteban Dipaola publicaron "Los nombres de Gilles Deleuze" (Pánico el pánico, 2014).