

# La homología entre Marx y Lacan\*

## Homology: Marx and Lacan

Samo Tomšič

Universidad Humboldt de Berlín (Alemania)

**Resumen.** El artículo busca precisar la relación de homología entre Marx y el pensamiento del psicoanalista francés Jacques Lacan a partir de su seminario dictado en 1968. Primeramente, proponemos, a partir de los aportes teóricos de Saussure (temporalidad) y Marx (economía), matizar la importancia del objeto *a* como concepto teórico que homologa el vínculo entre la plusvalía planteada por Marx y el entendimiento del trabajo inconsciente postulado por Freud, en las lógicas del capitalismo de mercado y de intercambio articuladas por Lacan desde su noción de plus de goce. Ulteriormente, se plantea la necesidad de entender la formalización en los límites de producción discursiva simbólica y materialista a partir de la equivalencia entre la estructura y lo real. Condiciones necesarias para entender la producción del lazo social y la subjetividad en el capitalismo.

**Palabras clave:** Lacan, Marx, objeto *a*, plusvalía, plus de goce

**Abstract.** This paper aims at clarifying the structural homology between Marx and Jacques Lacan's thought from his seminar in 1968. First, on the basis of Saussure (temporality) and Marx (economics), the Lacanian concept of the *object a* is examined. Its importance as theoretical concept is crucial, as it gives us the homology link between Marx's surplus value, Freud's unconscious work and the logics of market capitalism and exchange elaborated by Lacan through his notion of *plus-de-jouir*. Subsequently, we expose the formalization within the limits of symbolic order and materialistic discursive production based on the equivalence

---

\* Traducción del inglés al español por Edgar M. Juárez Salazar. Revisión técnica: Carlos Gómez Camarena. El traductor agradece a Samo Tomšič su apoyo y disposición para la realización de esta traducción. El artículo fue publicado originalmente en el número 5 de *Journal of Circle for Lacanian Ideology Critique* (2012).

between structure and the real. Those are the conditions to understand the production of the social bond and the subjectivity in capitalism.

**Keywords:** Lacan, Marx, object a, plus de jouissance, surplus value

### De Saussure a Marx

En este artículo quisiera concentrarme en el desplazamiento de la enseñanza de Lacan después de que introdujera su referencia a Marx en 1968. Me limitaré únicamente a este cambio de orden para mostrar porqué Marx debe ser entendido como algo más que una mera alusión “ocasional” en la doctrina lacaniana. Puedo, por supuesto, rastrear esta observación regresando a los inicios de su enseñanza, pero me limitaré al *Seminario XVI* (1968-1969), pues es desde este punto que Lacan elabora por primera vez una conexión entre la crítica de la economía política marxiana y el descubrimiento freudiano del inconsciente de forma más sistemática y en estrecha relación a aquello que se presenta como los atolladeros del estructuralismo clásico.

Lacan introduce su referencia a Marx de la siguiente manera: “procederé con una perspectiva de homología basada en el orden en que Marx introduce el lugar donde nosotros necesitamos colocar la función esencial del objeto a” (Lacan, 1968, p. 16). Me gustaría centrarme específicamente en esta noción de homología principalmente por dos razones: en primer lugar, porque precisa cómo Lacan describe de forma subsecuente la relación entre plusvalía y plus de goce; y segundo, porque en el término homología, el énfasis sobre la lógica compartida en el campo freudiano y marxiano ejemplifica la especificidad del enfoque de Lacan a diferencia de otros intentos por vincular el psicoanálisis y el marxismo.

Respecto al primer punto, diría inmediatamente que la noción de plus de goce no es algo que Lacan simplemente se sacara de la chistera. El término está, por supuesto, acuñado acorde con el alemán *Mehrwert*, plusvalía. Lacan incluso propone una versión alemana: *Mehrlust*.<sup>1</sup> Sin embargo, esta conexión de goce y excedente existe ya desde Freud. En su libro sobre el chiste, Freud articuló su análisis del mecanismo de satisfacción alrededor de la noción de *Lustgewinn*, ganancia de placer.<sup>2</sup> Esta relación entre placer y excedente indica la dirección hacia donde Freud conducirá el desarrollo teórico en lo que llamará posteriormente “más allá del principio del placer”. Brevemente, podemos decir que tan pronto como el placer es marcado por un cierto excedente, ya no es lo que espontáneamente enten-

<sup>1</sup> El neologismo en alemán: *Mehrlust*, hace referencia a un “gozo excedente” (N. del T.).

<sup>2</sup> Véase también Jacques Lacan (1973) en la Clase del 20 de noviembre de 1973, donde Lacan introduce la traducción del *Lustgewinn* freudiano con el plus de goce (*plus-de-jouir*).

deríamos por placer; por ejemplo, la sensación corporal que acompaña a la disminución de la tensión, como en el caso de la satisfacción del hambre o la sed. Por el contrario, un placer más allá del principio del placer, o la ganancia de placer,<sup>3</sup> ya no es algo que únicamente acompañe la disminución de la tensión sino de algo que se produce en el propio incremento.

Se trata, entonces, de un subproducto que Freud articula con dos objetos de su análisis inicial, el deseo inconsciente (en *La interpretación de los sueños*) y la pulsión (en *Tres ensayos de teoría sexual* y en *El chiste y su relación con lo inconsciente*). Lo que resulta sorprendente en Freud es que vincula el alcance de la satisfacción del deseo, y después a la pulsión, con el trabajo. *Traumarbeit*, trabajo de sueño; *Witzarbeit*, trabajo del chiste, etcétera. En este proceso del trabajo del inconsciente, Freud descubre que la satisfacción se desvía del contenido de las formaciones del inconsciente y se aferra a su forma. Postulando *Lust*, el placer –término que Lacan traducirá por muy buenas razones como goce– como la ganancia, lo que sentaría por tanto las bases de la lectura lacaniana de Freud a través de Marx. Si el goce es producido, y es producido como excedente y como posible fuente de ganancia, entonces el inconsciente parece tener la misma estructura que el modo de producción capitalista. Pero también a la inversa, la estructura capitalista está inscrita en el inconsciente. Lo que nos lleva aquí a discernir una tesis: “El capitalismo es inconsciente”. Esta tesis, también puede encontrarse formulada en *La interpretación de los sueños*, dentro de un pasaje clave donde Freud compara el deseo inconsciente con el rol del capitalista en la organización social de los modos de producción.<sup>4</sup>

Posteriormente, cuando Lacan habla sobre el discurso capitalista, fortalece la homología entre Freud y Marx, ya que mencionar el “discurso ca-

---

<sup>3</sup> Aquí optamos traducir “*pleasure-profit*” (que proviene de la problematización que hace Lacan del *Lustgewinn* freudiano) como “ganancia de placer” y no “prima de incentivación”. Esto acorde a la traducción técnica más aceptada en español que es la edición de Amorrortu, especialmente el Volumen VII de las *Obras Completas*, a saber, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (Freud, 1905), sobre la “prima de incentivación” ver principalmente la página 131, en las demás ocasiones *Lustgewinn* es traducido como “ganancia de placer” (N. del T.).

<sup>4</sup> La cita freudiana menciona lo siguiente: “La fuerza motora que el sueño requiere debe ser proporcionada por un deseo; se trataba del preocupante negocio de apoderarse del deseo de actuar como motivo principal de la fuerza del sueño. Esta posición puede ser explicada mediante una analogía. Un pensamiento diurno puede desempeñar muy bien el papel del empresario para un sueño; pero el empresario, quien, como dice la gente, tiene la idea y la iniciativa de llevarla a cabo no puede hacer nada sin el capital; necesita de un capitalista que pueda permitirse el desembolso. Es el capitalista quien proporciona el gasto psíquico para el sueño, y es invariable e indiscutiblemente, cualesquiera que sean los pensamientos del día anterior, un deseo inconsciente” (Freud, 1974, pp. 560-561). El énfasis es de Freud. Discutiré este pasaje de forma más extensa en Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. A publicarse próximamente en 2013. [El libro se encuentra actualmente publicado, véase Tomšič (2015)] (N. del T.).

pitalista” significa tanto como decir “el modo de producción capitalista”. Dado el énfasis freudiano en el aspecto productivo del inconsciente y dada la reelaboración lacaniana de esta dimensión productiva, quisiera mencionar que el psicoanálisis comenzó con el descubrimiento no de cualquier tipo de inconsciente sino precisamente del inconsciente capitalista. O, de forma más general, con el descubrimiento de la “*ex-sistencia* del inconsciente al discurso” como Lacan mencionará repetidamente en su enseñanza.

Es en esto, por ejemplo, donde el descubrimiento freudiano no tiene nada en común con el *subconsciente jungiano* o con las ideas filosóficas del inconsciente.<sup>5</sup> Podemos encontrar la confirmación de esta “*ex-sistencia*” a lo largo de la obra de Freud: la conexión entre el capitalismo y la aparición de la neurosis traumática, el papel central de la inestabilidad capitalista en la determinación del malestar en la cultura (el malestar en la cultura es precisamente el malestar en el capitalismo) y, como ya se ha mencionado, la comparación explícita del deseo inconsciente con el capitalismo. La introducción de Marx por parte de Lacan implica que la comparación de Freud debe tomarse de forma literal, esto es, lógicamente, y no analógicamente.

Respecto al segundo punto, podemos señalar que la especificidad del enfoque de Lacan, en comparación con el abordaje *Freudomarxista*, consiste en el hecho de que el psicoanalista francés no se inclina a traducir contenidos psicoanalíticos en contenidos marxistas, o al revés. Lacan no está interesado en la adecuación de los conceptos teóricos marxianos para que sean “integrados” al psicoanálisis. Su énfasis se localiza en la lógica y, en la enseñanza de Lacan, los trazados lógicos nunca son inocentes. La lógica (y especialmente la lógica matemática) es entendida como “la ciencia de lo real”, apuntando a las paradojas del orden simbólico, o en lo que Lacan denomina en el *Seminario XVI* “consecuencias discursivas”. Al afirmar que la relación entre Marx y Freud es lógica, se reorienta el debate hacia los *impasses* dentro del lazo social, y la conexión lógica entre éstos y la producción. La relación entre marxismo y psicoanálisis también sufre un cambio. Para ilustrar este cambio me permito recordar el famoso pasaje de las respuestas de Lacan (1966) al círculo epistemológico de la *École normale supérieure*:

Únicamente mi teoría del lenguaje como estructura del inconsciente puede considerarse implicada por el marxismo,

---

<sup>5</sup> Freud afirma que el inconsciente no tiene temporalidad, sin embargo como ha mostrado Slavoj Žižek en repetidas ocasiones, este aspecto atemporal del inconsciente refiere a la misma atemporalidad de la ideología que Marx ya había esquematizado en sus primeros escritos. (Véase: *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*). La conexión entre ambas atemporalidades, la ideológica y la inconsciente, fue señalada primeramente por Althusser. Por lo tanto, es fácil de entender porqué el inconsciente aparece como algo que trasciende las “circunstancias culturales concretas” cuando simultáneamente están determinadas por la lógica del discurso capitalista.

siempre y cuando ustedes no exijan más que la implicación material [...] mi teoría del lenguaje es verdadera sea cual fuere la suficiencia del marxismo, y le es necesaria, sea cual fuere el defecto que le transmita. Esto en cuanto a la teoría del lenguaje implicada lógicamente en el marxismo (p. 226).

Naturalmente, hablar de marxismo no significa lo mismo que hablar de Marx. Y es claro aquí, que Lacan se refiere a la intervención de Stalin en los debates lingüísticos soviéticos. No obstante, el movimiento de la enseñanza de Lacan tomará una dirección que se puede resumir en una inferencia tan simple como esta: “Si Marx, entonces Lacan”.<sup>6</sup> Podemos recordar que una implicación material es falsa (0), sólo cuando la verdad implica algo falso. En otras palabras, tenemos únicamente las siguientes opciones, si Marx es verdad, implica a la teoría del lenguaje de Lacan como algo verdadero, o Marx es falso, lo cual implica, no obstante la teoría lacaniana del lenguaje como verdadera. Existe aquí, evidentemente, la tercera opción en la cual, ambos, tanto Marx y Lacan pueden ser falsos, pero dejemos que sus oponentes se enganchen con esa posición.

Lacan entonces gira hacia la teoría del lenguaje que estaba implicada históricamente en el marxismo, puntualizando el debate con el *marrismo*<sup>7</sup> el cual consideraba al lenguaje como una “superestructura”, debate que fue interrumpido por la “orden” de Stalin de que “el lenguaje no es una superestructura”.<sup>8</sup> La relación lógica está aquí puntualizada en contraste con la relación histórica. Esta última se encuentra sostenida en una serie de malentendidos por ambos lados (por una parte, la crítica de Freud al marxismo como una “cosmovisión” y por la otra la crítica marxista al psicoanálisis como práctica burguesa, etcétera). En consecuencia, Lacan (1966) concluye lo siguiente: “Lo mínimo que pueden concederme respecto de mi teoría de lenguaje es, si esto les interesa, que ella es materialista” (p. 227).

No haré una exégesis de este complejo postulado aquí, pero puedo brevemente indicar que la definición de significante propuesta en este pasaje no carece de relación con la noción marxiana del lenguaje de la mercancía y con su demostración de la imposibilidad para delimitarlo desde el lenguaje de los economistas políticos (*véase* la famosa prosopopeya de las mercancías con la que concluye la discusión sobre el fetichismo de las mercancías en el tomo uno de *El Capital*).<sup>9</sup> La lección de la crítica marxia-

<sup>6</sup> La inferencia original es: “*If Marx, then Lacan*”. Resulta un tanto problemática en su literalidad pero hace alusión a un sentido lógico matemático (N. del T.).

<sup>7</sup> Se hace referencia a la lingüística del soviético Nikolái Marr (N. del T.).

<sup>8</sup> Para una contextualización a detalle del “axioma” estalinista en la enseñanza de Lacan *véase* Milner (1995).

<sup>9</sup> El autor hace alusión al pasaje de *El Capital* donde Marx (1867, p. 47) recuerda las palabras del personaje *shakespeareano* “Dogberry” de la comedia *Much ado about nothing* que dice lo siguiente: “la traza y la figura las dan las *circunstancias*, pero el saber leer y escribir es un *don de la naturaleza*” (N. del T.).

na del fetichismo es que no hay metalenguaje, y que el lenguaje es, por lo tanto, un lenguaje de las mercancías. Pero la respuesta de Lacan señala también lo que considera su contribución tanto para los debates marxistas y para los debates que rodean la articulación de Marx con Freud en la conexión entre lógica y materialismo, un vínculo que recapitulará en su noción de discurso. Uno podría incluso afirmar que esta conexión entre materialismo y formalización, se trata de la doctrina del matema, es lo que puede ser considerado como lo que persiste de la dialéctica en la enseñanza de Lacan.

Es evidente que en este punto hay un cambio significativo en la enseñanza de Lacan a mediados de los años sesenta: su teoría del lenguaje ya no se refiere exclusivamente a la lingüística estructural sino también a la crítica de la economía política. La razón de este cambio radica en el hecho de que Lacan encuentra en Marx algo que el estructuralismo *saussuriano* no pudo ofrecer, y que es precisamente la teoría de la producción, o mejor dicho una teoría de la producción que parte de la asimetría discursiva o de la no-relación social. Considerando esta conexión entre producción no-relación social, Lacan va a elucidar que Marx inventó la función el síntoma, que es nuevamente una función lógica: el proletariado como el síntoma social encarna la verdad del lazo social, lo cual consiste en el hecho de que no hay relación social, y que las teorías del “contrato” sean sociales o económicas –libertad, igualdad, libertad y Bentham, como lo señala maravillosamente Marx–,<sup>10</sup> son construcciones cuya función es enmascarar un punto muerto en el discurso. Pero con la finalidad de comprender el viraje que lleva a Lacan hacia la homología, permítanme hacer a continuación un desvío más largo vía Saussure.

En su *Curso de Lingüística General*, Saussure (1959) traza una fuerte analogía entre la lingüística y la economía política. El lingüista suizo justifica esta analogía mediante el hecho de que ambas son ciencias de los valores. Pero en cuanto tal, ambas ciencias tienen una dualidad interna. Esta dualidad es causada por la dimensión de la temporalidad de su objeto. Con la finalidad de ilustrar este punto, Saussure primeramente proporciona ejemplos de ciencias, donde el tiempo no causa complicaciones particulares ni en el campo científico ni en el objeto. Tal es el caso de la astronomía, que investiga los cambios en la composición de las estrellas, cuya temporalidad no requiere una diferenciación interior de la astronomía en

---

<sup>10</sup> En el original: “liberty, equality, freedom and Bentham”. El autor juega con la frase original de Marx en *El Capital*. Es complicado realizar una traducción al Español pues en éste utilizamos la misma palabra para ambas acepciones de “libertad”. En lengua inglesa “*freedom*” hace referencia a una *libertad* propia de tomar decisiones y “*liberty*” es un concepto más allegado a una función jurídico política. La cita original de Marx aparece en el siguiente pasaje: “La órbita de circulación o cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y Bentham.” (Marx, 1867, p. 128) [N. del T.].

cuanto tal. Lo mismo ocurre con la geología, que por una parte explora los diferentes períodos geológicos y, por otro lado, puede proporcionar descripciones de estados inmutables. En resumen, el cambio de temporalidad no cambia el objeto de la investigación.

Todas estas condiciones de la científicidad cambian en la lingüística y la economía política, donde el objeto se transforma a condición de pensarlo por dentro o por fuera de la temporalidad (lo que también significa: dentro o afuera en relación a un cuerpo – el cuerpo hablante, el cuerpo trabajando). La economía política y la historia económica forman dos disciplinas separadas dentro de una misma ciencia. Lo mismo sucede con la lingüística estática y la lingüística evolutiva. Como ya he mencionado, la razón inmanente de esta división dentro de las dos ciencias radica en el concepto de valor: “ambas ciencias se interesan por un sistema que permita *equiparar las cosas de los diferentes ordenes* –el trabajo y el salario en uno, y un significado y el significante en el otro–” (Saussure, 1959, p. 79).

Evidentemente, la noción de valor tiene una concepción diferente en la economía que en la lingüística. Pero el rasgo común de ambas interpretaciones del valor consiste en la estructura del intercambio. Desde la perspectiva del valor, la relación del trabajo con el salario es lógicamente idéntica a la relación entre el significado y el significante. El intercambio de mercancías está estructurado como un lenguaje.<sup>11</sup> No obstante, el sistema de equivalencias puede tener dos direcciones. La equivalencia puede ocuparse de las cosas aquí y ahora (intercambio de mercancías), como también en las cosas en la sucesión temporal (producción). Aquí se produce la división mediante la cual la noción de valor finalmente entra en la imagen. Saussure (1959) ilustra esto con la intersección de dos ejes. Por un lado, el eje de las simultaneidades que designa las relaciones entre la coexistencia de las cosas, y desde la cual la dimensión del tiempo es excluida; por el otro, el eje de las sucesiones, “sobre el cual únicamente una cosa puede ser considerada en un tiempo pero sobre el que se encuentran todas las cosas en el primer eje junto con sus cambios” (p. 80).

En lingüística, esta distinción es absoluta, imperativa, pues “el lenguaje es un sistema de valores puros que no están determinados por nada excepto por la disposición momentánea de sus términos” (Saussure, 1959, p. 80). Esta distinción, por lo tanto, es necesaria en un campo que no tiene determinación externa o de la cual es, por así decirlo, imposible escapar: el lenguaje y el mercado son dos campos que no conocen exterioridad. Esto es así porque de esta totalidad, únicamente es posible discutir científica-

---

<sup>11</sup> Puedo aquí subrayar el aspecto problemático de la comparación de Saussure. A saber, él no elige ninguna relación entre mercancía y valor, sino la relación más problemática que pone en cuestión toda la economía política, la relación entre la “mercancía productora de mercancías” y su representación en términos de valor. Elige así un ejemplo que tendría que orientarlo hacia la crítica de la economía política, que será precisamente el caso de Lacan. Pero, por ahora, sigamos la línea de razonamiento de Saussure.

mente sobre ella dividiéndola por sus aspectos temporales y atemporales. El lenguaje y el mercado pueden ser objetos científicos en la medida en que su existencia positiva se tiñe con la misma ruptura que, según Lacan, revela al Otro como inexistente. Porque no tienen exterioridad, no existen. Porque no tienen exterioridad, están internamente divididos.

El pasaje del *curso* de Saussure concluye con la introducción de la sincronía y la diacronía, describiendo la división dentro de la lingüística (lingüística estática y lingüística evolutiva) y de la división al interior del objeto en sí mismo. El lenguaje es a la vez estado y movimiento, y si la lingüística se centra sólo en el aspecto estático, atemporal del lenguaje, se convierte en el “estancamiento del conocimiento”, como Lacan (1972) dirá en su seminario *Encore*.<sup>12</sup> Por esta razón, Lacan también afirmará más adelante que se esfuerza por construir una lingüística que tome el lenguaje “más en serio”, que considere más la temporalidad de éste o, como también lo expresa, su “vida”.<sup>13</sup> La *lingüística* lacaniana, por consiguiente, se volverá una crítica de la lingüística, y una crítica antifilosófica, no de la filosofía, como alguno podría pensar, pero sí del discurso universitario (incluyendo al capitalismo). Todos estos esfuerzos de la última enseñanza de Lacan afirman la noción marxiana de la crítica.

Saussure compara la inscripción del lenguaje a través de la intersección de la sincronía y la diacronía con un juego de ajedrez, no sólo porque éste reúne la dimensión estática y dinámica del lenguaje, sino también porque reconoce que el valor de determinados elementos depende de su posición en el tablero de ajedrez. Los significantes tienen valor en cuanto a su relación con otros significantes. El valor no es algo que sería inmanente a los significantes en cuanto tales, sino que emerge de la diferencia. La lógica del significante está aquí inequívocamente relacionada con la lógica del intercambio.

Este punto es crucial ya que Saussure revela y rechaza lo que podríamos denominar fetichismo lingüístico o fetichización del lenguaje. En la historia de la filosofía podemos ubicar dos versiones de tal fetichismo. Primeramente en el *Crátilo*, donde Platón se esfuerza por demostrar la relación entre las palabras y las cosas, lo que permite pensar el valor lingüístico como una característica inmanente del significante: el lenguaje se presenta en relación mimética con la *physis*, de modo que en el mismo nivel de sus elementos básicos –sus fonemas– encontramos una imitación de sonidos naturales. Platón intenta demostrar que la relación entre el significante y el significado está, como tal, arraigada en la naturaleza, y los sig-

---

<sup>12</sup> Se traduce del inglés original y se refiere la versión en Español (N. del T.).

<sup>13</sup> Véase Jacques Lacan (1975, pp. 313-314). Eso que Lacan, en el *Seminario XX* y en *Televisión*, llama “lingüística”, se relaciona con la lingüística de la misma manera que la crítica de la economía política a la economía política.



nificantes siempre significan algo en sí mismos: el significado y el valor se superponen, los significantes suponen tener significados “naturales”.

Otro caso del fetichismo lingüístico puede ser situado en la tradición pragmática que conduce nuevamente al *Órganon* de Aristóteles. Aunque este pragmatismo no quiere demostrar ningún vínculo natural entre *logos* y *physis*, sigue presuponiendo que la naturaleza del lenguaje consiste en la referencialidad y la comunicación. El lenguaje es entendido como un *órganon*, una herramienta, un órgano. Incluso si parece que esto reduce el lenguaje a su “valor de uso” comunicativo, encontramos la misma hipótesis que en Platón: el significante en sí mismo apoya una relación entre palabras y cosas, entre lo simbólico y lo real. Hay algo más en juego aquí que la mera problemática del lenguaje.

Lo que Platón y Aristóteles hacen es lo siguiente: en el caso del lenguaje repiten la misma operación que la usura en la economía. La usura separa el dinero de su función social, se convierte en una entidad de auto-reproducción obscena (*Geld heckendes Geld*,<sup>14</sup> como lo expresara Marx). Los sofistas, esos usureros del lenguaje, separan a éste de su supuesta función comunicativa y relacional, convirtiéndola en un aparato de goce.<sup>15</sup> El significante se desnaturaliza; empieza provocando “placer hablante”, como Aristóteles afirmara de manera explícita en su *Metafísica*. Esto equivale a la evacuación del valor desde el campo del significado.

La pertinencia de que Saussure compare el lenguaje con el ajedrez reside también en el hecho de que el sistema es sólo temporal y que depende de las reglas del juego mismo, las cuales permanecen inalteradas. El paso de una sincronía a otra tiene lugar a cada movimiento, estableciendo una nueva distribución de figuras y nuevas relaciones, modificando así los valores entre figuras particulares. No obstante, Saussure (1959) expresa la siguiente reserva:

En un solo punto la comparación es débil: el jugador de ajedrez tiene la intención de provocar un cambio y por lo tanto ejercer una acción sobre el sistema mientras que el lenguaje no premeditaba nada. Los trozos de lenguaje se mueven –o más bien se modifican– espontánea y fortuitamente. [...] Para hacer que el juego de ajedrez parezca en cada punto como el funcionamiento del lenguaje, tendríamos que imaginar a un jugador inconsciente o poco inteligente (p. 80).<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Del alemán, “El dinero que engendra más dinero” en la cadena asociativa que expresa Marx en el capítulo “La transformación del dinero en capital” de *El Capital* (Marx, 1867, p. 110) [N. del T.].

<sup>15</sup> Para una discusión sistemática del problema del valor en Platón y Aristóteles, véase Marcel Hénaff (2002).

<sup>16</sup> Saussure menciona en realidad que el jugador inconsciente tendría que ser presupuesto y no imaginado.

Aquí el descubrimiento freudiano muestra todo su peso. ¿No hizo acaso precisamente esto Freud en *La interpretación de los sueños*, es decir, establecer una equivalencia estricta, en todos los puntos, entre el ajedrez y el lenguaje? Lo hizo exactamente presuponiendo a un jugador inconsciente. Pero con esta presuposición Freud complicó la cuestión, porque lo que *La Interpretación de los Sueños* realmente descubre es cómo el inconsciente revela una dualidad interna entre el deseo inconsciente y el trabajo onírico. El jugador inconsciente se divide en *dos* –y para ilustrar este *dos* así como la relación específica en la que se encuentra– no se referirá a otra cosa que a la economía política: el deseo inconsciente juega la parte del trabajo capitalista y el trabajo del sueño el rol del trabajador. Lo que es importante notar aquí es que Freud separa la intención del sujeto.

El deseo inconsciente es la intención sin un sujeto, mientras que el trabajo del sueño –una vez que se pone en relación con el deseo inconsciente– implica un sujeto sin intención: el sujeto del significante (Freud diría que el trabajo del sueño no piensa, ni calcula, ni juzga).<sup>17</sup> Al vincular el lenguaje y el trabajo con el inconsciente, Freud modifica la figura del hablante y del obrero: *ça parle*, como diría Lacan, pero a lo que también podemos añadir, *ça travaille*.<sup>18</sup> Este es el primer punto en el que el camino del psicoanálisis va más allá del proyecto saussuriano y apunta hacia el análisis marxiano del trabajo.

El terreno en común que reúne a Marx, Saussure y Freud es el rol clave de la forma en la constitución de su objeto científico. Marx descubre que la forma mercancía captura al sujeto en el interior de la relación fetichista del valor; Saussure muestra que la forma lingüística exhibe la discrepancia entre el valor y el significado; y finalmente, el análisis freudiano conduce a la conclusión de que las formaciones del inconsciente no sólo llevan significado sino que también codifican el goce: soportan “el valor del goce”.<sup>19</sup> El análisis de la forma alinea dos tipos heterogéneos de producción: la producción de sentido y la producción de valor. El valor de uso en Marx describe a la mercancía que sólo tiene el significado de satisfacer las necesidades, mientras que el valor (de cambio) apunta hacia una “otra satisfacción”, como menciona Lacan en *Encore*, que parasita la satisfacción de las necesidades pero apunta a la producción de la plusvalía. A esta producción no le corresponde ninguna necesidad. Es también por eso que Lacan afirmará más adelante que el goce es algo que no sirve para nada (no presupone ningún valor de uso).

---

<sup>17</sup> El sujeto sin intención es atrapado entre el significante del deseo inconsciente (S1) y todos los otros significantes (S2)

<sup>18</sup> “Eso habla, eso trabaja”, respectivamente (N. del T.).

<sup>19</sup> Una expresión que le servirá a Lacan para traducir la noción de valor de cambio. [Sobre la expresión “valor de goce” ver especialmente el *Seminario XVI* “De un Otro al otro” (N. del T.).]

### Homología y materialismo

Cuando Lacan (1968) elabora la idea de homología entre el descubrimiento marxiano y el descubrimiento freudiano, expresa su pesar por no haber introducido a Marx más temprano en “el campo en el que está, después de todo, plenamente en casa” (p. 16). Definamos este campo recordando lo que la homología se supone que explica: se refiere a “el lugar donde tenemos que situar la función esencial del objeto  $a$ ”.<sup>20</sup> Observamos primero que la homología es también una homotopía. Esto concierne a dos aspectos: la función del objeto  $a$  (lógica), y el lugar (estructural) de su función en el discurso que constituye la red de los lazos sociales. Hay aquí una conexión inmediata entre lógica y topología. Esta superposición de homología y homotopía tiene su desarrollo conceptual en Lacan a partir de la identificación progresiva de topología y estructura, formulada explícitamente en *L'étourdit*,<sup>21</sup> pero ya indicado en el título del *Seminario XVI* (1968-1969), *D'un Autre à l'autre*: de un Otro al otro. El foco ya no está en el Otro en cuanto tal, sino sobre la conexión lógico-espacial entre el gran Otro (lenguaje) y el otro pequeño, el objeto  $a$ , la función y el lugar de la producción que aparecen en sus dos roles fundamentales, la plusvalía y el plus de goce.

Un año después, en *Radiofonía*, Lacan (1970) continuará diciendo que “*Mehrwert* es *Marxlust*, el plus de goce de Marx” (p. 434), sin dejar duda alguna de que la contextualización social del plus de goce es la plusvalía. Podemos ver nuevamente que hablar de analogía significaría ver en la plusvalía una metáfora del plus de goce, y viceversa; se trataría entonces de un paralelismo: lo que la plusvalía es al lazo social capitalista, el plus de goce es a la vida psíquica. Lacan no dice esto. Él menciona que la plusvalía es el plus de goce, redireccionando de esta manera el debate sobre la articulación de lo subjetivo y lo social, y así desustancializa la noción de goce. Es importante recordar que el psicoanálisis rechaza la división de lo subjetivo y lo social. Todos los esfuerzos de Freud consistieron en colocar al psicoanálisis en la misma frontera entre dos esferas, señalando una continuidad (topo)lógica entre la esfera subjetiva y el lazo social. La noción lacaniana de discurso formaliza este movimiento freudiano. Esto también describe la estructura que se articula en el discurso individual y en la estructuración de la esfera social. El discurso se convierte de esta manera en la “gestión del goce”, el medio por el cual el goce mismo se separa de la re-

---

<sup>20</sup> Véase Jacques Lacan (1968), *Seminario XVI*, Paidós, Buenos Aires, 2008 [2006 en francés], p. 16.

<sup>21</sup> Sólo para remarcar algunos pasajes cruciales: “¿No es la topología este no-espacio (*n'espace*) donde nos conduce el discurso matemático y que requiere una revisión de la estética kantiana? No se le debe dar otra cosa que este lenguaje del *matheme* puro”.

ferencia subjetiva. Aquí la lección lacaniana sería que no hay sujeto de goce, exactamente como cuando en Marx no hay sujeto de la plusvalía.

Se dice que Marx estaba familiarizado con la función del objeto *a*, porque su teoría del modo capitalista de producción gira alrededor de la relación entre representación (del trabajo) y la producción (del valor). Y esta es la forma como Lacan (1968) lo introduce en su lectura:

Marx parte desde la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es el que el concepto de trabajo sea algo nuevo, sino que se compra, que existe un mercado de trabajo. Esto es lo que permite a Marx demostrar algo inaugural en su discurso y que es llamado plusvalía (p. 21).

El punto de partida es la conexión entre el mercado y el trabajo, con el cual Marx determina las coordenadas que le permitirán rastrear la transformación histórica del trabajo bajo el capitalismo y, con ello, la transformación del sujeto en fuerza de trabajo.<sup>22</sup> Por lo tanto, podemos decir que Marx parte desde la relación entre el sujeto y el Otro. El mercado aparece como una serie de valores que designan relaciones entre las mercancías (“la inmensa colección de mercancías” que constituye la riqueza de las naciones es precisamente esta serie); el campo en el que tiene lugar el intercambio de mercancías se muestra como homogéneo y estructurado sobre relaciones estables y predecibles, al igual que en la analogía *saussureana*, donde sólo hay valores que designan mercancías.

La introducción del trabajo, que aparece constante y aparentemente insignificante en Marx, muestra que no es suficiente decir “trabajo” sino “trabajo socialmente productivo”, lo que encauza la discusión de la pura relación entre valores a una característica más compleja del discurso capitalista que incluye cuatro niveles: producción, distribución, intercambio y consumo. Marx muestra que el mismo problema, la misma discrepancia, atraviesa todos los niveles, que continuamente cambian la forma en que se representa el trabajo en términos de valor.

Cuando el trabajo se libera de sus límites feudales, cuando se convierte en algo que se vende, una mercancía, ésta se transforma de un mercado de mercancías en el mercado de trabajo –proceso que Lacan llama “la absolutización del mercado”–, lo que revela una anomalía dentro de la lógica de la representación en cuanto tal, y simultáneamente demuestra cómo esta anomalía da lugar a un modo de producción histórico completamente nuevo. La anomalía descubierta por Marx en la transformación que va del mercado de mercancías (ya presente en regímenes históricos anteriores) al mercado de trabajo, se vincula con dos cosas: en primer lugar con la introducción de una nueva mercancía, la fuerza de trabajo, esto es, una mercancía excepcional, el único productor de mercancías; y, en segundo

---

<sup>22</sup> Para una lectura lacaniana de la teoría marxiana de sujeto, véase Milner (2011).

lugar, al hecho de que, tan pronto como consideramos que el trabajo es algo que se vende, al igual que cualquier mercancía, se trata de una ruptura interna, un cambio mínimo, una diferencia en la representación: representación de la mercancía productora de mercancía en términos del valor resulta problemática, porque ambos, valor y producción están internamente diferenciados. Este será el punto de partida de la homología lacaniana.

En su pasaje clásico *saussureano*, Lacan define al significante como aquello que representa al sujeto para otro significante. En el *Seminario XVI*, relaciona esta definición con Marx, alegando que está “reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso” (Lacan, 1968, p. 20). Podemos nuevamente referir la comparación saussureana de la relación entre el significante y el significado con la relación entre salario y trabajo. Pero mientras que con Saussure la comparación permaneció en los marcos de la economía política (donde todas las mercancías se consideran iguales), Lacan se enfoca en la brecha entre las mercancías (productos del trabajo) y la mercancía (fuerza de trabajo).

Consideremos cuidadosamente lo que dice Lacan en su redefinición del significante en términos de la representación-valor. De hecho, Lacan resume la misma disyuntiva que Marx analiza extensamente en las primeras doscientas páginas de *El Capital*, es decir, la discordancia que revela el modo de producción capitalista como una no-relación entre dos circulaciones diferentes. Como sabemos, la circulación M-D-M formaliza el intercambio (vender y comprar), y apunta a la equivalencia de la que ya hablaba Saussure en su analogía; D-M-D (la cual también escribe Marx como D-M-D', donde  $D' = D + \Delta D$ ); por otra parte, ya no produce la equivalencia sino la no-equivalencia o diferencia dentro de la equivalencia aparente. Lacan habla de una brecha en la representación, y es dentro de este intervalo donde la plusvalía es producida. Marx considera al proletariado como un síntoma social precisamente porque él(la)<sup>23</sup> es una marca de la brecha entre dos circulaciones, una señal de que no hay relación social.

Hay aquí entonces dos modos de circulación: el primero, la venta y la compra, que concierne al obrero, y el segundo, aparentemente simétrico, la compra y venta del capitalista. Pero lo que el obrero está vendiendo no es la misma cosa que lo que el capitalista compra, o para ser más precisos, el valor por el cual se vende el obrero no es el mismo valor por el cual fue comprado:

Pagamos a mano de obra del obrero con dinero porque estamos en el mercado. La pagamos de acuerdo a su precio verdadero, tal como se define en el mercado por la función

---

<sup>23</sup> En el original: *(S)he*. Juego de palabras para representar el *au-sens* de Lacan: No hay relación sexual (N. del T.).

del valor de cambio. Pero hay un valor no pagado en lo que parece ser el fruto del trabajo; porque el precio verdadero de este fruto está en su valor de uso. Trabajo no remunerado que, sin embargo, es pagado de manera justa en la consistencia del mercado en función del discurso capitalista, es la plusvalía (Lacan, 1968, p. 37).

La observación aparentemente banal de que pagamos trabajo con dinero muestra el corazón de la cuestión si recordamos la lección marxiana fundamental con respecto al dinero. Ya que tratamos con dos circulaciones diferentes, el dinero aparece en un momento como dinero, es decir, como un equivalente general (esa “igualdad” que es expresada mediante todas las mercancías que se intercambian) y en otro momento como capital. El obrero sólo trata al dinero como dinero, esto es, la fuerza de trabajo únicamente se presenta en términos de valor de cambio, y en este sentido al trabajador se le paga de acuerdo con el precio “justo”. Por otra parte, el capitalista trata al dinero como capital, y desde esta perspectiva el uso del trabajador no consiste tanto en producir bienes como en producir un excedente: la plusvalía.

El trabajador recibe un pago “justo”, según la representación en términos de valor de cambio. Pero dado que la producción se duplica internamente, el pago justo es simultáneamente injusto. Traducido al vocabulario de la lógica del significante: el sujeto es representado únicamente en la medida en que está tergiversado en el engaño mismo. El sujeto del valor de cambio es representado junto al valor de uso, de ahí que la fuerza de trabajo implique una no-identidad fundamental porque el valor se diferencia internamente en el valor y valor de uso, pero también porque el valor de cambio no es independiente. Es aquí donde Lacan (1968) pasa a la cuestión del goce: “De ahora en adelante, no-idéntico a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo llamado plus de goce está perdido” (p. 21). Hay aquí una pérdida (de goce) implicada en su propia producción y el punto básico que Lacan señala aquí es que el sujeto no es el que goza. Nuevamente, no hay sujeto de goce.

Marx describe esto como alienación, por lo cual necesitamos también tomar en cuenta que el concepto de alienación también se radicaliza en *El Capital*, desde el momento en que no es referido, como algunos presuponen, a una “esencia humana”. La figura clave aquí es, evidentemente, el trabajo abstracto o la fuerza de trabajo, lo que demostró que el verdadero esfuerzo de Marx era *despsicologizar* y *desindividualizar* al trabajador, pero no con la finalidad de mostrarlo como un trabajador colectivo. Mejor dicho, el sujeto producido por el capitalismo, es decir el proletario, es irreductible tanto al trabajador individual como al trabajador colectivo. El trabajador como sujeto es un efecto producido por la transformación de la mercancía en el interior del mercado de trabajo. Consecuentemente, Lacan parece reclamar también que no sólo se trata de una homología entre los dos ex-

cedentes, sino también con el mismo sujeto: el sujeto del capitalismo es el mismo que el sujeto del significante.

Lo que quisiera señalar aquí es la locución alemana *Arbeitskraft*, donde la expresión *Kraft* (“poder” pero también “fuerza”) parece tener el mismo significado que en la Física. Para Lacan (y creo aquí que está sencillamente siguiendo a Marx) existe una conexión entre la transformación del mercado y las consecuencias discursivas de la ciencia moderna, que da lugar a toda formalización con lo real. Existen dos modos en los que Lacan enmarca este supuesto en su *Seminario XVI*: la “reducción de la materialidad” (*réduction du matériel*) y la “renuncia al goce” son los dos efectos discursivos fundamentales alrededor de los cuales Lacan desarrolla su lectura materialista del discurso.

Echemos primeramente un vistazo a la renuncia al goce. Lacan comienza recordándole a su auditorio que esta renuncia está necesariamente relacionada con el trabajo, que en sí mismo no es nada nuevo. Lo que sí se presenta como novedoso es la forma en cómo Marx y Freud comienzan, desde esta renuncia, a “corregir” a Hegel:

Desde el comienzo, contrariamente a lo que afirma o parece reclamar Hegel, es precisamente esta renuncia lo que constituye al amo, quien sabe muy bien cómo hacer que sea el principio de su poder. Lo nuevo aquí es que existe un discurso que articula esta renuncia y la hace aparecer dentro de algo que llamaré la función del goce excedente (Lacan, 1968, p. 21).

La novedad del análisis marxiano es vincular la plusvalía con la discrepancia en la representación del trabajo, haciendo de esta discrepancia el fundamento del lazo social capitalista. En consecuencia, lo novedoso del enfoque de Marx reside en que define a la sociedad con base en la no-relación.

Si pensamos el proyecto marxiano y freudiano en conjunto, ambos comparten una novedad que consiste no tanto en centrarse en la relación entre trabajo y renuncia sino en el descubrimiento de que esta “renuncia a goce es un efecto del discurso” (Lacan, 1968, p. 21). Y lo más importante: que el dominio capitalista se basa en la conexión entre esta renuncia y la producción. En la medida en que la mercancía en el sistema capitalista se define como un producto del trabajo humano, se presenta también como algo que contiene plusvalía. Cada objeto lleva estampado un sello de excedente, pero este sello es simultáneamente un sello que falta. Esta relación entre el excedente y la falta se precisa a contra fondo de la relación entre la renuncia y el goce; es la dirección de la fuerza del discurso capitalista, o como lo dice el mismo Lacan (1970) en otro momento: “la plusvalía es la causa del deseo del cual una cierta economía ha hecho su principio: el de la producción extensiva y por lo tanto insatisfactoria de una falta-de-goce” (p. 435).

La función del objeto *a* revela el carácter doble del objeto que se asume en el lugar de la producción. La plusvalía y el plus de goce están atrapados en una estructura de paralaje<sup>24</sup> que los hace aparecer en un momento como excedente y en otro momento como falta. El discurso produce ambos, el goce excedente y la falta de goce, pero se trata de la misma producción y del mismo goce. La razón estructural para esta doble ligadura recae nuevamente en el punto muerto de la representación.

El plus de goce está perdido para el sujeto, por lo tanto, el sujeto no es el que goza. La mercancía en cuanto tal se transforma en el signo de la evacuación del goce: la mercancía es goce sin goce, lo que significa que está sellada por un goce excedente. Podríamos entonces pensar que quien disfruta es el capitalista, ya que se apropia de la plusvalía. Pero en realidad no es el caso, y Marx lo deja muy en claro cuando afirma que los capitalistas son meramente administradores (o personificaciones) del capital. El capitalismo es el acaparamiento socializado, motivo por el cual, la economía necesita de la fantasía de una relación social, el “contrato” entre el trabajador y el capitalista, el precio “justo”, que está en un desajuste constitutivo con el “verdadero” precio. La justicia es la mentira fundadora del capitalismo.

Si regresamos a la pregunta sobre ¿Quién goza? Podemos decir que en el capitalismo el goce se revela en sí mismo como lo que es esencialmente una presuposición que admite el entrelazamiento del excedente y la falta en una *función objetal*. Todos supuestamente “debemos gozar”, cuando en realidad nadie lo hace: nadie está en posesión del goce porque la producción de excedente de goce es lo mismo que la producción de la falta de goce. Es esta suposición del goce la que apunta hacia la nueva figura del amo que Lacan indica cuando habla del discurso capitalista como el discurso que se basa en la articulación de la renuncia al goce. Esta renuncia es la fuente del poder capitalista, y la nueva figura del amo, producido en conjunto con el capitalismo, no es otra cosa que lo que Freud describe como el deseo inconsciente, el amo sin cabeza.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Aquí el autor se refiere implícitamente al término “visión de paralaje” del filósofo esloveno Slavoj Žižek: “colocar en el mismo nivel dos fenómenos incompatibles, estrictamente homóloga a lo que Kant llamaba ‘ilusión trascendental’: la ilusión de poder usar el mismo lenguaje para dos fenómenos que son mutuamente intraducibles y que sólo pueden comprenderse en una especie de visión de paralaje, que constantemente desplace la perspectiva entre dos puntos para los cuales no hay mediación ni síntesis posible. No existe, por lo tanto, relación ni espacio compartido entre ambos niveles: a pesar de estar estrechamente conectados, incluso siendo en cierto modo idénticos, son como lados opuestos de una cinta de Moebius” (Žižek, 2006, p. 11). El énfasis es del traductor (N. del T.).

<sup>25</sup> Puedo agregar aquí la cuestión de la represión (del deseo inconsciente) y la cuestión de la acumulación (de capital) pues ambas apuntan hacia un mismo problema o paradoja lógica temporal: ambas presuponen una acumulación primitiva y una represión primaria. Aquí la homología y la homotopía entre Marx y Freud continúan, ya que ambos descubren una estructura doble en la represión y la acumulación (ambos tienen que tomar dos veces el mismo orden con el fin de tener un lugar absoluto). Podemos formular una tesis provi-



Antes de concluir, quisiera abordar rápidamente el segundo punto: la reducción de la materialidad. Pues con esto, Lacan aborda la relación entre el discurso científico y el discurso capitalista. Si para Koyré, la revolución en la modernidad consistió en el pasaje desde el “mundo cerrado” hacia el “universo infinito”, o desde el “mundo de la aproximación” hacia el “universo de la precisión”, entonces Lacan (1968) aborda este pasaje dentro del desarrollo del lenguaje. Así es como condensa esta referencia en el *Seminario XVI*:

Es muy probable que la aparición de la plusvalía en el discurso esté condicionada por la absolutización del mercado. Y es difícil separar esto del desarrollo de ciertos efectos del lenguaje, es por eso que hemos introducido el plus de gozar. Para que la plusvalía pueda ser definida es necesaria la absolutización del mercado hasta el punto de enmarcar el trabajo mismo (p. 37).

Vemos aquí el núcleo del argumento de Lacan: la absolutización del mercado responde a otra absolutización que concierne al funcionamiento de la ciencia del discurso, el ideal de la formalización. Una vez que la formalización se convierte en el acceso privilegiado a lo real, un desarrollo específico toma lugar en el funcionamiento del lenguaje. Lacan llama a este desarrollo la reducción de la materialidad y la relaciona al surgimiento histórico de la lógica, con la diferencia de que en la modernidad científica se establece una conexión entre la formalización y el infinito. Ambas operaciones, como Marx ya había mostrado, dejan su marca en el desarrollo histórico del capitalismo. ¿Qué es la metamorfosis del trabajo, la absolutización del mercado, sino una reducción de la materialidad que (como Marx expresa claramente en *El Capital*) en lugar de liberar al obrero del trabajo libera al trabajo de su contenido?

Quisiera hacer mención de otro punto que Lacan señala con la reducción de la materialidad (formalización). En el *Seminario XVI*, Lacan repite constantemente, “el discurso tiene consecuencias”, y por lo cual toma la producción discursiva como el punto desde donde se debe buscar la conexión entre la lógica y el materialismo. Quiero nuevamente afirmar que el papel de la formalización en Lacan es lógicamente equivalente al papel de la dialéctica en Marx (podemos jugar con el sentido que Lacan produce en torno a la formalización matemática y que Marx afirma haber hecho con la dialéctica hegeliana, haciéndola caminar sobre sus pies, forzando así su carácter materialista). Es dialéctica precisamente en el sentido no tanto de formalizar algo existente (el “Gran Afuera” que existe independientemente de la vida y el pensamiento, como diría Quentin Meillassoux), como de formalizar algo que es *inexistente independientemente en la vida y el pen-*

---

sional en la que la represión es la pedante lógica de la acumulación capitalista en el inconsciente.

*samiento* (una irreductible inexistencia, el “no hay” relación sexual) y por tanto, el “no hay” relación social.

Resumiendo, lo que se formaliza, tanto en Marx como en Lacan, es la inexistencia de consecuencias, una *inexistencia efectiva*. Precisamente en este sentido lógico matemático, como ciencia de lo real, es materialista, porque se piensa la convergencia de lo simbólico hacia lo imposible: pensando en positivo, es decir, efectos materiales de una inexistencia independiente e irreductible: la lucha de clases (Historia) no existe, pero tiene consecuencias sociales, el Otro (lenguaje) no existe pero tiene consecuencias corporales.

Lacan comienza su lectura materialista de la producción discursiva señalando la equivalencia entre la estructura y lo real: “la estructura debe ser tomada en el sentido de que es algo extremadamente real, lo real mismo”, o más aún, “la estructura es, por lo tanto, lo real. Esto se encuentra generalmente determinado por su convergencia hacia lo imposible. Precisamente en esto, la estructura es real” (Lacan, 1968, p. 30). En Saussure esta comprensión de la estructura no tiene cabida. Allí la estructura es simplemente equivalente al orden simbólico (el sistema de diferencias, el sistema de equivalencia).

La superposición de la estructura y lo real se expresarán de otra manera en la siguiente afirmación: “digamos que, en general, no vale la pena hablar nada más que de lo real que en el discurso tiene consecuencias” (Lacan, 1968, p. 31). En este giro del supuesto real como exterioridad absoluta hacia lo real discursivo se sostiene el concepto lacaniano de lo real. En esta formalización, el problema central concierne a la operación discursiva que conlleva la lógica y lo real:

¿Por qué opera esta reducción de la materialidad? Para evaluar un funcionamiento en el que las consecuencias pueden ser captadas. Cuando estas consecuencias son captadas se articulan en algo que se puede considerar como metalenguaje —sólo que este “meta” simplemente causa confusión. Por esta razón, afirmaré que si en el discurso podemos distinguir algo que pueda ser llamado por su nombre propio, lógico, esta distinción está siempre condicionada por una reducción de la materialidad y por nada más (Lacan, 1968, p. 34).

Naturalmente, Lacan habla aquí de su propio uso de la formalización el cual consiste en captar las consecuencias, esto es, el núcleo real de la producción discursiva. Este núcleo, para Lacan, está relacionado con el problema del goce, condición por la cual, durante todo el trazado del *Seminario XVI* elaborará una teoría formalizada de los lazos sociales. Pero su (mal) uso de la formalización no es lo único que se aborda aquí. Lacan apunta también a la transformación del trabajo bajo el capitalismo. Las consecuencias discursivas en cuestión necesitan ser relacionadas a la

constitución de la subjetividad: “La lógica matemática es sumamente esencial para su existencia en lo real, ya sea que se sepa o no” (Lacan, 1968, p. 35). Existe aquí una íntima relación entre la reducción de la materialidad, el lugar del sujeto en el discurso y la producción del excedente.

La homología de la plusvalía y el plus de goce tiene entonces un pasaje lógico sobre la constitución de la subjetividad. El lugar del proletariado y el lugar del sujeto del inconsciente se encuentran en el mismo sitio. Además, el desarrollo de la enseñanza se tornará precisamente en esa dirección. Dos citas son necesarias para ilustrar este punto: “Digamos que el inconsciente es el obrero ideal, el cual Marx convirtió en la flor de la economía capitalista con el deseo de verlo tomar el relevo del discurso del amo” (Lacan, 1974, p. 518), y “Sólo hay un síntoma social: cada individuo es realmente un proletario, que no tiene un discurso para formar un lazo social, o dicho de otra manera, un semblante. Es aquí donde Marx quedó atascado de una forma increíble” (Lacan, 2011, p. 18).<sup>26</sup>

¿Es el proletario el sujeto del inconsciente? Tal declaración tiene por supuesto implicaciones que están codificadas en las sentencias lacanianas, “el inconsciente es lo político” y “el inconsciente es historia”, lo que significa que en el psicoanálisis se puede discernir un cierto desplazamiento, pero también una radicalización del análisis del capitalismo de Marx. Esta radicalización no necesariamente pretende ofrecer una solución, pero cuando menos, expone una problemática: el modo capitalista de goce que nos hace reproducir el capitalismo en el inconsciente. Es por esta razón que el psicoanálisis, en la medida en que consiste en modificar la relación subjetiva con el goce, debe considerarse en una suerte de continuidad lógica con el proyecto marxiano de crítica de la economía política. Desafortunadamente esto es algo que los propios psicoanalistas, hoy más que nunca, tienden a olvidar, y en cambio celebran que el Estado capitalista ocasionalmente acepta que están “sirviendo al bien público”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> En el seminario XX Lacan propuso lo que llamó “su” hipótesis, de la siguiente forma: el individuo que se ve afectado por el inconsciente es el mismo que el sujeto del significante. Podemos decir que la hipótesis lacaniana del sujeto, también le fue copiada a Marx. La hipótesis del sujeto de Marx es, a saber: el individuo que es explotado por el capitalismo es lo mismo que la fuerza de trabajo (o el sujeto de valor). Esto, por supuesto, no significa que el sujeto se reduzca nuevamente al individuo. Por el contrario, la hipótesis del sujeto de Lacan es una traducción específica del *Wo Es war soll Ich werden* freudiano, y no es coincidencia que la principal lucha teórica de la enseñanza de Lacan evolucione en torno a la comprensión de la sentencia de Freud. De su comprensión depende todo el rango político del psicoanálisis.

<sup>27</sup> Otro momento político del regreso de Lacan a Freud se localiza en su doctrina del tema. Mientras que actualmente varios analistas permanecen atrapados en lo que se podría llamar el misticismo de la experiencia clínica y de la interpretación poética, Lacan insistió en el carácter de transmisión del psicoanálisis. Tan pronto como el psicoanálisis se reduce por completo al hermetismo clínico, los psicoanalistas corren el riesgo de convertirse en expertos, es decir, comienzan a creer en su propio estatus de “sujeto supuesto saber”, los psicoanalistas como expertos, unidos en la supuesta impenetrabilidad de la

## Referencias

- Freud, S. (1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud 1953-1974* (Vol. 4). London: The Hogarth Press. [Freud, S. (1901) La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. IV). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.]
- Freud, S. (1905). El chiste y su relación con lo inconsciente. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. VIII). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité*. Paris: Éditions du Seuil. [Hénaff, M. (2017). *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*. Santiago de Chile: LOM.]
- Lacan, J. (1966). Respuesta a estudiantes de filosofía. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 221-229). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- Lacan, J. (1968). *Le Séminaire Livre XVI D'un Autre à l'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2006. [Lacan, J. (1968). *El Seminario Libro XVI De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.]
- Lacan, J. (1970). Radiophonie. En J. Lacan, *Autres Écrits* (págs. 403-448). Paris: Éditions du Seuil, 2014. [Lacan, J. (1970). Radiofonía. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 425-472). Buenos Aires: Paidós, 2014.]
- Lacan, J. (1972). *El Seminario Libro XX Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire Livre XXI Les non-dupes errent*. Paris: Inédit.
- Lacan, J. (1974). Télévision. En J. Lacan, *Autres Écrits* (págs. 509-546). Paris: Éditions du Seuil, 2014. [Lacan, J. (1974). Televisión. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 535-572). Buenos Aires: Paidós, 2014.]
- Lacan, J. (1975). Peut-être à Vincennes.... En J. Lacan, *Autres Écrits* (págs. 313-316). Paris: Éditions du Seuil, 2014. [Lacan, J. (1975) Quizás en Vincennes.... En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 333-336). Buenos Aires: Paidós, 2014.]
- Lacan, J. (2011). La troisième. *La Cause Freudienne*, 79.
- Marx, K. (1867). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Vol. I). México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Milner, J-C. (1995). *L'ouvre claire*. Paris: Éditions du Seuil. [Milner, J-C. (2006). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.]

---

experiencia clínica, corren el riesgo de convertir el psicoanálisis en una disciplina reaccionaria, o simplemente en una iglesia de expertos, que solo será capaz de asumir posiciones clínicas frente a las luchas políticas contemporáneas.

- Milner, J-C. (2011). *Clartés de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*. Paris: Verdier. [Milner, J-C. (2012). *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.]
- Saussure, F. (1959). *Course in General Linguistics*. New York: The Philosophical Library. [Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.]
- Tomšič, S. (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

---

Fecha de recepción: 28 de abril de 2017

Fecha de aceptación: 2 de enero de 2018