

ECUADOR Debate₁₀₄

Quito/Ecuador/Agosto 2018

Crisis societal: miradas psicoanalíticas

Paquetazo para “toda una vida”. Ley Orgánica para el Fomento Productivo

Conflictividad socio política:
Marzo-Junio 2018

La servidumbre voluntaria del sujeto posmoderno

Teoría lacaniana: ideología, goce y el espíritu del capitalismo

Los psicoanalistas lacanianos y la izquierda populista

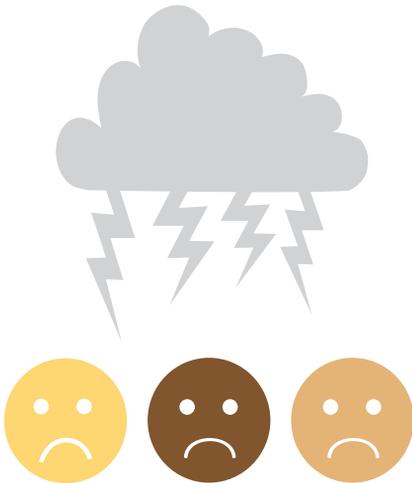
Populismo y retorno neoliberal. Algunas reflexiones tardías sobre el kirchnerismo y tempranas sobre el macrismo

El Convivialismo como filosofía política

Neo-extractivismo y el nuevo desarrollismo en América Latina: ignorando la transformación rural

Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación?

La ideología autoritaria del sindicalismo boliviano. Las opiniones de los intelectuales en la segunda mitad del siglo XX acerca de la función histórica del proletariado



ECUADOR DEBATE 104

Quito-Ecuador • Agosto 2018

ISSN 2528-7761 / ISBN 978-9942-963-43-7

PRESENTACIÓN	3/6
COYUNTURA	
• Paquetazo para “toda una vida”. Ley Orgánica para el Fomento Productivo <i>Wilma Salgado</i>	7/23
• Conflictividad socio política: marzo-junio 2018	25/30
TEMA CENTRAL	
• La servidumbre voluntaria del sujeto posmoderno <i>Marie-Astrid Dupret</i>	31/40
• Teoría lacaniana: ideología, goce y el espíritu del capitalismo <i>Yannis Stavrakakis</i>	41/55
• Los psicoanalistas lacanianos y la izquierda populista <i>Antonio Aguirre Fuentes</i>	57/65
• Populismo y retorno neoliberal. Algunas reflexiones tardías sobre el kirchnerismo y tempranas sobre el macrismo <i>Paula Biglieri y Gloria Perelló</i>	67/81
• El Convivialismo como filosofía política <i>Alain Caillé</i>	83/94
DEBATE AGRARIO-RURAL	
• Neo-extractivismo y el nuevo desarrollismo en América Latina: ignorando la transformación rural <i>Liisa North y Ricardo Grinspun</i>	95/122
ANÁLISIS	
• Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación? <i>Antoinette Rouvroy y Thomas Berns</i>	123/147
• La ideología autoritaria del sindicalismo boliviano. Las opiniones de los intelectuales en la segunda mitad del siglo XX acerca de la función histórica del proletariado <i>Felipe Mansilla</i>	149/164

RESEÑAS

- La selva de los elefantes blancos. Megaproyectos y extractivismos en la Amazonia Ecuatoriana 165/167
- Becoming black political subjects. Movements and Ethno-racial rights in Colombia and Brazil 169/171

Teoría lacaniana: ideología, goce y el espíritu del capitalismo*

Yannis Stavrakakis**

Esta visión de Lacan y sus proyecciones hacia la teoría social, parte de los propios textos de Lacan y sus intérpretes, entre otros, Althusser, Badiou, Žižek, Laclau y Mouffe. La teoría psicoanalítica de Lacan problematizó el sujeto en su constitución individual y social. Un aspecto central es la distinción entre identidad e identificación junto a la construcción del goce. De allí que estemos transitando de la sociedad de la prohibición a la sociedad del goce ordenado. Así emerge el disfrute/goce de Lacan como una categoría política central.

Todo intento de utilizar categorías y lógicas psicoanalíticas, en la teorización social y política y el análisis, inevitablemente levanta el espectro del reduccionismo psicológico. Sin embargo, ya desde los primeros días del movimiento psicoanalítico, cada nuevo reconocimiento de los límites de la corriente socio-política convencional –especialmente de las tendencias racionalistas y deterministas implícitas en ellas– desplazaba la atención a las ideas que el psicoanálisis podría ofrecer. Esto hizo que la Escuela de Frankfurt recurriera al psicoanálisis para dar cuenta de la atracción inesperada por la ideología nazi y el “fracaso” del Proyecto del Iluminismo. Lo mismo sucedió en la década de 1960 con Louis Althusser, quien recurrió al psicoanálisis para comprender el papel de la ideología en la producción de sujetos sociales dóciles y el limitado alcance de la resistencia. La izquierda lacaniana –un grupo en expansión de teóricos críticos y filósofos que aprecian el trabajo del psicoanalista francés Jacques Lacan, que están determinados a explorar sus numerosas implicaciones sociopolíticas– es hoy en día la que está moldeando esta orientación con un dinamismo similar al de la izquierda freudiana,¹ pero con preocupaciones y prioridades muy diferentes.

A la vanguardia de esta nueva tendencia en la teoría social y política, Slavoj Žižek ha presentado lo que a menudo describe como *una combinación explosiva del psicoanálisis lacaniano y la tradición marxista*, para cuestionar las propias presuposiciones del circuito del capital. Por su parte, Alain Badiou se ha vuelto a apropiarse de Lacan en su radical ética *del evento*. Señalando que “la teoría lacaniana contribuye con herramientas decisivas para la formulación de una teoría de la hege-

* Traducción de la versión impresa en inglés por María Fernanda Auz, enviada por el autor para *Ecuador Debate*.

** Profesor principal de Ciencia Política. Universidad Aristotle, Tesalónica, Grecia.

1. Un “movimiento” anterior que incluía a Marcuse, Reich y Roheim. Ver Robinson 1969.

monía". Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, han incluido el psicoanálisis lacaniano, en la lista de las actuales teorías contemporáneas, necesarias para "comprender la ampliación de las luchas sociales características de la presente etapa de la política democrática, y para formular una nueva visión para la izquierda en términos de democracia plural" (Laclau y Mouffe 2001: xi). Obviamente, la teoría lacaniana no es usada de la misma manera por todos estos teóricos y filósofos; ni la política y la izquierda son entendidas por todos ellos de una manera idéntica. Sin embargo, la mera posibilidad de formular estas diferentes posiciones, claramente presupone la lenta aparición de un nuevo horizonte teórico-político: este amplio horizonte es lo que he llamado la "Izquierda Lacaniana".²

Esta categoría se propone no como una categorización exclusiva o restrictiva, sino como un significante capaz de llamar nuestra atención sobre la aparición de un campo teórico y político, distinto de intervenciones que exploran seriamente la relevancia del trabajo de Lacan, para la crítica de los sedimentados procesos sociales y órdenes hegemónicos contemporáneos. En el epicentro de este campo emergente uno podría localizar el apoyo entusiasta, aunque cada vez más idiosincrásico, por parte de Žižek hacia Lacan; junto a él, uno encuentra las ideas inspiradas en Lacan de Laclau y Mouffe; en la periferia –negociando un delicado acto de equilibrio entre el exterior y el interior del campo, a menudo funcionando como sus "otros": o adversarios íntimos– uno tendría que ubicar el compromiso crítico de pensadores como Cornelius Castoriadis y Judith Butler. Basándome en el trabajo de tales teóricos, especialmente Žižek y Laclau, intentaré, en este breve texto, familiarizar al lector con las lógicas lacanianas e innovaciones conceptuales más básicas de su pensamiento, y bosquejar brevemente algunas de sus implicaciones para la teoría social y política y el análisis de la cultura, así como para reflexionar sobre las dimensiones culturales, políticas y éticas de la crisis económica actual.

Lacan emerge, por primera vez, como un teórico post-freudiano distinto, en los años 30 y 40 del siglo XX, con su trabajo sobre la imagen y el "escenario de espejo", como aspectos fundamentales del autorreconocimiento y la alienación: identificarse con una imagen externa introduce la perspectiva de una identidad estable para el recién nacido, pero la externalidad irreductible de esta imagen, implica el costo de una alienación inevitable. Registrando los giros lingüísticos y culturales en las ciencias sociales, la teoría lacaniana se convertirá, en los años 50 y 60, en una parte integral de la revolución estructuralista, formulando una nueva comprensión anti-humanista de la subjetividad, centrándose ahora en el lenguaje y la cultura como los terrenos en los que, simultáneamente, la identidad es construida y negada, formulada y alienada. Sin embargo, la audacia teórica de Lacan le permitirá cuestionar sucesivamente, a lo largo de su enseñanza, pero especialmente en su parte final, el papel integral de ambas representaciones: la *imaginaria* y la *simbólica*; de ahí

2. Para un relato detallado de la izquierda lacaniana y una presentación crítica de las figuras más destacadas asociadas con esta orientación, ver Stavrakakis 2007.

su insistencia en la importancia de lo que él llama *lo Real*, de una plenitud radicalmente alienante e inaccesible más allá de la representación, en la contabilidad por la compleja dialéctica entre lo simbólico y lo afectivo, el lenguaje y el disfrute, que sostiene y/o disloca identificaciones sociales y políticas, dinámicas culturales, y ordenes éticos y económicos. Son precisamente estos aspectos de la obra de Lacan los que hoy son resaltados y desarrollados por la izquierda lacaniana, no menos importantes porque permiten una confluencia cuidadosamente esclarecida entre el psicoanálisis y la teoría sociopolítica sin reduccionismos.

Del individuo al sujeto, del sujeto al otro, de la completitud a la carencia

Los viajes muy diferentes pero igualmente fascinantes de la izquierda freudiana y lacaniana no tienen sentido y nunca habría sucedido si el individuo y lo social fueran autónomos, reinos autosuficientes. De manera que el hecho de que realmente hayan tenido lugar parece corroborar la observación de un gran sociólogo, Norbert Elias, sobre que las categorías como "individuo" y "sociedad", no se refieren *a priori* a diferentes objetos "que existen separadamente", más bien a que estos son "diferentes pero inseparables" lados de un mismo objeto, "de los mismos seres humanos" (Elias 1983 [1968]: 228-9); su "autonomización" solo puede ser el resultado de un proceso contingente de construcción histórica y/o intelectual y sedimentación; y no de ningún tipo de necesidad analítica o empírica. En una línea similar, en su famoso *Discurso de Roma* (1952), refiriéndose a la relación entre el psicoanálisis y la historia, y a su uso de conceptos históricos y ejemplos en el esclarecimiento de problemas clínicos y desafíos, Lacan niega la necesidad del menor desplazamiento conceptual, de la "traducción" o adaptación: no es necesario llevar estos comentarios al dominio analítico "ya que ya están allí" (Lacan 1977 [1966]: 52). Está, por lo tanto, lejos de sorprender que a medida que ingresemos a su altamente sofisticado trabajo de los años 60 y 70, la distinción entre lo individual y lo colectivo se convierte en el objeto de una deconstrucción implacable. Desde un punto de vista lacaniano, tal distinción *no existe*; este no puede reclamar ninguna validez más allá de su elevación artificial dentro de la autocomprensión de la Ilustración en el discurso científico y político. No es una coincidencia, entonces que las principales innovaciones conceptuales de Lacan siempre se articulan en el umbral que está entre lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo objetivo. Categorías como lo real, lo simbólico y los imaginarios no son ni individuales ni colectivos. Son ambos o, más bien, están ubicados más allá de tales distinciones convencionales.

Esta es, después de todo, la paradoja revelada en la clínica psicoanalítica, la principal fuente de inspiración para la teoría psicoanalítica. La clínica no se trata de un encuentro extra-social, entre analista y analizando concebidos como entidades individuales preconstituidas, sino solipsistas o personalidades. Por el contrario, la relación analítica en sí misma es posible, a través del papel mediador de las instituciones sociales, como el discurso y el lenguaje, sin el cual no hay vínculo social

que pueda ser establecido. El universo simbólico de la civilización y la cultura que proporciona el terreno dentro de la relación analítica -la llamada “cura de hablar”- adquiere su significado (intersubjetivo), del cual saca su material. No es de extrañar, entonces, que un síntoma “individual” –si la formulación de tal abstracción está momentáneamente permitida– nunca es ajeno a lo que Freud llama *malestares en la civilización*. De hecho, lo que inicialmente aparece como puramente individual siempre está implicado dentro de una dinámica social, y viceversa: toda regulación social y comando político requiere su inscripción subjetiva, su encarnación. Sin ellos, lo individual permanece sin poder, impotente. Por ejemplo, ¿no es cierto que, en la modernidad, la individuación y el individualismo han progresado de la mano de las técnicas disciplinarias y biopolíticas sancionadas por el estado y la masificación de la cultura? ¿No es el caso que, ya desde los comienzos históricos del capitalismo, la idea del interés individual como el eje central de la conducta humana se postuló como un deber social?³ ¿Y no es hoy el impulso al consumo individual el que funciona como una fuerza social *por excelencia*, que sostiene todo el edificio económico, social y político de las sociedades capitalistas tardías?⁴

Esta constitutiva y continua dialéctica entre lo individual y lo colectivo/social no es, por supuesto, completamente nueva. Si uno vuelve con Hegel y Kojève, por ejemplo, se encontrará la clásica intuición hegeliana de que el deseo humano nunca es puramente individual. Según Kojève, “el deseo humano debe dirigirse hacia otro deseo”:

El deseo [A] ntropogenético es diferente del deseo animal [...] en el sentido de que este está dirigido, no hacia un objeto real, “positivo” dado, sino hacia otro Deseo [...] es humano desear lo que otros desean, porque lo desean. Por lo tanto, un objeto perfectamente inútil desde el punto de vista biológico (como una medalla o la bandera del enemigo) se puede desear porque es el objetivo de otros deseos. Tal Deseo solo puede ser un Deseo humano, y la realidad humana, distinguida de la realidad animal, se crea solo mediante la acción que satisface dichos Deseos; la historia humana es la historia de los Deseos deseados (Kojève 1980 [1947]: 5, 6).

Podemos ver ahora cómo los actos privados de consumo están inextricablemente vinculados a un condicionamiento intersubjetivo que sostiene tipos particulares de ordenamiento económico, social y político. Es aquí que se revela el potencial sociopolítico completo del famoso aforismo de Lacan, anticipando el énfasis sobre el *homo symbolicus* y la plasticidad del deseo en los análisis sociológicos del capitalismo tardío de la sociedad de consumo: “el deseo del hombre es el deseo del otro” (Lacan 1977: 78).

En pocas palabras, incluso cuando el psicoanálisis insiste en que se debe tomar el rol del sujeto seriamente en cuenta en el análisis social y político –o, mejor dicho, precisamente ahí– estas llamadas no implican un retorno a un nivel individual

3. Véase, para una articulación paradigmática de este argumento, Hirschman 1977.

4. Volveremos a esta pregunta en la sección final de este texto.

marcado por algunas características esencialistas intrínsecas de la humanidad. Las marcas de subjetividad, por encima de todo lo demás, el sitio donde todas esas características se evaporan, donde fallan y vacilan marca una brecha ontológica, siempre implicada en una dialéctica de civilización, dinámica social y política. Ir más allá del individualismo banal, que hoy es más probable que se encuentre en las corrientes principales de las ciencias sociales como el paradigma de elección racional, en lugar de en la teoría social y política inspirada en el psicoanálisis -Lacan subraya la importancia del sujeto como *carente*. Ahora, podemos ubicar los orígenes de esta comprensión en la noción freudiana de *Spaltung* (división). Esta noción es importante porque configura la concepción de Lacan del sujeto, en el que esta división aparece como una condición ontológica de la subjetividad como tal. Conforme para Lacan, ignorar las implicaciones de esta división constitutiva equivaldría a una traición al psicoanálisis: “[S]i ignoramos la excentricidad radical del yo hacia sí mismo con el que el hombre se enfrenta, en otras palabras, la verdad descubierta por Freud, falsificaremos tanto el orden como el método de mediación psicoanalítica” (Lacan 1977: 171). El sujeto del psicoanálisis es así el sujeto excéntrico, un sujeto estructurado alrededor de una división radical, una carencia radical. Es esta específica comprensión de la subjetividad la que crea las condiciones necesarias para una confluencia productiva de la teoría psicoanalítica y la investigación sociopolítica.

De hecho, hay varios beneficios que se acumulan en tal conceptualización. Si las versiones objetivistas de la ciencia (social), excluyen al sujeto, el psicoanálisis está decidido a seguir un camino diferente. Sin embargo, tal camino no legitima las explicaciones simplistas o reduccionistas de la subjetividad porque evita atribuir a la subjetividad una esencia definida positivamente (como una privilegiada noción de verdaderos intereses/necesidades, un cierto tipo de racionalidad inherente o una base humanista). Lo más crucial, al ir más allá del individualismo, al conceptualizar la subjetividad en términos de la carencia, también podemos lograr una comprensión completa de la dependencia socio-simbólica del sujeto: debido a la centralidad de la carencia en la concepción lacaniana del sujeto, la subjetividad se vuelve el espacio donde tiene lugar toda una “política” de *identificación*. En pocas palabras, la idea de la división el sujeto no puede separarse del reconocimiento de que el sujeto siempre intenta cubrir sobre su carencia constitutiva, para lograr una cierta integración, una apariencia de totalidad, a través de actos de identificación continua. La carencia estimula el *deseo* y, por lo tanto, requiere la constitución de cada identidad a través de procesos de identificación con objetos de identificación socialmente disponibles como ideologías políticas, patrones de consumo y roles sociales. Y esto es lo que crea una verdadera relación *simbiótica* entre la subjetividad y el mundo social.

Tal cuestionamiento radical del individualismo también es consistente con los progresos en lo social y la teoría política. Ya hemos aludido al trabajo de Norbert Elias, pero este es también el caso en el estudio de la ideología, el discurso y el imaginario social. De hecho, el marxismo ya había enfatizado los límites del sujeto

tradicional “atomizado, contenido que ignora aquel de formación socioeconómica y, para algunos, su determinación por fuerzas externas” (Williams 2002: 24).

El marxismo, sin embargo, a menudo se ha basado en modelos reduccionistas de identidad incapaces de captar una dialéctica más compleja de la institución social y la reproducción. Althusser, Foucault y Castoriadis intentan ofrecer críticas más sofisticadas del individualismo. Althusser representa el sujeto humano como un efecto ideológico en lugar de un agente autoconstituyente (Althusser 1984; Howarth 2000: 94), mientras que en el análisis del discurso foucaultiano, el individuo tampoco se ve como la fuente, el productor de discurso, sino como una “función y efecto del discurso” (Howarth 2000: 53). Como Cornelius Castoriadis lo ha formulado, lo social-histórico es lo que “da forma” a los individuos (Castoriadis 1991: 84). Una variedad de tradiciones (antihumanistas) en la teoría social y psicoanalítica parecen converger sobre eso: el individuo no puede constituirse fuera de la “sociedad”; él o ella debería, más bien, ser vistos como un producto, un efecto ideológico del condicionamiento social de la existencia humana. Y este condicionamiento social es revelado no como algo que simplemente erosiona la individualidad y libertad individual, sino como lo que históricamente lo ha construido, no como un obstáculo para el individuo deseo, sino como su condición de posibilidad (intersubjetiva).

Sin embargo, para Lacan, este no es el final de la historia. Obviamente, esta construcción nunca es completa; este condicionamiento social nunca es total, y las estructuras sociales y políticas son finalmente incapaces de determinar completamente la identidad y corregir el deseo. Aquí es donde, desde un punto de vista psicoanalítico, surge un momento de libertad subjetiva, precisamente porque, como Lacan ha destacado repetidamente, no es solo el sujeto el que está incompleto: el marco socio-simbólico de la realidad también es incompleto, marcado de alguna manera simétrica por una “carencia en el otro”. Como resultado, la relación entre la subjetividad, la sociedad y la política puede teorizarse solo como una función de identificación política dentro de un horizonte de imposibilidad ontológica, dando lugar a una imagen caracterizada por un juego complejo de (finalmente fallidas), identificaciones des-identificaciones, e identificaciones renovadas.

Domesticaciones ideológicas de la carencia: entre el lenguaje y el goce

Como hemos visto, la incapacidad de identificación actúa para producir una identidad completa al subsumir la división subjetiva que (re) produce la excentricidad radical del sujeto y, junto con él, una dialéctica completa (negativa) de la fijación parcial. Al mismo tiempo, esta alienación radical constituye la condición de posibilidad de nuestra (parcial) libertad. La subjetividad, entonces, en el trabajo de Lacan, está vinculada no solo a la carencia, sino también a nuestros intentos de eliminar, domesticar o, en todo caso, negociar una relación con esta carencia que, para bien o para mal, no deja de reimponerse. Una pregunta que surge aquí se refiere a la comprensión precisa del nivel en el que la identificación y la identidad (y su

fracaso), importan, bajo qué condiciones y en qué contextos. Por ejemplo, ¿puede el análisis sociopolítico mantenerse en el nivel de significado o significación? Si no, ¿cómo debería uno teorizar lo “material” irreductible a la significación? Aquí, uno necesita enfatizar la productividad de la distinción lacaniana entre el “sujeto del significante” y el “sujeto de disfrute (*jouissance*)”, marcando esto la trayectoria de Lacan del estructuralismo al post-estructuralismo y más allá: más allá de la representación imaginaria y simbólica.

Vamos a discutir estos temas en referencia a un debate crucial en la teoría social y política, el que rodea la categoría de “ideología”. Desde un punto de vista lacaniano, la “ideología” podría connotar todos nuestros intentos de manejar la falta subjetiva y la “falta en el otro”, a través de articulaciones discursivas de la realidad que prometen restaurar la integridad, garantizar la integración y la armonía. La crítica de tales fantasías ideológicas sería reorganizada como un esfuerzo para deconstruir el discurso ideológico, cruzando su imposible promesa de totalidad y completitud utópicas, y registrar éticamente la carencia ontológica. La teoría lacaniana tiene mucho que ofrecer en todos estos frentes.

En primer lugar, puede ayudarnos a desarrollar las herramientas necesarias para analizar esta realidad como construcción simbólica. La semiología lacaniana, por ejemplo, y especialmente conceptos tales como *le point de capiton*,⁵ han influido enormemente en la forma en que, el análisis del discurso, deconstruye la significación ideológica proporcionando el ímpetu detrás de la conceptualización del *punto nodal*, como punto de referencia necesario en cada articulación de significado (Laclau y Mouffe 1985: 112): “A primera vista, esto podría mostrar que en un análisis sobre la ideología solo es pertinente la forma en que esta funciona como un discurso, la forma en que la serie de significantes flotantes se totaliza, transformada en un campo unificado a través de la intervención de ciertos *puntos nodales*.” (Žižek 1989: 124). De hecho, este enfoque ha sido empleado extensivamente en el análisis de una variedad de ideologías contemporáneas. Por lo tanto, para referirse a un ejemplo empírico concreto, se puede ver que La Ideología Verde comprende una articulación de posiciones diferenciales, de distintos momentos ideológicos, sin un significado verde *a priori* (democracia directa, descentralización, no-violencia, principios post-patriarcales, etcétera). Qué es lo que retroactivamente transforma este conjunto de principios ampliamente preexistentes en una cadena ideológica coherente, qué detiene su deslizamiento ideológico, qué limita la resignificación y (parcialmente), corrige su significado, es la intervención del punto nodal “Verde”, de “Naturaleza” como principio discursivo de organización. Después de esta intervención -y el proceso ideológico de volver a nombrarlo lo inicia- la democracia directa se convierte en “democracia verde”, la subordinación de las mujeres es vinculada a la explotación y la destrucción de la naturaleza, y así sucesivamente.⁶

5. El *punto de capiton* o *almohadillado* es un concepto que se origina en la teorización lacaniana de la psicosis; ver Lacan 1993 [1955-6]: 267-8.

6. Este análisis de la ideología verde se desarrolla en detalle en Stavrakakis 1997a.

Como Slavoj Žižek ha señalado convincentemente, este es un primer paso crucial en el análisis de las construcciones ideológicas. Sin embargo, el atractivo del discurso ideológico y la profundidad de la identificación ideológica, no pueden ser explicados únicamente por motivos ideológicos o semióticos (Žižek 1989: 125).

La inversión ideológica y la hegemonía, parecen presuponer una relación particular con ideas que no pueden ser adecuadamente explicadas, en referencia a estas mismas ideas y a su manipulación retórica. Debido a la determinación freudiana y a la lacaniana, de conceptualmente ir más allá de la representación, la teoría psicoanalítica está eminentemente calificada para iluminar este aspecto no ideológico de la identificación ideológica. Un aparato conceptual basado en teorizaciones de la libido, los afectos, las fantasías y el goce (*jouissance*) pueden proporcionar ideas valiosas para analizar esta dimensión. En las palabras de Slavoj Žižek:

El último apoyo del efecto ideológico (de la forma en que una red ideológica de significantes “nos sostiene”) es el núcleo de disfrute no sensorial y pre-ideológico. En la ideología “no todo es ideología (o sea, significado ideológico)”, pero es este mismo excedente el que es el último apoyo de ideología. Es por eso que podríamos decir que también hay dos procedimientos complementarios de la “crítica de la ideología”: uno es discursivo, la “lectura sintomática” del texto ideológico que provoca la “deconstrucción” de la experiencia espontánea de su significado, es decir, demostrar cómo un campo ideológico dado es el resultado de un montaje de “significantes flotantes” heterogéneos, su totalización a través de la intervención de ciertos “puntos nodales”; el otro tiene como objetivo extraer el núcleo del disfrute, articular la forma en la que –más allá del campo de significado, pero al mismo tiempo interno a ella– una ideología sugiere, manipula y produce un disfrute pre-ideológico estructurado en la fantasía. (Žižek 1989: 124-5).

La hegemonía y el apego ideológico no se pueden explicar completamente en un nivel formal, el nivel de articulación y significación discursiva. La *fuerza* de un discurso, su atractivo hegemónico, no puede ser reducida a su *forma*. La forma y la fuerza deben ser conceptualmente distinguidas, y esto es algo que Ernesto Laclau registra en su trabajo reciente:

Lo que la retórica puede explicar es la forma que toma una inversión sobredeterminadora, pero no la fuerza que explica la inversión como tal y su perdurabilidad. Aquí algo más tiene para ser presentado en la imagen. Cualquier sobredeterminación requiere no solo condensaciones metafóricas sino también inversiones categóricas. Es decir, algo que pertenece al orden del *afecto* tiene un papel principal en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: el enlace social es un enlace libidinal. Y afectar [...] no es algo *agregado* a la significación, sino algo consustancial a esto. Entonces, si veo la retórica como ontológicamente primaria al explicar operaciones inherentes y las formas tomadas por la construcción hegemónica de la sociedad, veo el psicoanálisis como el único camino válido para explicar los impulsos detrás de tal construcción -lo veo, de hecho, como el único enfoque fructífero para la comprensión de la realidad humana (Laclau 2004: 326).

El goce: una categoría política

Es necesario, en este punto, decir algunas palabras sobre el concepto de disfrute (goce) que Lacan utiliza, lo que difiere marcadamente de las nociones de placer o satisfacción que se utilizan actualmente en la reflexión sociopolítica, desde lo banal (Breslin, 2002), hasta lo más sofisticado (Foucault, 1998). De hecho, Lacan postula el goce como algo perdido para siempre, como la parte de nosotros mismos sacrificada, castrada, al entrar al mundo del lenguaje y las normas sociales. La prohibición del goce (*jouissance*) –el punto nodal del drama edípico– es exactamente lo que permite la emergencia del deseo, un deseo estructurado en torno a la búsqueda interminable de lo perdido, el goce imposible. Cuando la subjetividad se concibe en términos de carencia, entonces, esta falta puede entenderse como una carencia de goce. El hecho de que este goce se encuentre ya perdido para siempre, no significa que no influya en el destino y la estructura de los procesos de identificación. Por el contrario, puede incluso ser posible, a partir de esta premisa ontológica, introducir una tipología compleja del modo de interacción entre el disfrute y la dialéctica de la identificación sociopolítica.

Para empezar, es la promesa imaginaria de recapturar nuestro goce perdido/imposible, lo que proporciona el soporte de fantasía para muchos de nuestros proyectos políticos, roles sociales y elecciones de los consumidores. Por ejemplo, una buena parte del discurso político se centra en la entrega de la “buena vida” o una “sociedad justa”, ambas ficciones (imaginarizaciones), de un estado futuro en el cual, las limitaciones actuales que frustran nuestro goce serán superadas. La política de la utopía proporciona un caso ejemplar de la estructura aquí descrita.⁷ En el Discurso Verde, para volver a nuestro ejemplo anterior, este papel lo desempeñan la visión utópica de una “sociedad sostenible” en la que el equilibrio armonioso entre la humanidad y la naturaleza se restaurará por completo, resolviendo simultáneamente todos los demás desequilibrios sociopolíticos.⁸

Pero esta no es la historia completa. Lo que sostiene el deseo y motiva nuestros actos de identificación, en un nivel afectivo, no es meramente reducible a alguna promesa fantasmática abstracta de plenitud. Este deseo y la motivación se sustentan también en las experiencias límite del sujeto vinculadas al *jouissance* del cuerpo. Sin tales experiencias, nuestra fe en proyectos políticos con reflejos fantasmagóricos –proyectos que, después de todo, nunca logran entregar la plenitud que prometen– que gradualmente desaparecen. Prácticas festivas asociadas con la derrota de un enemigo nacional, incluso el éxito de un equipo nacional de fútbol, son ejemplos de tales experiencias del goce que mantienen identificaciones nacionales(istas).

Sin embargo, todas estas experiencias siguen siendo parciales, en la medida en la que el goce experimentado nunca es igual al goce prometido y anticipado: “Eso

7. Para un análisis del discurso utópico en esta línea, ver Stavrakakis 1999, especialmente cap. 4.

8. Este argumento se desarrolla con más detalle en Stavrakakis 1997b.

no es" es el mismo clamor por el cual el *jouissance* obtenido se distingue del *jouissance* esperado" (Lacan 1998 [1972-3]: 111). Su carácter momentáneo, incapaz de satisfacer plenamente el deseo, como resultado de aquello se alimenta la insatisfacción. Esto reestablece la alienación y la carencia en la economía subjetiva, la falta de otro *jouissance* (goce/disfrute), reproduce así la promesa fantasmática de –y el deseo de– su recaptura. Sin embargo, este déficit persistente tiene que ser persuasivamente explicado si una ideología debe retener su atractivo hegemónico. Por lo tanto, muy a menudo, las ideologías atribuyen este fracaso al encontrar la armonía prometida y el disfrute de la acción, en un enemigo localizado (los judíos, que siempre traman gobernar el mundo; los inmigrantes, que roban nuestros trabajos; el enemigo nacional, etcétera).

De hecho, a menudo la causa de la falta de disfrute se atribuye a alguien que "lo ha robado". Las historias románticas nacionales(istas), por ejemplo, se basan frecuentemente en la suposición de una era dorada (Grecia antigua y/o Bizancio para el nacionalismo griego moderno, el reino judío de David y Salomón en muchas versiones del nacionalismo judío, etcétera). Durante esta imaginada edad de oro, la nación era próspera y feliz, solo para ser luego destruida por un malvado "Otro", alguien que privó a la nación de su disfrute. Por lo general, las narrativas nacionales(istas) tienen sus raíces en el deseo de cada generación de tratar de sanar esta castración (metafórica), y devolverle a la nación su goce/disfrute perdido por completo. La identidad del agente malvado que evita a la nación la recuperación de su *jouissance*, ha perdido las variaciones en función del contexto histórico. Desde esta mirada, el obstáculo para el goce pleno cambia dependiendo de la especificidad de la narrativa *fantasmática* en juego, pero la lógica formal sigue siendo la misma. El punto importante es que la *fantasía* acoge la solidaridad de la comunidad, consolida la identidad nacional y anima el deseo nacional. Lo hace mediante la estructuración del goce parcial del sujeto social a través de una serie de prácticas colectivas (celebraciones, festivales, rituales de consumo, etcétera), y al reproducirse el mismo a nivel de representación en el discurso público oficial y no oficial (tanto como una narración beatífica de la armonía futura y como un escenario traumático del "robo del disfrute") (Žižek, 1993; Stavrakakis y Chrysoloras, 2006).

Frente a tales mecanismos ideológicos y deseos utópicos, una ética política democrática puede solo apuntar a atravesar la fantasía y la necesidad de institucionalizar la carencia social. Inscribiendo una y otra vez la distancia insalvable entre nuestra realidad ideológica/utópica, y el *real* que siempre escapa, que es imposible de controlar por completo y representar, nos desafía a abrazar la parcialidad del disfrute, moviéndonos en una dirección post-fantasmática.

La crisis y su espíritu

Desde un punto de vista lacaniano, lo *simbólico* de la articulación discursiva (simultáneamente permitiendo y alienando), el *imaginario* de las fantasías (ambos armoniosos y castrantes), y el *real* del goce (fantasmático y parcial), siempre está

dialécticamente implicado en la producción y el mantenimiento de identificaciones ideológicas y órdenes sociopolíticos. Pero, ¿qué pasa con la economía? Por ejemplo, ¿qué puede ofrecer el marco lacaniano para tratar de comprender las implicaciones de la crisis global sacudiendo el sistema internacional, las estructuras estatales y las trayectorias subjetivas, al menos desde 2008? Hasta ahora, la mayoría de los análisis que circulan en la esfera pública se han mantenido en un nivel ampliamente técnico, como si la economía fuera un problema técnico designado para los economistas y tecnócratas, independientemente de cualquier contexto social, político y cultural; como si el comportamiento económico hubiese ocurrido en el vacío. Sin embargo, esta crisis no es meramente una crisis financiera; también es una crisis social, política, y ética, ante todo una crisis *espiritual*, siempre que, por supuesto, ese “espíritu” sea utilizado aquí en su sentido weberiano, donde implica una forma particular de obligación, un claro modo ético, un tipo de imperativo categórico (Weber 2006: 45, 267).

De hecho, uno no puede comprender el comportamiento económico sin mapear su encuadre espiritual, ético y cultural; sin explorar las múltiples formas en que lo simbólico intenta regular el afecto, la libido, el disfrute/goce. Esto nos lleva directamente al debate sobre el “espíritu del capitalismo” iniciado por Max Weber y revisitado por Boltanski y Chiapello (2006) y otros. También exige que entendamos la economía, en primer lugar, como “economía simbólica” (Goux, 1990), “economía afectiva” (Eliás, 1983), y “economía libidinal” (Lyotard, 1993). Y aquí la teoría lacaniana tiene mucho que ofrecer.

Desde ese punto de vista, la crisis actual debería discutirse en el contexto de una amplia transformación cultural y ética, que tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial. En pocas palabras, lo que tengo en mente es la dislocación gradual de la llamada *sociedad de la prohibición*. Lo que emerge en su lugar es *una sociedad de goce ordenado*, como lo denomina el teórico social lacaniano Todd McGowan (McGowan 2004: 2). Si bien las formas más tradicionales de organización social “requerían sujetos para renunciar a su disfrute privado en nombre del deber social, hoy el único deber al parecer, consiste en disfrutar uno mismo lo más posible” (McGowan 2004: 2). Esta es la llamada dirigida a nosotros desde todos los lados: los medios, anuncios, incluso nuestros propios amigos y familiares. Las sociedades de prohibición, incluida la sociedad capitalista temprana, se fundaron en una idealización de sacrificio, de sacrificar el disfrute por el bien del deber social. En sus fases iniciales, su confianza en la “ética del trabajo” y la postergación de la gratificación, “el capitalismo sostenía y necesitaba su propia forma de prohibición” (McGowan 2004: 31). Según esta perspectiva, la clásica actitud burguesa –y economía política burguesa– se basó inicialmente en la “postergación, el aplazamiento del *jouissances*, la paciente retención con miras al goce suplementario que está calculado. Acumular para poder acumular, producir para poder producir” (Goux 1990: 203-4). Este es el *primer espíritu del capitalismo*, asociado con un sentido del deber profesional basado en el “ascetismo racional” –una versión gradualmente secularizada del ascetismo protestante– y el tabú concomitante del goce, del consumo conspicuo

(en el sentido de Thorstein Veblen) y del lujo (Weber 2006: 149). Uno de los puntos nodales de este encuadre de sacrificio es “salvar”:

En la forma del primer espíritu del capitalismo que dominó el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, el ahorro constituía el principal medio de acceso al mundo de capital y el instrumento de avance social. Fue, en gran parte, por medio del cual se inculcaba una ética del ahorro que los valores de autocontrol, moderación, restricción, trabajo duro, regularidad, perseverancia y estabilidad fueron transmitidos, valorados por las empresas (Boltanski y Chiapello 2006: 152).

En nuestras sociedades de goce ordenado, con la creciente hegemonía de un *segundo espíritu del capitalismo*, “el disfrute privado que amenazaba la estabilidad de la sociedad de la prohibición se convierte en una fuerza estabilizadora e incluso adquiere el estado de un deber” (McGowan 2004: 3). Por lo tanto, la dominación del hedonismo consumista, de la búsqueda interminable del disfrute “individual” a cualquier costo (financiero, social, ecológico, etcétera). ¿No es la crisis de hoy una crisis de este modelo y de su “espíritu”? ¿No nos enfrenta cara a cara con limitaciones, paradojas y contradicciones profundamente inscritas en el tejido de la constitución ética y cultural de las sociedades capitalistas tardías? A pesar de que la “sociedad del goce ordenado”, se describe a sí misma ideológicamente como una sociedad *liberadora*, que eleva la búsqueda consumista para el disfrute, en el principio regulador central del vínculo social, no significa que realmente disfrutemos más porque podamos experimentar la totalidad y la completitud prometidas por el discurso publicitario. La fantasía de un disfrute perfecto y final puede estimular nuestro deseo de consumo, pero tan pronto como el producto deseado, nuestro *objeto-causa del deseo*, entra en nuestra posesión, una primera experiencia momentánea de disfrute parcial es seguida por el descontento y un segundo momento de alienación. Una vez más, parece que el *jouissance* obtenido no es rival para el *jouissance* esperado.

En las sociedades de goce ordenado, el disfrute tiene sentido predominantemente como un deber: “El deber se transforma en un deber de disfrutar, que es precisamente el mandamiento del superego” (McGowan 2004: 34). La llamada aparentemente inocente y benévola a “disfrutar” –como en “Enjoy Coca-Cola!”– encarna la dimensión violenta de un mandato irresistible. Lacan fue quizás el primero en explicar la importancia de este híbrido paradójico cuando vinculaba el comando “¡Disfruta!” con el superego: “El superyó es el imperativo del *jouissance*-¡Disfruta!” (Lacan 1998 [1972-3]: 3). Fue, de hecho, uno de los primeros en detectar en esta llamada inocente la inconfundible marca de poder y autoridad. Por lo tanto, Lacan ofrece una visión reveladora de lo que ha sido descrito como la “paradoja consumidora”: mientras que el consumismo parece ampliar nuestras oportunidades, elecciones y experiencias como individuos, también nos dirige hacia canales predefinidos de comportamiento y por lo tanto “es en última instancia tan restrictiva como permisiva” (Miles 1998: 147).

El comando disfrutar no es más que una avanzada, mucho más matizada –y mucho más difícil de resistir– forma de poder. Es más efectivo que el modelo tradicional, no porque es menos restrictivo o menos vinculante, pero porque su aspecto de exclusión violenta está enmascarado por su promesa fantasmática para mejorar el disfrute/goce, por su *fachada* productiva y habilitante: no se opone y prohíbe pero abiertamente intenta abrazar y apropiarse *del sujeto del disfrute*. Esta articulación de poder y disfrute no es solo novedosa y difícil de reconocer y tematizar; es aún más difícil deslegitimarla en la práctica, desinvertir en actos de consumo y des-identificarse de fantasías consumistas. Sin embargo, sin tal desinversión y sin el cultivo ético de administraciones alternativas (post-fantasmáticas), del *jouissance* ningún cambio real puede ser efectuado. Y este es el desafío político y subjetivo, que la crisis actual dirige hacia todos y cada uno de nosotros.

Conclusión

Si hoy es posible hablar de una izquierda lacaniana, si la teoría lacaniana constituye uno de los recursos más dinámicos en la reorientación en curso de la teoría social y política, es porque la reelaboración de Lacan del psicoanálisis freudiano ha permitido una formulación no reduccionista de la subjetividad. El sujeto, marcado por una falta constitutiva, se convierte en el *locus* de una compleja política de identificación. La carencia estimula el *deseo* y, por lo tanto, exige la constitución de toda identidad a través de procesos de identificación con objetos socialmente disponibles. La ideología constituye precisamente tal objeto de identificación; pero incorporando y al mismo tiempo, moviéndose más allá de los efectos del “giro lingüístico” en la teoría social y política, un enfoque inspirado por Lacan para abordar la ideología y el discurso que resalta los dos ejes en los que opera cada identificación: semiótica y afectiva/libidinal, articulación discursiva y administración del disfrute, la forma y la fuerza.

De hecho, el disfrute/goce, el *jouissance* de Lacan, emerge aquí como una categoría política central. Se refiere a lo que se sacrifica a través del proceso de socialización, a la parte castrada de nosotros mismos que, como carencia, no deja de condicionar nuestro deseo. Es la promesa imaginaria, de recapturar este disfrute perdido/imposible que nos proporciona el apoyo que brinda la fantasía para muchos de nuestros proyectos políticos, el caso más obvio son las construcciones utópicas. Tales promesas fantasmáticas, sin embargo, no pueden mantener su atractivo hegemónico sin experiencias parciales de disfrute y, lo más importante, sin culpabilizar a alguien por su incapacidad final para restaurar la integridad subjetiva y plenitud social, por el “robo del goce”. Es aquí que el otro lado de la búsqueda de la armonía se revela: odio, demonización, persecución.

Lejos de ser un problema tecnocrático, más allá del control social y político, la economía también está condicionada por la dinámica dialéctica entre el nivel *simbólico* del comando ético, el *imaginario* de fantasía y el *real* del disfrute/goce (parcial). En el capitalismo tardío, *las sociedades de goce ordenado*, esta dialéctica

conduce a la hegemonía de un deber de disfrutar, que oculta su aspecto violento y restrictivo detrás de su promesa fantasmática para mejorar el disfrute, detrás de una promesa liberadora que asegura nuestra “servidumbre voluntaria”. La crisis actual puede ofrecer la oportunidad de traer esto a la conciencia y explorar formas alternativas de ordenamiento ético, socio-político y económico post-fantasmáticos.

Bibliografía

- Althusser, L.
(1984) *Essays on Ideology*, London: Verso.
- Boltanski, L. and Chiapello, E.
(2006) *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Breslin, Th.
(2002) *Beyond Pain: The Role of Pleasure and Culture in the Making of Foreign Affairs*, Westport, CT: Praeger Publishers.
- Castoriadis, C.
(1991) *Philosophy, Politics, Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Elias, N.
(1983 [1968]) ‘Appendix I: Introduction to the 1968 Edition’, in *The Civilizing Process*, vol. 1: *The History of Manners*, Oxford: Blackwell.
- Foucault, M.
(1998) *The History of Sexuality*, vol.1: *The Will to Knowledge*, London: Penguin.
- Goux, J.-J.
(1990) *Symbolic Economies*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hirschman, A.
(1977) *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Howarth, D.
(2000) *Discourse*, Buckingham: Open University Press.
- Kojève, A.
(1980 [1947]) *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, J.
(1977 [1966]) *Écrits: A Selection*, London: Tavistock/Routledge.
- Lacan, J.
(1993 [1955–6]) *The Seminar of Jacques Lacan*, Book III: *The Psychoses*, 1955–56, London: Routledge.
- (1998 [1972–3]) *The Seminar of Jacques Lacan*. Book XX: *Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, 1972–3, New York: Norton.
- Laclau, E.
(2004) ‘Glimpsing the Future: A Reply’, in S. Critchley and O. Marchart (eds.) *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge.
- Laclau, E. and Ch. Mouffe
(2001 [1985]) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Lyotard, J.F.
(1993 [1974]) *Libidinal Economy*, London: Athlone Press.
- McGowan, T.
(2004) *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, Albany: SUNY.
- Miles, S.
(1998) *Consumerism—As a Way of Life*, London: Sage.
- Robinson, P. (1969). *The Freudian Left*, New York: Harper & Row.
- Stavrakakis, Y.
(1997a) ‘Green Ideology: A Discursive Reading’, *Journal of Political Ideologies*, 2(3), 259–79.
- (1997b) ‘Green Fantasy and the Real of Nature: Elements of a Lacanian Critique of Green Ideological Discourse’, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 2(1), 123–32.
- (1999) *Lacan and the Political*, London and New York: Routledge.
- (2007) *The Lacanian Left*, Albany, NY: SUNY Press.

- Stavrakakis, Y. with N. Chrysoloras
 (2006) '(I can't get no) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism', *Psychoanalysis, Culture and Society*, 11, 144–63.
- Weber, M.
 (2006 [1905]) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Athens: Gutenberg (in Greek).
- Williams, C.
 (2002) 'The Subject and Subjectivity', in A. Finlayson and J. Valentine (eds.) *Politics and Poststructuralism: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Žižek, S.
 (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
 — (1993) *Tarrying with the Negative*, Durham, NC: Duke University Press.