



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FORMA DE VALOR DE LA MERCANCÍA
COMO ORIGEN DEL CAMPO DE ENAJENACIÓN
SOBRE EL SUJETO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MANUEL FÉLIX OYARZABAL MONTEALEGRE

DIRECTOR: DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS

ASESORES: DRA. LAURA VIVIANA PINTO ARAUJO
MTRO. MAURICO LUGO VAZQUEZ

NOVIEMBRE 2020

Índice:

| | |
|--|----|
| Prefacio..... | 3 |
| Introducción..... | 16 |
| 1. Mercancía y sujeto..... | 20 |
| 1. 1. Fetichismo de la mercancía..... | 20 |
| 1. 2. Forma de valor de la mercancía..... | 22 |
| 1. 2. 1. Forma simple de valor..... | 23 |
| 1. 2. 1. 1. El ser del sujeto es dado por el otro..... | 35 |
| 1. 2. 1. 2. Retorno a la forma de valor simple..... | 37 |
| 1. 2. 2. Forma desplegada de valor..... | 41 |
| 1. 2. 3. Forma general de valor..... | 42 |
| 1. 2. 4. Forma del dinero..... | 43 |
| 1. 3. Concepto del valor y la función del significante..... | 44 |
| 2. Del Uno y de la función del significante..... | 48 |
| 2. 1. Dialéctica del ser y del no-ser..... | 49 |
| 2. 1. 1. Dialéctica del Uno..... | 56 |
| 2. 2. La función simbólica del significante..... | 62 |
| 3. De un discurso que es del capitalista (o de la función del yo)..... | 66 |
| 3. 1. El inconsciente como campo del lenguaje..... | 66 |
| 3. 2. La función del yo tal y como se presenta en la experiencia analítica.... | 69 |
| 3. 2. 1. La escisión del sujeto en la agresividad..... | 72 |
| 3. 2. 2. Lo sexual constituyente de la función del yo..... | 82 |
| 3. 2. 3. El trazo significativo como condición formadora de la función imaginaria del yo..... | 86 |
| 3. 2. 3. 1. Del estadio del espejo como trama erótica del sujeto..... | 90 |
| Consideraciones finales..... | 95 |

Prefacio

La investigación aquí expuesta en torno a los efectos de subjetividad -tomando la expresión de Althusser para situar una definición del discurso a partir de su función¹- del capitalismo a partir de su relación fundamental y determinante, el intercambio, en la que se sitúa el sujeto como sujeto de trabajo vivo, ya porta consigo un problema: ¿de qué clase de sujeto se está hablando? Por lo tanto, cinco categorías serán esenciales seguir en su desenvolvimiento: sujeto, mercancía, significante, imaginario y función del yo. Dos nociones últimas que se articulan al funcionamiento de la mercancía no por un efecto ideológico -como se creyó al principio-, sino por lo que llamaríamos una *universalización del síntoma*. En otras palabras, el destello de la imagen del objeto, como constituyente del yo -ya lo veremos-, no está determinada por una función que la ideología promueve, sino por la promoción del síntoma².

No obstante, esto es básicamente un pequeño apartado que se abrió por necesidad para aclarar el sentido de este trabajo, antes dirigido a los efectos alienantes y violentos que ejerce lo imaginario sobre la subjetividad, pero lo que marca la pauta sigue -y seguirá- siendo una noción que, quizás, no tuvo la atención que debió haber tenido: el fetichismo. La pregunta se situó en torno al yo y los efectos de raigambre imaginaria articulados al imperativo productivo del capital. Hoy, quizás, la pregunta se ha tornado a una más elemental: *¿por qué al ídolo se le tiene que sacrificar carne humana?* El lector perdonará este percance, pero no sin antes comprender que sólo tuvo que haber sido por la función yoica que se pudo arribar a lo siguiente: el yo sólo es objeto que encubre lo que va más allá del objeto y que podemos situar como el motor y causa de lo aquí dispuesto. Al final de lo que se sigue tratando es de la alienación.

¹ “*todo discurso produce un efecto de subjetividad*” (1996, p. 115). Para indagar en más sobre la noción de discurso desde el materialismo histórico, *cfr.* “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis*. También es solícito que para una mirada introductoria de la noción de discurso en Lacan -que se vuelve esencial aquí para Althusser-, véase: “La teoría lacaniana de los discursos” en *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista* de Néstor Braunstein.

² Quizás el trabajo de Eric Laurent, “La sociedad del síntoma” en la *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, no 2, Altamira: Buenos Aires, 2004, sea un punto de inflexión en el tratamiento alienante del objeto fetiche-mercantil, donde el yo no tiene reservas en formar parte del *stock* de mercancías.

El mecanismo de la alienación³ o -como preferimos denominar siguiendo la trayectoria de Marx en la que hay un desuso del anterior término por otro más afincado en el terreno de la economía- de la enajenación es la operación primordial que buscamos situar a lo largo de este trabajo. Se vuelve meritoria la tarea de presentar aquí lo que entendemos por ella, vinculada a su función en el capitalismo. Tenemos que “la producción basada sobre el valor de cambio, [...] crea, por primera vez, [...] la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás” (Marx, 1981, p.90). De tal manera que la mercancía, como forma en la que se concentran las relaciones de intercambio que median el modo de producción social de mercancías –forma inmediata y concreta en la que se presenta el capitalismo, como modelo de producción de riqueza-, tiene un efecto en el sujeto que es el de ser enajenado.

Esto es más fácil de ubicar en el concepto rector de la obra de Marx contra el que se bate hasta el final de sus días: el fetichismo, en este caso, de las mercancías. ¿Qué nos dice del fetichismo? Efecto que es inducido en el sujeto por la forma misma de la mercancía.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como *caracteres objetivos inherentes* a los productos del trabajo, como *propiedades sociales naturales* de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una *relación social entre los objetos*, existente al margen de los productores. (Marx, 2007, p. 88).

Como apunta Assoun⁴ y Dussel⁵, no es más que en el secreto de las mercancías, su influjo hechizante sobre los sujetos, donde se presenta la causa y motor del capitalismo, en tanto que modo de producción de la riqueza, vamos a decirlo así, por la riqueza. El precio a pagar de

³ Cfr. Clase XVI en el Seminario 11 de Jacques Lacan, Paidós, 2010.: “...para responder a esta captura [la del sujeto en las fallas del Otro], el sujeto, como Gribouille, responde con la falta antecedente, con su propia desaparición, que aquí sitúa en el punto de la falta percibida en el Otro”. Esta alienación no es la que aquí se trabaja, mas es el suelo sobre el que se sostiene la enajenación del sujeto por efectos del fetichismo. Más adelante se verá por qué.

⁴ Paul-Laurent Assoun, *El fetichismo*, Nueva Visión: Buenos Aires: “... la fetichización va en el sentido de la ‘hipóstasis’ de las cosas naturales y objetos artificiales. Punto esencial que ‘delata un secreto’ de toda la producción capitalista cuyo motor es la mercancía –lo que funda la empresa de *El capital* de ponerlo de relieve” (1995, p. 50).

⁵ Sobre la noción de fetichismo en Marx desde su lectura político-teológica, cfr. “La crítica del fetichismo” en *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino: Madrid, 1993.

gigantesca empresa es el de un sujeto que ha puesto no sólo en algo ajeno las determinaciones sociales de su trabajo (Marx, 2007, p. 88), es decir, la posibilidad de los efectos de reconocimiento que el sujeto de trabajo obtiene en su producción, sino que además se le presentan como extrañas e, incluso, antagónicas a sí mismo.

Aquí tenemos una primera arista en la concepción que tenemos de sujeto, como aquel que sólo es única y exclusivamente siendo algo determinado y que, además, se tiene a sí mismo como el único agente de transformación. Si entramos en un lenguaje más ‘especulativo’ o que se funda desde sí mismo, diríamos que es en sí y para sí, pero sólo –y esto no se ha de perderse de vista- en la medida en que es así para otro, que es a su vez en sí y para sí (Hegel, 1966, p. 113). Evidentemente nos introducimos de lleno a una noción que se desprende de la dialéctica del Amo y del Esclavo, como figuras de la autoconciencia, que Hegel indicó en el movimiento autoconciente del espíritu.

¿A qué apunta Hegel con esto? A que un individuo sólo se reconoce como autoconciencia en la medida en que tiene frente a sí a otro que le devuelve su propia imagen de ser autoconciente. En palabras de Kojève, sólo se sabe deseante –y esto porque toda autoconciencia es esencialmente negatividad que se vuelca sobre sí misma como acción negadora-negatriz- siempre y cuando haya otro que le devuelva su condición de deseante al aspirar al deseo del otro –hablamos de otro individuo, no del Otro lacaniano-, y no como tal a una determinación objetiva que defina al sujeto como un individuo específico. Deseo de deseo: “De manera general, el Yo del Deseo es un vacío que no recibe un contenido positivo real sino por la acción negatriz que satisface el Deseo al destruir, transformar y ‘asimilar’ el no-Yo deseado”, para rematar que por lo único que hay autoconciencia es por el hecho de que “es necesario que el Deseo se fije sobre un objeto no-natural, sobre alguna cosa que supera la realidad dada”, y esto es sólo el deseo. (Kojève, 1982, p. 20). En articulación con la idea expuesta anteriormente, el sujeto de trabajo vivo –que es el que trata de ubicar Kojève en su lectura de Hegel- no sólo es un individuo determinado históricamente, sino que también es agente de la historia, sujeto histórico de una praxis.

Por lo que nuestra concepción de sujeto también se sitúa en lo histórico, lo que hace admisible ceñirlo en un momento de la historia en la que podría suponerse una deriva en su constitución. Y es esta deriva la que buscamos, a lo largo de todo el trabajo, de atezar. Pues

es que ese fetichismo del que hablamos en el principio, como efecto de hechizo sobre los objetos presentándose como sujetos, es decir, sujetos de potencia social, sólo es posible por un descentramiento con respecto a esa autoconciencia, que es la figura propia de la relación de intercambio. “Al equipar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen.*” (Marx, 2007, p. 90, cursivas mías). En otras palabras, no saben que por muy autoconcientes que puedan ser con respecto al objeto que disponen para la obtención de un salario, -su fuerza de trabajo corporeizada-, en el intercambio que establecen con el empleador, al momento de hacer efectiva tal fuerza dentro de un proceso que tiene como finalidad la producción de objetos signados por la marca del dinero, entonces darán soporte al famoso “mecanismo de los precios” del que habla la escuela austriaca de economía⁶.

El sujeto es así desquiciado –siguiendo la terminología de Braunstein⁷- con respecto a su propio yo -eje propuesto en su tiempo por la meteórica modernidad- por efecto de la marca del dinero, que no es más que una marca simbólica. Signo que no tiene como fin representar algo concreto, en este caso a la mercancía como producto, sino ser referente a alguna otra mercancía: con la compra de un inmueble se obtiene rendimientos futuros que permitirán, a su vez, adquirir acciones de alguna empresa de tecnología, así como hacerse de un modelo celular de última generación... y la cosa no para. Concatenación referencial que sólo pertenece al significante, en cuanto tal. He ahí porque, y esto es medular en el trabajo, *la mercancía tiene función de significante*. Y en la medida en que el discurso tiene como elemento constitutivo y constituyente el significante (Althusser, 1996, p. 116), *la mercancía induce o produce un efecto de subjetividad*, para el que se presenta de manera fetichizante por hacer que el motor se ubique, aparentemente, en los objetos mismos como los que se mueven por sí mismos, en tanto que componentes de equivalencia o referencialidad. Evidentemente, *el efecto del significante sobre el sujeto tiene como operación suya la*

⁶ Cfr., “Clase del 31 de enero de 1979” en *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Si bien Foucault indaga en el ordoliberalismo –variante del neoliberalismo alemán-, también está presente en los postulados de Hayek y von Mises, que tiene como eje rector la competencia, véase. *Los orígenes del neoliberalismo en México*, Fondo de Cultura Económica: México, D. F., 2016, p. 32.

⁷ N. Braunstein, “El patriarcado en los tiempos postedipicos” en el simposio *Feminismo, Patriarcado. Sus efectos*, XXVIII Jornadas de Clínica Psicoanalítica, 2019.

alienación o enajenación –siempre puesto fuera de sí. No obstante, al finalizar comprenderemos que la tarea no sólo tiene que ver con lo simbólico única y exclusivamente.

Dando ya una definición de lo que es el significante como elemento constitutivo y constituyente de un conjunto que llamamos discurso, y que existe como tal en toda formación social –en el caso de la ideología- o en toda formación sintomática –en el caso del inconsciente-, en el que su lugar y posición está dado por su referencia a otro significante el cual no es, que es otro. De hecho, la misma determinación del significante como un no ser otro, esto es en su carácter negativo frente a otro –pongamos que éste en su carácter positivo-, es lo que indica su misma naturaleza de ser referencial y que no puede ser de otra manera siempre que hablemos del significante en cuanto tal.

...a diferencia del signo [...] lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son. Lo que, en el significante, implica esta función de la unidad, es justamente no ser más que diferencia. Es en tanto que pura diferencia que la unidad, en su función significante, se estructura, se constituye. (Lacan, 29 de noviembre de 1961, p. 18)

Así se constituye un encadenamiento de significantes en el que el lugar de cada uno sólo está dado por su referencia a los otros. Las mercancías, en cuanto valores, no tienen otra lógica: el precio, que es la expresión de su valor por medio del signo del dinero, justamente da cuenta del lugar en el que está ubicado, dentro de la cadena productiva, un objeto en referencia a los demás objetos que componen el mercado.

Nuevamente, Hegel se hace esencial para comprender este movimiento que no es otro más que el de la dialéctica, donde la determinación se ve jalonada por su negatividad, así como ésta por aquella; juego de presencia y ausencia, si nos atenemos a los términos de Lacan. Si seguimos ateniéndonos al hecho de que la relación de intercambio es lo fundamental, entonces ¿en dónde se expresa su forma? En la medida de valor por la cual una mercancía expresa su valor en referencia a otra mercancía que cumple la función de equivalente, esto es, de encarnación de valor. Y es esta medida de valor, en la que se ponen en equivalencia las mercancías, la nueva *modalidad del ser* en la que la mercancía está jugando. ¿En qué consiste esta modalidad? Lo dice Hegel: “Ésta es la verdad a la cual se ha determinado desde ahora el ser, a saber: *ser la igualdad de la exterioridad consigo misma*” (2011, p. 381). A = B, 1 lata de Coca-Cola = 2 plumas Bic, una mercancía sólo refleja su ser en la medida en que

se pone fuera de sí, de tal manera que se establece, así, una igualdad, pero puesta en diferentes cosas.

Preguntémoslo: ¿qué permite esta ‘magia’? En Marx ya lo sabemos: el trabajo abstractamente humano como ‘sustancia social’ del valor⁸. Pero también lo sabemos de Marx: “Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano” (Marx, 2007, p. 90). *La causa es así efecto de la formación social de la que es causa*. Efecto retroactivo que indica que el capitalismo *no* surgió de la acción mediada por el pensamiento, sino de la acción mediada... ¿por qué cosa? Más adelante llegaremos al punto.

El caso es el siguiente: pero si lo que engendra valores es poner bolsas de carne y sangre en las operaciones de una empresa, entonces ¿cómo eso deriva en una relación de valor en la que se ponen en equivalencia y, por lo tanto, en intercambio productos del trabajo humano? Más importante aún, ¿cómo eso se vuelve independiente y extraño para los sujetos mismos? Ese ser del que habla Hegel, en su inicio, es sin determinaciones, “puro ser” (2011, p. 225). Pero así resulta que es nada y, por lo tanto, tenemos su primera determinación, la nada, la cual es “indiferencialidad dentro de ella misma” (2011, p. 226), por ende, lo mismo que el ser:

El puro ser y la pura nada es lo mismo [...] la verdad es el hecho de que el ser [...] ha pasado a nada, y la nada a ser [por lo que] [...] la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero [...] con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir. (Hegel, 2011, p. 226)

No obstante, sigue siendo una diferencia absoluta. ¿Qué la vuelve relativa, es decir, que aquello que lo distingue a uno y a otro sólo es posible en la medida en que se refieren

⁸ Cfr. “La mercancía” en *El capital*, tomo I: “Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano”, tenemos en la pág. 47. “Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano”, luego en la pág. 90. Se materializa u objetiva trabajo humano por medio de la venta y la compra porque la carne de los trabajadores son el cuerpo de las mercancías. ¿Dónde quedó el trabajo vivo, es decir, el sujeto?

recíprocamente? Que cada una contenga ‘dentro’ de sí, por así decirlo, la unidad que la hace transitar a su opuesta.

Devenir es la unidad como desaparecer, o sea la unidad dentro de la determinación de la nada. Pero esta nada es transición esencial al ser; y el devenir, por tanto, transición a la unidad de ser y nada, unidad que, en cuanto siendo, es, o sea que tiene la figura de la inmediata unidad de estos momentos: el estar [la existencia si se prefiere]. (Hegel, 2011, p. 240).

¿Qué significa lo anterior? Que la existencia –sea lo que sea ésta, que no tiene asidero para los términos de este trabajo- es fundamento del ser y de la nada pensados como absolutos, pero sólo de una existencia, como está implicado antes, pensante, es decir, que fija determinaciones. Estas determinaciones son la esencia de algo, pero justo esta esencia está marcada por un límite⁹. Y es justo este límite el que sólo es efecto posible del marcaje que hace el significativo sobre la materia –quizás, atreviéndonos un poco, sobre *lo real*, que *solamente es*, esto es, que “carece de fisura” (Lacan, 1983, p. 151) -, la designación de algo como *x* o como *y*. Esto es o esto no es, marcaje que hace posible, por medio del pensamiento, que no sólo transitemos entre una cosa y otra, sino que ahondemos en lo que puede estar implicado ahí, pero que aún no ha obtenido su propia forma. En otras palabras, efecto del ‘lenguaje’ –del discurso propiamente hablando- por el que transita eso que llamamos pensamiento o, más estrictamente hablando, pensamiento que es *manifestación del arrastre del discurso por algo que punza a la carne*.

Formulación esta última que nos hace aterrizar en la práctica que fundó Freud: el psicoanálisis. ¿Por qué? No de otro modo podía situar eso que llamó pulsión, pues lo que se le presentaba en las formaciones inconscientes, como los sueños, los chistes y los síntomas, así como en formaciones sociales prestas a hacerles una lectura analítica, la religión y la moralidad, tenía un *sentido de deriva* en el que un elemento sólo podía articularse con otros en la medida en que se le apoyaba sobre un equivalente suyo. Pero está dinámica sin fin sólo podía situarse a través de una suerte de motor punzante en el sujeto, una fuerza de empuje o esfuerzo constante¹⁰, que lo acicateaba de tal forma que parecía revivir escenas de un tiempo

⁹ “El límite [...] es [...] su fundamento [de algo], que hace de él lo que él es; el límite constituye su ser, o sea: su ser no sobrepasa su ser otro, su negación. El límite es así determinidad” (Hegel, 2011, p. 251).

¹⁰ Sobre la noción de pulsión, véase “Pulsión y destinos de pulsión” en el vol. 14 de las *Obras completas de Sigmund Freud*, Amorrortu: Buenos Aires: el ser inerte que es el bebé “registra”, además de los estímulos

primitivo. De tal manera que las pulsiones eran *modalidades* en la que se constituía el *deseo*, que siempre será del Otro, en el que transitaba el sujeto, apostando siempre por un objeto que repararía o haría feliz al Otro, a su Madre o su Padre.

Este objeto al que derivan, sea oral, por su carácter de cebo, sea anal, por su carácter de don o entrega, entre otros, nunca sacia la pulsión, y esto es por un asunto: en la medida en que son signos de amor, marcados por el significante, el destino fatídico del sujeto es su perpetua deriva:

La dolorosa dialéctica del objeto, a la vez presente y siempre ausente, en la que el niño se ejercita, nos los simboliza aquel ejercicio genialmente captado por Freud en estado puro, en su forma aislada. Es el fondo de la relación del sujeto con el par presencia-ausencia, relación con la presente sobre fondo de ausencia, con la ausencia como constitutiva de la presencia. El niño aplasta con la satisfacción la insatisfacción fundamental de esta relación. Despista con la incautación oral. Ahoga lo que resulta de la relación fundamentalmente simbólica. (Lacan, 2008, p. 185).

No otro tono tiene la infatigable labor dialéctica de Hegel para situar el concepto, el saber puro en su extensión y desarrollo, inevitablemente marcado por la pretensión de constituir una unidad del sujeto en su forma de espíritu absoluto. Pero ¿y lo que planteábamos con respecto a la formación de la relación de valor por la inscripción de su cuerpo en las operaciones de lucro? El sujeto, en la medida en que ha sido puesto ahí, digámoslo así, sin que él lo haya pedido, es el sostén del discurso del Otro y, en nuestro caso específico, del Mercado –que lo hace del capital- compuesto, por su naturaleza misma, de equivalencias significantes, sin las cuales no habría discurso para redundar. Pero el sujeto, y lo dijimos, en tanto que compuesto de carne. De tal manera que Marx agarra a ese sujeto *por lo real*, por lo efectos que tiene el apretujamiento del cuerpo de los trabajadores de un discurso capitalista.

Y he aquí cuando se arriba a la cuestión más problemática en término metodológicos: ¿Qué justifica la intromisión de la cuestión del yo en este tratamiento abstracto del funcionamiento de la mercancía y su efecto fetichizante por lo simbólico? En un principio

externos, “otros estímulos frente a los cuales una acción así [de sustracción por vía de acción muscular] resulta inútil, pues conservan su carácter de esfuerzo constante; estos estímulos son la marca de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales” (1984a, p. 115).

no puede ser más que una captura de fenómenos que sólo pueden situarse, en el mercado, como *discursos que interpelan al sujeto como persona*¹¹. Así tenemos una extendida y profusa movilización de todos los elementos que dispone el mercado para inducir en los sujetos un desafío provocativo que los reta a darse a la experimentación, como dicen. Sólo en la medida -y este es nuestro punto- en que el intercambio es el determinante fundamental del orden del mercado podemos aseverar que esta intencionalidad desafiante y de carácter pornográfico, en la que se busca que uno se exhiba, impresa en el acto por el que se introduce la mercancía, la venta, entonces podemos hablar de que la cuestión del yo tiene una posición determinante en el efecto aleccionador sobre los sujetos en el mercado.

Este yo del que hablamos es una función imaginaria, y es éste el que se presenta en el intercambio, por el cual el sujeto se presenta como entidad autónoma y referente a sí, pero que no sabe cómo se está enriqueciendo o empobreciendo, por efecto de lo simbólico que arrastra a las mercancías y, consigo, a sus portadores. Lo imaginario sigue teniendo sus efectos de taponamiento en los sujetos, si tomamos en cuenta que aquello refiere a un orden de ilusiones o fantasmas que dan encauzamiento al principio de placer. El registro de lo imaginario es así determinante en el orden satisfacciones para ese sujeto del inconsciente:

La reversibilidad misma de los trastornos neuróticos implica que la economía de las satisfacciones que estaban allí implicadas fuesen de otro orden, e infinitamente menos ligadas a unos ritmos orgánicos, fijos, aunque comandando seguramente una parte de éstos. (Lacan, 8 de julio de 1953, p. 6)

Reversibilidad o regresión que indica un encadenamiento sucesivo de objetos que, si bien marcados por lo simbólico, es sólo por lo imaginario que tales objetos se sitúan como aquellos que permitirán dar cese al empuje pulsional.

Y es en este registro donde, además, se instituye una función que será fundamental para la fijación del sujeto en una imagen falsa que buscará protegerlo del desborde amoroso de la Madre o de los peligros exteriores. Este yo no es más que producto de una identificación, a la que se precipita el sujeto por ser terreno del Otro, bajo la égida jubilosa en la que se sume. El sujeto no hace más que ‘entificarse’, asimilarse a su condición de objeto: “El yo es un

¹¹ *Op. cit.* Althusser, p. 116.

objeto: un objeto que cumple una determinada función que aquí denominamos función imaginaria” (Lacan, 1983, p. 73). No hay otra consecuencia más que la siguiente, en la medida en que toma dominio lo imaginario que es característico por su fijación al objeto de satisfacción libidinal: el sujeto es vaciado o, mejor dicho, obturada la salida de palabras.

¿Qué sostiene la identificación del sujeto con esa imagen que hará suya y constituirá como su propio yo, es decir, su punto de autorreferencia por el cual se tiene como unidad cerrada? Aquí la cuestión se decide, otra vez, por el significante, en su carácter de *rasgo unario*. Lo fundamental es la identificación con el rasgo unario del Otro, esto es, con el significante. Esta referencia simbólica es la que sostiene los componentes imaginarios, en este caso, al yo en su función imaginaria, como Yo-ideal¹². Es acomodándose a la imagen del otro, a través del espejo del Otro, como puede vislumbrar la imagen de su propio cuerpo, sólo si está en posición simétrica con el punto de identificación unaria:

El espejo A [el espejo Otro] no es otra cosa sino un artificio de nuestra construcción, que retoma el artificio por medio del cual el neurótico se regula en I –punto de identificación unaria- para utilizar el espejo A a los fines de hacerle producir tal efecto de espejismo a devolver a la función del Yo-ideal. (Conté, 2016)

En otras palabras, este espejo del Otro no es más que la devolución de aquello que el niño dirigió a la Madre en afán de cubrir una demanda de amor. Es la Madre la que le devuelve su propia imagen como artificio con el que el niño podrá hacerse de la potencia que divisa en ella, no sin llevarse la penosa decepción de que ahí no estaba la fuente de la potencia sino en la misma falta que la constituye.

No se le dé tanta vuelta al asunto. Un niño es un ser sumido en la plena impotencia, dependiente de la gracia divina de la Madre para obtener una satisfacción siempre decepcionante. Sólo que en esta dialéctica el niño ‘aprende’ a realizar el llamado por el que la Madre se presenta, en carne y hueso. No obstante, la presencia de la Madre en cuerpo está, necesariamente, mediada para el niño por una percepción ya subjetivizada, por efecto de la palabra de amor. La impresión que recibe de la Madre, en la medida en que es la que llena o, al menos, promete el saciado, vuelve su imagen un recurso que le indica al sujeto que es ahí

¹² Véase “El estadio del espejo” en *Escritos I*, Siglo XXI editores: México, D. F., 2003.

donde se procura uno. Pero no sin que la demanda materna medie en tal lazo, obligando al niño a asimilarse a tal imagen donde, supuestamente, está la potencia, en este caso, para que la Madre advenga a él. Así pues, la imagen del otro desplazándose como imagen del propio cuerpo se vuelve punto a través del cual se busca saciar lo que es insaciable por definición: el deseo del Otro. En un sentido más coloquial: “Verbo mata carita”, en el sentido de que no es por medio del yo que el sujeto es agente, sino *semblante del goce del Otro*.

No es nada raro que Freud haya hecho del yo un mero vasallo de tres dominios que están fuera de su control¹³. Y es esto a lo que se apunta en el trabajo: dar cuenta que eso que se vende como lugar de dominio y control de sí, la idea de hacerse una personalidad o una identidad, no es más que anzuelo por el cual se aprehende y subyuga al sujeto, en nuestro caso, por una instancia o discurso que no tiene otro fin más que la ganancia.

Pero –y tuvo que ser inevitable- hubo un punto sobre el que no se ahondó, y, sin embargo, es no sólo de gran importancia, sino que es incluso ahí dónde se resuelve el motor y empuje del sujeto hacia su reventar¹⁴. Hablamos de ese torbellino de goce que arrastra a los sujetos a través de una semblanza de ese objeto *radicalmente perdido*, producto de la hiancia o fractura que aparece por inscripción de las marcas simbólicas en el cuerpo. En otras palabras, esta investigación no es más que un intento fallido por situar lo que postulamos como primer problema: el fetichismo, perversión de las perversiones diría Lacan en el *Seminario 4*.

Pero como esto último ya excede los alcances de este trabajo no es nuestra tarea disponer de un desarrollo teórico detallado de categorías como carne, goce, perversión, además de otras que se afincan a la terminología de los cuatros discursos lacanianos: agente, semblante, verdad y saber¹⁵. Al final ¿qué logra Marx con su noción del fetichismo de las mercancías? Marx ubica la labor fetichizante de la mercancía –que es propiamente la del dinero- porque

¹³ Véase “Los vasallajes del yo” en *El yo y el ello*, Amorrortu: Buenos Aires, 1992d.

¹⁴ Referente a la cuestión del discurso capitalista, véase Jacques Lacan, Conferencia en Milán del 12 de mayo de 1972, <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>.

¹⁵ No obstante, de esta última nos comprometimos a situar el saber cómo una añagaza por la que, supuestamente, el sujeto se da completitud. El *sujeto supuesto saber* es locación del discurso del análisis donde el analista es representación del Otro. Nuevamente, véase *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* de Jacques Lacan. A su vez, el sujeto ubicado en la estructuración perversa toma como verdad suya la palabra del amo. Para un análisis más agudo de la violencia inherente al afán demostrativo del agente del deseo sádico véase el fabuloso ensayo de Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel*, Amorrortu: Buenos Aires, 2001. Cfr. Néstor Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI editores: México, D. F.

lo simbólico tiene como centro al fetiche –semblante de objeto-, pues tal desplazamiento sólo tiene como meta *que la cosa se repita más y más. El dinero*, mercancía de las mercancías, *pie del capital por situar*, por su definición misma, *como centro la conservación de la riqueza* por encima de su gasto –trayendo consigo la carne que infunde de vigor y potencia al dinero para crecer- *es el don*, el objeto de amor con el que los niños se entregan al dios insaciable de la abundancia. El yo, para terminar, sólo se ve arrastrado en ese desquiciamiento.

En *Kant con Sade*, de Lacan, se dice: *Gozaré de tu cuerpo tal y como me venga en gana hacerlo* –palabras más, palabras menos. Vale reproducir todo un aforismo de Nietzsche para situar el goce que se tiende debajo de las relaciones de intercambio, haciendo a un lado toda consideración histórica y metodológica contra la que el mismo Marx despotricaría. Lo importante aquí será la injusticia que subyace a toda intención de bienestar, de mejoría y de progreso:

Sin embargo. [...], la representación de estas relaciones contractuales despierta algunas sospechas y reticencias hacia esa antigua humanidad que las creó o las consintió. Precisamente aquí se hacen promesas; precisamente aquí se trata de formarle una memoria a quien promete; precisamente aquí (es lícito sospecharlo) habrá una veta de dureza, crueldad, dolor. Para inspirar confianza en su promesa de reembolso, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para instar a su propia conciencia el reembolso como un deber, como obligación, el deudor empeña al acreedor, mediante un contrato y por si acaso no pasa, algo que aún ‘posee’, algo que aún está en su poder, [...] Pero el acreedor podía infligir al cuerpo del deudor toda suerte de ignominias y torturas, [...]. Aclarémos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. En lugar de un provecho que compense directamente por el perjuicio [...], la equivalencia consiste en conceder al acreedor el resarcimiento de una especie de sentimiento de bienestar; el bienestar de tener derecho a ejercer sin escrúpulos el poder propio sobre alguien impotente, la voluptuosidad ‘*de faire le mal pour le plaisir de le faire*’, el goce de la violencia: goce que se aprecia más cuanto más bajo y hundido se sitúa el acreedor en el orden social, y que fácilmente puede parecerle un bocado sumamente exquisito, el sabor anticipado de un rango superior. Al ‘castigar’ al deudor, el acreedor participa de un derecho señorial: finalmente también él alcanza por una vez el enaltecido sentimiento de tener derecho a despreciar y maltratar a un ser como ‘inferior’; o al menos [...] el derecho de verlo despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una concesión y un derecho a la crueldad. (Nietzsche, 2003, págs. 104-105)

¿Cuál es el sentido, en última instancia, de situar esta injusticia de nuestros tiempos? Ubicar esta lúcida lectura de Nietzsche y partir de Marx para ahondar en tal operación de *dominación pagana* sólo ha sido posible estando inmersos en un momento estelar de la historia, donde se erige un principio imperativo que guía esta crítica: *Por el bien de todos, primero los pobres.*

Introducción

“Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino la suma de los prejuicios que implica todo saber...”.

Lacan, *Seminario II*, p. 68

“El proceso mismo por el que se unifica la ciencia, en la medida en que esta se enlaza con un discurso consecuente, reduce todos los saberes a un mercado único”.

Lacan, *Seminario XVI*, p. 37

“Tu juicio ‘esto es justo’ tiene una prehistoria en tus impulsos, [...]; ‘¿cómo nació allí?’, eso es lo que tienes que preguntar, y más aún: ‘¿qué me impulsa en realidad aquí a escucharlo?’”

Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 317

Saber para ser, como para cambiar algo, de nosotros y de los demás. Discursos con los que podamos decir algo de nosotros, siempre y cuando haya otro que así lo reafirme, porque, en última instancia, el ser es dado por el otro. Toda palabra, en la medida en que es del discurso, está dirigida al otro, pero para serle devuelta al sujeto y así saberse como lo que en un principio aseveró de sí. El ser está, por consiguiente, en la palabra. Es la palabra la que da el tiempo.

Pero ello también demostraría el por qué se insiste con ahínco en afirmar algo de sí mismo desde el saber o discurso que más nos convenga: nos damos cierre, la falta que nos constituía se llena. Es decir, en el saber está el ser. Y si bien esto no es más que una ilusión que es contradicha por la experiencia del sujeto y de la historia, no es en modo alguno razón suficiente para no repetir una y otra vez lo ya hecho. Y es esto justamente lo que el Mercado ha engullido para expandirse a cada rincón del planeta, porque ¿no es acaso la demanda lo que alimenta al Mercado cuando se la define, desde el psicoanálisis, como aquello que una clase de sujeto identifica con la falta del Otro? El Mercado ofrece humo para dar respuesta a la demanda del Otro en el sujeto a través de sus mercancías, que dan el ser por su utilidad – y esto no es más que por el saber que tienen impresas-, y ¿qué es este ser si no es el yo del

sujeto por ser instancia del discurso? En otras palabras, los saberes han sido mercantilizados a razón de un discurso enajenante del yo, donde los sujetos se proyectan a sí mismos como plenos, resueltos. Pero si el Mercado ofrece verdades al yo del sujeto, ¿a qué nos enfrentamos?

El problema es el siguiente: *¿qué efectos trae consigo que sea en el Mercado donde el sujeto busca el ser, esto es, la identificación del sujeto con su yo?* Necesariamente esto supone que el sujeto no es su yo, que aquel es *excéntrico con respecto a éste*, pero que se demuestra con la frustrante insatisfacción del mismo al hacerse de un saber, de un discurso, de una mercancía, con el que buscaría afianzarse en ello. Así pues, tenemos un sujeto que está siempre fuera de sí, enajenado, y que, incluso, produce un remanente, un *plus*, que ya sabemos desde Marx –y que Lacan recuperará sin lugar a dudas- como la condición sin la cual el proceso de producción de capital no se reproduciría, aunque eso conlleve el empequeñecimiento del sujeto, su apocamiento, su anonadamiento, hasta reventar.

Dígame lo anterior de otra forma: es que *el yo es una función imaginaria que dota de una forma plena y total al sujeto que le permite querer darse cierre*. Y es que todo saber, en la medida en que es el *ser de lo otro que es para mí*, no es más que una exteriorización de esa relación especular e ilusoria, en la que está alienado el sujeto, ya que el *yo es dado por el otro*. Lo que nos revelan nuestros tiempos, en la medida en que el ‘lazo’ social está mediado por la mercancía, es una explotación sinigual de ese recurso psíquico, de ese fantasma. Todos quieren destacar en algo que los haga únicos, ya sea por un tatuaje, por una foto o por decirse de un autor o que trabajan un solo tema, trayéndoles sólo más malestar.

Entiéndase que no es un afrenta contra el deseo de saber, pero sí contra el intento de encumbrar el saber a la manera de una mercancía, de un valor, para dar cierre al sujeto. Eficacia perversa sobre el sujeto por parte del discurso capitalista que sólo engaña al sujeto, haciéndole creer que es una unidad autosuficiente, autorrealizable, que puede valerse por sí, sin el otro, para adjudicarse un modo de ser, para construirse una identidad. Dar cuenta de cómo y por qué los discursos contemporáneos, hechos a la imagen y semejanza del discurso capitalista, se articulan bajo el dominio de una moral, que hemos denominado *moral del Uno*, que hace declinar al sujeto como tal, en la medida en que *ser sujeto es ser por el deseo del Otro*.

De tal manera que nos vemos precisados a preguntar a partir de este momento histórico lo siguiente: *¿cuál es la función del yo dentro del Mercado en la declinación del sujeto?* Cuestionamiento que parte desde la teoría y práctica del análisis, desde lo que tiene por decir el psicoanálisis, pero derivando en los derroteros del pensamiento filosófico. En otras palabras, se busca exponer un pensamiento que buscaría fundarse a sí, teniendo como soporte lo que la experiencia demuestra cabalmente: expansión del Mercado, invasión de ‘epidemias de trastornos mentales’, acrecentamiento de la violencia por disolución del lazo social, conversión de todo ámbito de la vida en sitio de competencia para el “desarrollo personal”, son sólo algunos ejemplos de un sujeto que está ensimismado en su yo, que ha devenido a ser autista.

Por lo que preguntas como, ‘¿de qué modo la función del yo, que la experiencia analítica ha revelado, empuja al sujeto dentro del Mercado hacia la declinación en su designación de sujeto en el discurso?’, ‘¿qué papel juega la identificación narcisista en la constitución de tal instancia en el sujeto?’, ‘¿cómo el inconsciente, en tanto que discurso del Otro, permite tal estadio de formación identificadora?’, ‘¿de qué manera tal consolidación narcisista será fundamental para la exacerbación del imperativo superyoico y, por ende, para la caída de la función paterna?’, se desprenden de forma intempestiva y necesaria del cuestionamiento primordial.

Pero esto no omite que en la estructura del trabajo se inicie con la exposición del funcionamiento del Mercado y su elemento constitutivo, la mercancía, para la enajenación del sujeto y la formalización abstracta de sí como trabajo vivo, guiándonos por la obra magna de Marx. Esto, inevitablemente, deparará en la clarificación de la dialéctica y del juego de la presencia y de la ausencia, del ser y del no ser, como sólo Hegel, en su *Ciencia de la Lógica*, supo hacer, teniendo como finalidad dar cuenta que ese movimiento es propio del lenguaje en cuanto tal y de su unidad fundamental, que será la del significante. Sólo así podremos aterrizar, en una tercera y última fase, en el intento de revelar el proceso de identificación narcisista y la función del yo en el sujeto tal y como la experiencia del análisis ha demostrado, para finalmente situar tales elementos como componentes de la actual estructuración del Mercado y de un tipo de subjetividad que no parece ser capaz de sostener nada. Así nos encontramos con tres preguntas eje:

- 1) ¿A qué se debe el carácter enajenante y fetichizante de la mercancía?
- 2) ¿Cómo en el significante está puesto en funcionamiento tal incapacidad del sujeto de asumirse a sí?
- 3) ¿Cómo la función del yo, sostenida por el discurso del Otro, se acopla en el Mercado para la declinación del sujeto o, en palabras de un gran filósofo, el “empequeñecimiento del hombre”?

Capítulo 1: Mercancía y sujeto

1. 1. *Fetichismo de la mercancía*

El dinero se nos presenta como el objeto enigmático dotado de un poder con el cual se está capacitado para la obtención de cualquier cosa. Pero no solamente es el objeto que nos permite acceder a un cúmulo indistinto de mercancías, sino que también nos deslumbra con la posibilidad del ser. Es a través del dinero que el sujeto puede hacerse de una y otra identidad con la cual presentarse a los otros de un modo que guste o sea de su agrado. Finalmente, es con el dinero que el sujeto lograría ubicarse en un lugar del deseo del Otro.

No obstante, iniciar el tratado con el análisis de la categoría dinero abriría una serie de problemáticas que no tendrían mucho alcance sin antes preguntarnos sobre la *condición de la mercancía*. El dinero no es más que una mercancía, debido a su carácter de ser intercambiable por cualquier otra mercancía. Pero este carácter es su distingo fundamental con respecto a la masa de mercancías que disponemos hoy en día, y que llegan hasta cuestionar la naturaleza de la materia sobre la cual están sostenidas. Lamentablemente, aquí no se discutirá ese carácter, sino el de su proceso contrario: su *desmaterialización*. Esto es lo propiamente simbólico de su determinación de mercancía, pero característica a la que sólo se podrá arribar si nos introducimos en el análisis de la mercancía en cuanto tal.

Y ¿qué es lo primero que se nos revela de la mercancía si no es su capacidad de abrirnos paso al ser? Extraño señuelo que en su cualidad fundamental llamaremos *fetichismo*. Es este carácter fetichista de la mercancía, que Marx definió como la capacidad de revelársele al sujeto la determinación social de su trabajo de la siguiente forma:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx, 2007, p. 88)

Así pues, la mercancía se presentará como lo que es capaz de ser, mientras que el sujeto se presenta como incapacitado de llegar a ser por medio de sus méritos o, en otras palabras, a

través de su discurso o la palabra. ¿No acaso estaríamos previniendo una de las condiciones fundamentales por las que se exagera el *malestar en la cultura*?

Ahora bien, ¿de dónde surge el carácter fetichista de la mercancía desde la crítica de la economía política? *El origen de la fetichización de las mercancías reside en la forma social del trabajo privado e independiente de los sujetos de la producción.* ¿En qué sentido? En que su trabajo sólo tiene efecto social en la medida en que su producto es enajenado para la adquisición de otro producto del trabajo que no tiene bajo su propiedad. El trabajo en sus determinaciones sociales tiene el efecto siguiente:

El ‘primer’ hombre que encuentra por primera vez, a otro hombre se atribuye ya una realidad y un valor autónomos, absolutos: podemos decir que él cree ser hombre, que tiene la ‘certeza subjetiva’ de serlo. Pero su certeza no es aún un saber. [...] Para que esa idea sea una verdad es necesario que revele una realidad objetiva, es decir, una entidad que valga y exista no solamente para ella misma, sino también para otras realidades distintas de ella [...] debe transformar el mundo (natural y humano) donde no es reconocido, en un mundo donde ese reconocimiento sea posible. Es transformación del mundo hostil en un proyecto humano de un mundo que esté de acuerdo con ese proyecto, se llama ‘acción’, ‘actividad’. (Kojève, 1982, p. 20)

En suma, este trabajo privado sólo es social y, por ende, el sujeto sólo es reconocido como sujeto de trabajo, en la medida en que su producto pasa a ser un momento del proceso de intercambio en el cual es reconocido, por medio de este producto, por otro sujeto. Y como los productos del trabajo o valores de uso pasan a ser mercancías estando dentro del proceso de intercambio, constituido por relaciones de valor, el sujeto de trabajo es sólo reconocido en sus determinaciones sociales por medio de su mercancía.

La repetición del acto de intercambio, esto es, de la relación de valor, se le presenta al sujeto por medio de la *forma de valor* de su mercancía ($xa = yb$). Pero el que se le presente, por medio de la forma del valor de la mercancía, la determinación social de su trabajo al sujeto, le devuelve una imagen en la que las cosas se reconocen entre sí y los sujetos sólo se han vuelto fantasmas. Derrida dice lo siguiente:

“Ese secreto [el secreto de la forma mercancía] se debe a un *quid pro quo*. [...] Aquí, el *quid pro quo* teatral se debe a un anormal juego del espejo. Hay espejo, y la forma mercancía

también es ese espejo, pero como, de pronto, ya no juega ese papel, como ya no refleja la imagen esperada, los que se buscan ahí ya no se reconocen. Los hombres ya no reconocen ahí el carácter ‘social’ de su ‘propio trabajo’. Es como si, a su vez, se fantasmaticizasen. Lo ‘propio’ de los espectros, lo mismo que de los vampiros, es que carece de imagen especular [...]. ¿En qué se reconoce un fantasma? En que no se reconoce en un espejo. Ahora bien, eso pasa con el comercio de las mercancías entre sí. Esos fantasmas que son las mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas” (1998, p. 175).

Pero como lo social sólo se constituye por el deseo del otro, por el *deseo de reconocimiento* como nos indica Kojève, entonces la forma de valor es la imagen especular a la cual se aliena el sujeto para sostener el deseo de reconocimiento. En sentido estricto, es la mercancía que cumple la función de equivalente dentro de tal relación especular la que arrebató la constitución subjetiva de aquel que produjo la mercancía que se enajenará.

Por lo tanto, en la misma producción social de mercancías, por medio de la *forma general de valor*, que es la que posibilita la esfera de la circulación de mercancías o, en otras palabras, el mercado, es donde ya el sujeto enajena sus relaciones sociales de producción a la forma de valor de las mercancías o, simplemente, a la forma mercancía. Pero, como lo señala Marx en el tercer y cuarto apartado de su tratamiento de la mercancía: el secreto de la forma general de valor o de la forma dinero ya reside en su forma simple. Pero esta forma simple se desarrolla y despliega en estas dos formas, pasando por una segunda que es la forma de valor desplegada. No obstante, la comprensión de cualquiera de las formas de valor de las mercancías, que corresponden a estadios históricos de la producción social, habría que indagar en la forma de valor simple. Así estaremos capacitados para dar cuenta del devenir de esta forma en las anteriormente dichas y, por consiguiente, el efecto fetichizante que trae consigo esta forma por su naturaleza misma. ¿Será la naturaleza o la función del significante?

1. 2. *Forma de valor de la mercancía*

La forma de valor de la mercancía refiere a la expresión de valor de *una* mercancía. Pero la expresión de valor de una mercancía no se puede hacer desde las propiedades materiales o desde el cuerpo donde se asienta. El valor no se puede descubrir por medio de un microscopio, sino que es producto social del trabajo de un sujeto con respecto a otros, a través de la relación de intercambio:

La más simple relación de valor es, obviamente, la que existe entre una mercancía y otra mercancía determinada de especie diferente, sea cual fuere. La relación de valor entre dos mercancías, pues, proporciona la expresión más simple del valor de una mercancía. (Marx, 2007, p. 59)

Es por ello que decíamos que el producto del trabajo, que consiste en un cuerpo, y en cuanto tal en valor de uso, por ser poseedor de propiedades materiales que satisfacen una necesidad humana, viene a ser mercancía, en la medida en que posee como otra determinación suya ser valor, esto es, ser equivalente y sustituible por otra mercancía, que en cuanto tal es un valor.

Pero si el materialismo dialéctico no consiste, como ingenuamente se ha creído, en que las cosas materiales determinan al sujeto, sino que, al contrario, son las relaciones sociales y materiales que establecen entre unos y otros, sin saber lo que hacen, lo que determina la conciencia social y, en consecuencia, al sujeto, entonces esa forma de valor de la mercancía no es producto de la abstracción del pensamiento concipiente, sino producto formal, mera figuración. La mercancía sería, por lo tanto, producto de la *abstracción real*.¹⁶ Sin embargo, para efectos de la exposición, se retomará este aspecto más adelante.

1. 2. 1. Forma simple de valor

Ahora bien, la forma simple de valor ya contiene el secreto por el cual la mercancía se presentará a los ojos del sujeto como algo enigmático y hechizante. Está compuesta de dos términos o dos ‘polos’, en la medida en que su expresión contiene dos mercancías para hacerla posible. Tenida la fórmula de valor, x mercancía A = y mercancía B (Marx, 2007, p. 59), la primera mercancía, independientemente de sus propiedades ‘naturales’ o inherentes y de la proporción en que existe, en cuanto valor de uso, sólo se presenta en este ‘lenguaje de las mercancías’ como un valor, pero debe expresarse, como se había dicho, en la otra mercancía. *Está en respectividad con algo que es idéntico a ella, pero que está fuera de ella misma.*

¹⁶ Cfr. Alberto Toscano. “The open secret of real abstraction”. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 20:2, pp. 273-287. Aquí podrá vislumbrarse, a cabalidad, la discusión que aún hoy en día hay en torno a la noción de abstracción real, que podemos encontrar en los famosos cuadernos de Marx conocidos como los *Grundrisse* como *mediación real*.

Por un lado, esta mercancía que se arroja sobre la otra no será más que la *forma relativa de valor*, aquella que expresa su valor (Marx, 2007, p. 60). Su función es la de exteriorizarse en la otra mercancía. Mientras que la otra mercancía, si bien es asimismo valor, no está haciendo expresión de su valor al ser propiamente el reflejo de valor de la otra mercancía. Por lo tanto, su cuerpo o valor de uso la hace de ‘espejo’, esto es, de *forma de equivalente*, todo por la exclusión de la que es presa por la ‘agresividad’ de la función del valor relativo. Así pues, ambas funciones de la mercancía, su desdoblamiento en tal ‘lenguaje’, se encuentran en una unidad que no se ha asumido, sino que se excluyen recíprocamente para volver a atraerse dentro de esta misma relación.

Lo relevante de esta relación es su carácter especular, donde una cosa se pone frente a su igual o, en términos más estrictos, que es en lo otro donde se capta ella misma. Es el movimiento de la autoconciencia que se posa frente a otra autoconciencia para aseverar que ‘ese soy yo’. Yo = Yo, pero movimiento de reconocimiento estancado, en la medida en que sigue siendo el otro el que es yo, o sea, que el “*yo es otro*” (Lacan, 1983, p. 17). En consecuencia, la identidad o unidad en que consiste la autoconciencia, el movimiento de unidad de la conciencia consigo misma o el deseo de reconocimiento, se ve sabotada por su imagen enajenante que se le refleja frente a ella. Así es como el ‘espejo’ o el otro se erige en amo y señor del individuo al dotarle de coherencia o, si se prefiere, de sentido. Por lo tanto, aquí se presenta una clave para la comprensión del encumbramiento de la función del equivalente dentro del ‘discurso mercantil’. Y es que tal identificación con el otro, para devenir a ser yo, presentándose en su extraña disociación del Yo = Yo, sólo es posible por la traza significativa.¹⁷

No obstante, ¿por qué una mercancía sólo puede expresar su valor a través de otra mercancía? Primero asegurémonos del concepto del valor. Marx, aludiendo al genio de Aristóteles, presenta la problemática con la que éste se cruzó: cómo es posible que dos cosas cualitativamente diferenciadas pueden ser “cualitativamente iguales” (Marx, 2007, p. 73). El desconocimiento del concepto del valor residía en la ausencia de lo que es común a ambas

¹⁷ Se estaría hablando de la relación que permite la configuración de la mercancía, pero no aún de las estructuras del pensamiento que permiten ello. Aunque, claro está, no es el pensamiento lo que posibilita tal ‘lenguaje de las mercancías’, sino que es la captación del sujeto en el lenguaje. En ello consistirá el 2º capítulo que dará tratamiento a la función del significante. Véase, al mismo tiempo, El Seminario 9 de Lacan, donde hablará justamente de esta identificación.

cosas, esto es, de la sustancia del valor que no es otra más que el *trabajo abstractamente humano*. Pero, por supuesto, ¿qué significa que sea el trabajo abstracto lo que permite la mediación en común de tales cosas, es decir, de las mercancías?

La mercancía se define por *no ser otro*, lo cual refiere a su carácter de negatividad o diferencial respecto a otra mercancía, por tanto, *indiferente* no sólo en referencia a las cualidades o propiedades únicas de la otra mercancía, sino, al mismo tiempo, de sus propias especificidades. Un diferencial, tomando el concepto de Saussure, en la medida en que su diferenciarse con respecto a sí es lo que siempre la ‘desustancializa’, la ‘desfonda’, la ‘desmaterializa’. En otras palabras, la mercancía en cuanto tal es un universal, producto mismo de la función simbólica (Lacan, 2008b, p. 58). De modo que es el trabajo abstracto lo que ‘desustancializa’ a la mercancía, lo que la desprende de su materialidad, pero ¿cómo?

Se mencionó al principio que lo importante en la mistificación o fetichización de la mercancía, esto es, de sus aparentes cualidades sociales para ‘reunirse’ con las otras mercancías provenía de la forma misma en la que se presentaban las relaciones entre productores, a partir de las determinaciones sociales de un trabajo de carácter privado e independiente. Es decir, si no cooperan unos entre otros en la producción de algo, lo único que les queda es que sus ‘mensajes’ sean registrados bajo un mismo ‘código’, el de la denominación dineraria¹⁸. Un lenguaje que sólo se sostiene en la medida en que el productor o, mejor dicho, el sujeto de trabajo aporta el ‘material’ que sirve como excusa para la continuación de los negocios, a saber: su fuerza de trabajo. En realidad, esa famosa gelatina de la que habló Marx es la *licuefacción del trabajo por el lenguaje*, una masa plástica a la que le es posible hacerle cortes o, para efectos de la exposición, cálculos monetarios.

Es este lenguaje, que licua el trabajo de cada sujeto en un mero fluido de energía -sin saber por el momento muy bien de qué carácter-, el que aporta la ‘sustancia’ del valor de las mercancías, es decir, su posibilidad de interrelacionarse y transmutar en su contrapuesta. Y no por afirmar que es el lenguaje el reservorio de tal gelatina, Marx yerra en su apreciación del trabajo abstracto, ya que el lenguaje de las mercancías requiere de un proceso productivo,

¹⁸ Goux, en *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Calden, considera que la estructura formal del dinero es isomórfica con respecto al significante fálico, debido a que ambas en sus respectivas cadenas simbólicas en las que se sitúan por su condición de separación o de exclusión con respecto a los demás elementos simbólicos constitutivos de la arena del lenguaje.

de cualquier índole -eso no está por el momento en discusión-, en el que el sujeto haga un gasto de sí y que ese gasto incida sobre algo con tal de que se inicie un proceso de transformación que derive en otra cosa y, por lo tanto, en un nuevo valor o siquiera que se conserve el valor de lo primero, si su plazo de utilidad es de corta vida. Y ese gasto, llámele como se le llame, consiste en un trabajo.

De modo que el valor es esa relación por la cual una cosa puede transmutarse en otra, relación posibilitada por la licuefacción que hace el lenguaje de todo trabajo de sus particulares características. Y sabiendo ahora en qué consiste el valor, ¿qué obliga a la mercancía a exteriorizarse, en cuanto tal, en la otra mercancía? El que un lenguaje no remite a identidades o al en sí de cada término, sino a lo que no es. Lacan lo formula del siguiente modo en la clase 1 de su *Seminario VI*: “un significante se define por su relación con otro significante que él no es”. En consecuencia, *el lenguaje en general, y con ello, la forma de valor de las mercancías, está constituido de términos negativos o diferenciales, a saber: por su necesaria referencia con respecto a lo que no los define*. Marx lo pone en estos términos: “La forma relativa de valor del lienzo supone, pues, que otra mercancía cualquiera se le contraponga bajo la forma de equivalente” (Marx, 2007, p. 60).

Finalmente, dado respuesta al necesario requerimiento de que una mercancía sólo puede expresarse, en cuanto tal, en otra mercancía, independientemente de su naturaleza, cabría hacer una acotación que está implicada en el mismo argumento. Puestas en relación o en unidad no asumida tales mercancías, no obstante, son excluyentes entre sí, es decir, cumplen diferentes funciones dentro del lenguaje. Esto se aclarará conforme avance la exposición.

Procedamos ahora a hacer un análisis de los dos componentes de esta relación simbólica, así como su unidad. En cuanto a la forma relativa de valor, ésta sólo se presenta en la relación de intercambio en la medida en que se vincula con otra mercancía que tiene la función de equivalente y que se muestra como la existencia misma del valor. Pero la mercancía que cumple la primera función de tal relación de equivalencia logra que su propia determinación de valor se muestre como autónoma respecto a ella (Marx, 2007, p. 61). La mercancía se desdobra así en una ‘múltiple personalidad’, tanto como producto útil así como mero símbolo, siempre y cuando esté sentada junto con la otra mercancía en una misma sustancia, la cual

ya indicamos: el trabajo abstractamente humano, o sea, el trabajo dentro del lenguaje de la denominación dineraria.

Así pues, el trabajo contenido en la mercancía, en la medida en que ésta se vincula a la otra mercancía en una relación de equivalencia, se revela como un trabajo únicamente productor de valores, es decir, como trabajo que es más fluido energético que propiamente un trabajo de x o y carácter que permite el funcionamiento de una máquina simbólica que conocemos como el mercado. Este fluido energético es lo que permite hacer los cortes dentro del lenguaje dinerario, por ejemplo, una inversión de \$1,000 pesos para la maquinación de tortillas solicita de al menos dos personas y su fuerza de trabajo para que ese monto se divida en x número de kilos de tortilla.

No obstante, este fluido energético capaz de hacer cortes, no es necesariamente valor. Es propiamente lo que no se deja atrapar por el lenguaje, lo que es falta de simbolización, al menos en su carácter de fuente generadora de mercancías. Veamos que dice Marx:

La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la *forma objetiva*. Para expresar el valor de la tela como una gelatina de trabajo humano, es menester expresarlo en cuanto ‘objetividad’ que, como cosa, sea distinta del lienzo mismo, y a la vez común a él y a otra mercancía. El problema ya está resuelto. (Marx, 2007, p. 63, cursivas mías).

¿Qué es esta objetividad sino la objetividad, por así decirlo, del lenguaje? Nuevamente, el trabajo tiene esta capacidad de conferir valor a diestra y siniestra sola y exclusivamente si se inserta en esta red simbólica que es el lenguaje de las mercancías. En otras palabras, es un plano de (sobre)determinación simbólica que permite el desplazamiento y condensación de las mercancías, en tanto que objetivación de trabajo humano, en la producción de una nueva serie de éstas, por ejemplo, en el montaje de *Iphones*, solamente por inserción de cortes y flujos por los que pasa el fluido energético del trabajo.

El equivalente de la mercancía que se relaciona con ella, en afán de revelar su ser de valor, es “portador de valor”, esto es, contiene trabajo abstracto, lo cual no es más que la señalización de que la mercancía equivalente es mero fluido condensable en cualquier otra mercancía. El equivalente es así cuerpo del valor, del alma de la mercancía que tiene la función de ponerse en referencia a la primera, “el *valor* de una mercancía en *el valor de uso*

de la otra” (Marx, 2007, p. 64). Esto justifica el concepto hace unos momentos utilizado: desustancialización de los productos del trabajo, en tanto que mercancías. ¿Qué acontecerá con el sujeto del trabajo cuando es valorizado –que no reconocido? Y si la tendencia de la producción mercantil es la del abaratamiento de los costos de producción, ¿es legítimo afirmar junto con Nietzsche la idea del *empequeñecimiento del hombre*? (Nietzsche, 2012, págs. 591-592).

No nos adelantemos en nuestra exposición, pero es meritorio hacer señalamiento de una metáfora –que no lo es tanto- que hace uso Marx para hacer válida nuestra argumentación del lenguaje de las mercancía: “... el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el *lenguaje de las mercancías*” (Marx, 2007, p. 64, cursivas mías). Digamos que la mercancía, en su función relativa de valor, se deja atrapar en una forma primordial que le dotara de su identidad frente al otro, quedando apresada de aquí en adelante. Es lo que Lacan denominará “estadio del espejo”, que no hay que entender tal noción en su literalidad, sino que refiere al hecho de que yo sólo me veo en el otro, me veo como uno. Obviamente, la mercancía equivalente no es capaz de ver a su ‘alma gemela’, pero sí el portador de la mercancía. Es el dar por hecho, el saber supuesto, del portador de la mercancía equivalente lo que hace que la mercancía que busca expresar su valor tenga asidero en su forma mercantil de manera definitivo. Al final lo que queda es que este saber que necesariamente está subordinado al discurso del Otro. ¿No será por esto que Lacan afirmó que Marx creó la noción de síntoma, tal cual nos señala Zizek en el *Sublime objeto de la ideología*?

Cerremos la cuestión en torno a la atribución de su carácter de valor o mercantil de un producto que se pone en relación especular con otro para así, ambos, constituirse en mercancías. Aquí también se nos presente su cuantificación de la mercancía que expresa su valor frente a su equivalente. Es decir, una mercancía “no sólo tiene que expresar *valor en general*, sino *valor*, o *magnitud de valor*, *cuantitativamente determinado*” (Marx, 2007, p. 65). Esto no quiere decir más que la mercancía equivalente se iguala en una cantidad determinada respecto a su cuerpo con la mercancía ‘vanidosa’. Hegel será fundamental en este punto para la comprensión de la medida como categoría de la dialéctica del sujeto en su devenir autoconciencia.

Esta igualdad cuantitativa dentro de la relación de valor o de equivalencia entre las dos mercancías, presupone que ambas contienen una misma cantidad de ese flujo energético en que consiste el trabajo, en la medida en que se corta por el lenguaje. Pero la medición del trabajo sólo es posible en función del tiempo que solicita para la producción de una mercancía. Préstese atención a lo dicho: lo que solicita para la producción de una mercancía, no para un producto como tal, o al menos ajeno al mundo de la producción social. Es decir, el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía específica está en vinculación con el tiempo solicitado para la producción de otras mercancías, independientemente de que participen directa o indirectamente en la confección de la primera. Por lo tanto, hablamos de un *tiempo de trabajo socialmente necesario*.

Esto último es lo que justamente permite que el aumento o disminución del trabajo abstracto solicitado en la producción de una mercancía altere la forma de valor de la mercancía que busca expresar su valor, siempre y cuando no venga acompañado esta subida o bajada de nivel en correspondencia con su equivalente: “Si los valores de *todas* las mercancías aumentarían o disminuirían simultáneamente y en la misma proporción, sus *valores relativos* se mantendrían inalterados” (Marx, 2007, p. 67). En última instancia, lo que se quiere señalar es que la mercancía está imbricada en una red simbólica en la que no depende del trabajo particular de sus productores, ni tampoco exclusivamente de los productores de la mercancía por la que se intercambiará. En realidad, en el Mercado nadie tiene control nada. Si se dijese que es la demanda la que determina la oferta y, por ende, el nivel de precios, poniéndose en juego los intereses privados de los productores o poseedores de mercancías, tal conjeturador habría de chocar con la infranqueable barrera de los costos de producción que, por más que busque racionalmente asignarse tales recursos, no está bajo su dominio la determinación de los costos de su mercancía.

Antes de indagar sobre el aspecto más interesante de esta relación de valor, entendámonos sobre la crítica anteriormente pronunciada a la idea de la demanda y la oferta como ley determinante de los precios, poniendo en contraste la teoría del valor-trabajo con la teoría marginalista austriaca, aunque nos tome unos dos o tres párrafos.

Introduzcamos a uno de los representantes de la Escuela marginalista austriaca, de la que partirán en mayor o menor medida los postulados teóricos del neoliberalismo, sea en su faceta

libertaria o monetarista. Nos referimos a Friedrich von Wieser, que en su tratado del *Valor natural* profesa que el valor de las mercancías –aunque su lenguaje no haga el distinguo entre mercancías y valores de uso, asignándoles confusamente la etiqueta de ‘bienes’ por igual- es dado por el principio de utilidad marginal, que consiste en lo siguiente: la utilidad más pequeña, esto es, el grado de satisfacción mínimo de una necesidad determinada, que se puede realizar en ciertas circunstancias, asumiendo o suponiendo la utilización más completa de los bienes a disposición de un individuo (von Wieser, p. 24). Si se prefiere hacer recurso de las categorías de lo subjetivo y lo objetivo, su doctrina podría estar marcada, aparentemente, por lo subjetivo como factor determinante en la asignación de valor de las mercancías, pero de un valor que no es ni de uso ni de cambio o, más bien, que hace el revoltijo de las dos determinaciones marcando el destino de una escuela o ideología que dictaminará como equivalente la maximización del ingreso y la obtención de un mayor grado de bienestar, aunque sea en el consumo de productos miserables para una clase social miserable.

No obstante, abstengámonos por un momento de estas estratagemas que aún hoy en día se divulgan propagandísticamente en los mal llamados medios de comunicación de corporativos transnacionales. La cuestión que nos atiza es la de la demanda como ley determinante de los precios, habiendo escogido como punto de ataque el supuesto ‘subjetivo’ del cual parten los neoliberales. No está de más indicar que tal principio de utilidad marginal determinará los movimientos de la demanda de los consumidores, si, claro está, suponemos que actúan bajo principios de racionalidad infranqueables, como si hubiesen constituido un pacto social por su mera voluntad y moralidad.

Lamentablemente, el mismo Hegel ya había socavado las bases de esta ilusión charlatanesca democrático-liberal cuando se remite a la cuestión del uno y del vacío. De aquí Marx se proveerá para tumbar tajantemente la perogrullada de la afirmación liberal del individuo por encima de lo colectivo o lo social, cuando sentencia que el sujeto sólo se constituye en individuo por lo social (Marx, 1982, págs. 3-4). Veamos que nos dice Hegel al respecto: “El uno es la simple referencia a sí mismo del ser para sí, la cual [...] tiene la forma de la inmediatez.” (Hegel, 2011, p. 274). Así el individuo no es más que la estructura del uno, en la medida en que lo que se designa como un individuo consiste en su supuesta autonomía

y solvencia, repeliendo a sí a los otros individuos. Por consiguiente, si todos estos individuos consisten en pequeños emprendedores de empresas lucrativas, por ejemplo, cada uno velará por su propio interés privado y nadie lo habrá determinado a seguir este u otro fin.

No obstante, este referirse negativo a sí se sustancializa en la figura del individuo o del uno, suponiendo entonces que tal referencia negativa en cuanto tal está fuera de él, como vacío. El vacío “es el referir-se-a-otro del uno, o sea el límite de éste” (Hegel, 2011, p. 275). De tal manera que el individuo, al sólo remitirse a sí mismo, dejando todo lo demás en un vacío o campo de negatividad, hace de lo otro y, necesariamente, de los otros individuos meros espejos. ¿En qué sentido se dice esto? Porque el uno sólo es tal en la medida en que se refracta respecto de los otros como otros unos, es decir, como otros individuos que, a su vez, son ajenos entre sí, pero por esa misma exclusión se saben como unos. En otras palabras, lo que une a los individuos, en tanto que unidades autorreferenciales, como le fascina aclamar al discurso hegemónico de nuestros tiempos, con las llamadas autogestiones tanto en el sector empresarial como en los movimientos izquierdistas autonomistas, es... *nada*: “Su referencia, en la medida en que ellos vienen representados como inmediatos, es el vacío, o sea ninguna referencia” (Hegel, 2011, p. 278).

Pero, paradójicamente, sólo es por esta nula referencia que los individuos se constituyen como tales. Es por esta repulsión del individuo respecto a los otros individuos –y quizá aquí habría la famosa agresividad por la cual Lacan situó a nuestros tiempos modernos, aunque sus ejemplares denominen tal intencionalidad como fortaleza o, peor aún, como resiliencia– que los unos se atraen recíprocamente. En este juego de dimes y diretes, los individuos en cuanto tales se anulan recíprocamente en su afán de distinguirse. Cabe aquí citar a Marx en esta problemática:

Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado. Los economistas expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general. Lo válido de esta afirmación no está en el hecho de que persiguiendo cada uno su interés privado se alcanza la totalidad de los intereses privados, es decir, el interés general. De esta frase abstracta se podría mejor deducir que cada uno *obstaculiza recíprocamente* la realización del interés del otro, de modo tal que, en lugar de una afirmación general, de este *bellum omnium contra omnes* {guerra de

todos contra todos} resulta más bien una *negación general*. El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un *interés socialmente determinado* y puede alcanzarse solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la *reproducción de estas condiciones* y de estos medios. [...] condiciones sociales independientes de todos. (Marx, 1982, págs. 83-84, cursivas mías)

Es aquí cuando topamos con la imbecilidad del discurso del neoliberalismo al momento de presuponer que el consumidor, con su nimio poder de decisión, puede siquiera determinar los precios de las mercancías que se le ofrecen. Esta mirada chata basada en el principio de utilidad marginal no contempla, por lo tanto, que la necesidad de un pequeño emprendedor hasta de un rapaz monopolista se sienta en condiciones sociales dadas que lo empujan a reproducir los medios de producción necesarios para el sostenimiento de la producción social de mercancías.

En otras palabras, los individuos en la producción social de mercancías no tienen control absoluto de nada, *en la medida en que el encumbramiento del equivalente general constituye el campo de negatividad*, esto es, *el vacío por el cual los sujetos inscriben su necesidad, siendo esta trastocada y modificada*. Esta distorsión por la que pasa la necesidad de cada individuo tendrá el efecto de ser anulada en su carácter positivo y, así, constitutiva de una *red simbólica mercantil que funciona de manera independiente*, en función de sí misma, a saber: *en función de la reproducción de los intercambios comerciales*. La maximización del rendimiento de los ingresos, a partir de la racionalización de los bienes para la satisfacción, en una escala normada jerárquicamente de las ‘necesidades’, presupone el sostenimiento de ese modo de producción que solicita el constante intercambio. En suma, el principio de utilidad marginal y, en consecuencia, la demanda son extrapolaciones de los *principios normativos del Mercado*, esto es, de una red simbólica, de un sistema de lenguaje, que se ‘nutre’ de la fuerza de trabajo de los sujetos.

Regresando a la cuestión que nos tiene encadenados, la de la forma de valor de la mercancía, el lenguaje de las mercancías, tenemos que remitirnos al otro polo de la fórmula o, si se prefiere, del ‘discurso’ de la mercancía, por el cual esta habla. En la medida en que una mercancía expresa su valor en la otra mercancía, está obteniendo la forma de equivalente. No obstante, ello no indica la magnitud de valor por la cual una mercancía es intercambiada

por otra, asimismo como la mercancía equivalente tampoco expresa el cuanto, la cantidad, de valor que representaría. La magnitud del equivalente que se expresa en la forma de valor de la mercancía no es la de su valor, sino la de la cantidad por la cual será transmutada por aquella otra con la que se compara: “*La forma de equivalente de una mercancía, por el contrario, no contiene ninguna determinación cuantitativa del valor*” (Marx, 2007, p. 69). Nuevamente, el carácter material de la mercancía sólo es excusa para el reflejo de la mercancía ávida de reconocimiento en su ser de valor.

Entonces, ¿en qué consiste la materialidad del equivalente en la medida en que se refleja cuantitativamente dentro de la relación de valor? En la forma en la que se manifiesta la otra mercancía, como valor (*Ibidem.*). “*La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor*”. El lenguaje se vuelve mero signo de una relación simbólica todo aquello que entra en su registro, pero sola y exclusivamente dentro de tal registro:

Como ninguna mercancía *puede referirse a sí misma como equivalente, y por tanto tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, tiene que referirse a otra mercancía como equivalente, o sea, hacer de la corteza natural de otra mercancía su propia forma de valor.* (Marx, 2007, págs. 69-70, cursivas del autor)

Siguiendo en algún sentido a Saussure, sólo la diferenciación lógica de los significantes, dentro de una cadena lineal, posibilita el que estos puedan remitirse como valores, al menos desde una panorámica sincrónica. Y es, justamente, como se presenta la forma de valor de la mercancía, a saber: en una cadena lineal:

$$xM A = yM B$$

Sin embargo, la expresión del valor que se asienta en el equivalente es ocasión para figurarse simbólica e imaginariamente –aunque éste último aspecto se comprenderá hasta el tercer capítulo- que tal mercancía contiene, por alguna razón de índole misteriosa, valor por sí mismo. Aquí ya se dibuja, por lo tanto, el carácter fetichista de la forma (simbólica) de la mercancía.

Pero, guardémonos de adelantarnos varios pasos, ya que una medida de peso entre dos productos podría hacernos pensar que sí es posible tal existencia del valor en una mercancía o, antes de la adopción de esa forma, de la cosa misma. Marx nos resguarda de tal equívoco:

“la chaqueta, en la expresión del valor del lienzo, simboliza una propiedad supranatural de ambas cosas: su valor, algo que es puramente social” (Marx, 2007, p. 70). Y el valor no es otra cosa más que una relación social en su forma reificada, de cosa (Marx, 1982, p. 88). No obstante, esto con respecto a la forma relativa de valor.

En cuanto a la forma de equivalente, y siguiendo el hilo del penúltimo párrafo anterior a éste, ésta logra que el cuerpo que tiene tal función dentro de la relación de valor se considere como propietario natural de tal relación capaz de atraer hacia sí una cantidad determinada de la mercancía a la que le refleja su ser de valor. Aquí se presentan las famosas *determinaciones reflejas*, que no consisten más que en lo siguiente: el ser de algo está dado por el ser del otro: “Con estas determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey” (Marx, 2007, p. 71). En otras palabras, es en la relación especular donde se produce la enajenación de algo respecto al otro con el cual entra en tal vínculo.

Además, resulta interesante que la mercancía que posee la función de equivalente sólo parece tener como propiedad suya la de ser valor, independientemente de las mercancías que le rodean, porque es lo que se esperaría de toda cosa que tiene tal o cual cualidad. ¿A qué nos referimos? Expliquémonos. La relación de equivalencia o medida existente entre dos mercancías, en la que una cumple la función relativa de expresar su valor y la otra la función de poner el suelo sobre el cual se refleja la primera en su ser o alma, es particularmente una relación de lenguaje, es decir, constituida por un registro simbólico. En cambio, la relación ponderal, a la que se aludió anteriormente, es sólo reflejo de propiedades naturales de las cosas, o sea independientemente del lenguaje. ¿Qué consecuencia tiene un traslaparse de estas dos operaciones como si fuesen idénticas? El sujeto se figurará que la mercancía que tiene la función de equivalente es la que realmente origina la relación de valor, la que posee tal cualidad y, no sólo eso, la que se figurará como el objeto realmente apreciado. Casos no faltan donde un avaricioso se hace de dinero a despecho de su propia salud.

No obstante, siempre hay que recordar que constitución o figuración de tales relaciones es ejercida por el sujeto y sólo es por el sujeto que tiene el efecto alienante que tienen. El hace tal identificación de ambas operaciones porque está en su misma estructura de

conocimiento y reconocimiento. Por lo tanto, nos vemos obligados a remitirnos a Hegel con el afán de comprender tal dialéctica del reconocimiento.

1. 2. 1. 1. *El ser del sujeto es dado por el otro*

¿Qué es lo que nos dice Hegel respecto al sujeto? Bastaría sólo ir al prólogo de la *Fenomenología* para dar cuenta de su concepción de sujeto como aquello que es un movimiento de ponerse a sí, de devenir hacia sí, por la mediación del otro. Es este otro, en específico, el ser del otro, lo que determina al sujeto, pero no solamente como sustancia, sino, al mismo tiempo, en cuanto tal, es decir, como sujeto. No obstante, tan resumida exposición del sujeto en la dialéctica no basta para comprender el sentido de su constitución ni de su deseo.

Es así como damos un salto hasta el capítulo 4 de la *Fenomenología*, *La verdad de la certeza de sí mismo*, donde se expondrá el primer movimiento aperceptivo, si hacemos uso de una noción kantiana. Ahora bien, este sujeto, al menos en su primer movimiento de asunción, de supresión y superación en tanto que conciencia, es una autoconciencia. ¿Qué es esta? “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1998, p. 113). Lo antes dicho, que el sujeto no es sustancia ni es solamente sujeto, sino que es la unidad de ambos momentos, tanto sustancia como sujeto, se expresa en la fórmula “*en y para sí*”. Así pues, Hegel sienta el fundamento por el cual el ser solamente es proveniente de lo intersubjetivo. Si se quiere, podríamos hasta afirmar que *ser sujeto es ser en y para el otro*, y no como los discursos actuales pregonan la supuesta autorrealización del sujeto a través de una acumulación de saberes que lo harían ser; de hecho, lo que posibilitaría al sujeto devenir a ser, y ya está esto en Hegel, es el asumir que va morir, que es finito, saber que ninguna institución, y sobretodo moderna, es capaz de dotar. Sin embargo, ¿qué hace necesario que para el reconocimiento de sí como autoconciencia solicite a otra autoconciencia?

Antes de arribar a esta tesis, lo que hace Hegel es discutir no solamente el carácter de la autoconciencia en cuanto tal, sino también el del objeto, la vida y el género. La autoconciencia, como el mismo término indica, refiere a la unidad de la conciencia consigo misma. La verdad se referirá a “la unidad de la autoconciencia consigo misma” (Hegel, 1998, p. 108), siendo en un primer momento la forma sensible de la conciencia.

Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*. (*Ibidem*)

Cabe señalar que esta cita es proveniente de la traducción de Wenceslao Roses. El concepto utilizado por Hegel es el de *Begierde*, que tanto Manuel Jiménez Redondo como Antonio Gómez Ramos traducen como deseo. A diferencia de Freud que usa el término *Wunsch* para connotar lo que nuestra lengua puede con la palabra deseo, el concepto hegeliano hace alusión más a un instinto o impulso que, propiamente, a la indeterminidad del objeto para Freud. Sin embargo, aquí utilizaremos el término deseo en correlación con una de las tesis que heredamos implícitamente de Marx: *el sujeto no se asume a sí dentro del Mercado*.

De tal manera que, siguiendo a Kojève, lector de Hegel, y maestro de Lacan, el sujeto, en la medida en que hablamos de éste como autoconciencia, aunque esté enajenada en un primer momento, es decir, siendo otro, tiene como contenido nada o, mejor dicho, un vacío que es propiamente el deseo. El deseo es la negatividad constituyente del sujeto. Pero, ¿por qué el sujeto de deseo es incapaz de reconocer a través de la cosa o del objeto que transforma a partir de su trabajo? Para ello habrá pasado el objeto, que es para la conciencia en la forma de un saber, a su configuración como vida, en la medida que se sostiene a sí con independencia del sujeto. Pero, ¿cómo es aprehendida la vida?

Es el *género simple*, que en el movimiento de la vida misma *no existe para sí* como esto *simple*, sino que en este *resultado* la vida remite a otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género. (Hegel, 1998, p. 111)

En cuanto género, la vida se presenta, por decirlo de algún modo, desustancializada, abstraída para ser más precisos. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia inicia como yo puro, es decir, como mera esencia simple. Por lo tanto, la autoconciencia, en tanto que yo puro, se enfrenta a un objeto que, en tanto vida, se presenta en su autonomía. ¿Cómo tendrá la autoconciencia certeza de sí cuando hay algo que se presente, al mismo tiempo, autónomo?

...la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello

la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, [...] que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*. (*Ibidem*)

No obstante, tal negación abstracta, en la medida en que reduce el objeto a nada, por su consumo, realmente no sitúa a la autoconciencia en el lugar que se reconocería plenamente como tal. Esto debido a que la autoconciencia, en el consumo del objeto que se le presenta como vida en esa su autonomía, más que asumir al otro, reproduce la existencia del mismo con el afán de sostenerse en su deseo o, aquí sí cabe la expresión, en su apetencia. ¿Qué es, entonces, el objeto que permitiría a la autoconciencia tener como mediación para su asunción y así poder llegar a ser para sí? No puede ser otro objeto sino es el que es, a su vez, negación:

Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo [...]. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. (Hegel, 1998, p. 112)

Es decir, esta negación que es en sí, su capacidad de universalizarse y, por tanto, de abstraerse de contenido, es lo que Hegel denominará como “naturaleza inorgánica universal”, o sea, su indeterminidad o, mejor dicho, su infinitud. Digamos que para una autoconciencia, que aspira a ser en y para sí, solicita de otra autoconciencia, necesariamente, ya que ésta siempre será modificable en la medida en que la primera se despliega y desarrolla en la historia: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (*Ibidem*).

En consecuencia, hemos llegado a dos autoconciencias, que en esencia son deseo, y *deseo de reconocimiento* como bien supo leer Kojève. Y esto es, justamente, el destino marcado a todo producto del trabajo humano que aspira a su reconocimiento como mercancía. Sólo una mercancía es tal en la medida en que otra mercancía la reconoce como tal. Evidentemente, y bien lo señala Marx, las mercancías no tienen esa capacidad, sino solamente por ser llevadas al mercado por parte de los sujetos del intercambio. Por lo que son los sujetos del intercambio los que buscan ser reconocidos como tales, sólo a través de sus mercancías, que son meras entidades abstractas o, mejor dicho, simbólicas. Pero, independientemente de estos matices, en ambas relaciones *es sólo en y por el otro el que da el ser*.

1. 2. 1. 2. Retorno a la forma de valor simple

Sin embargo, que el otro dé el ser al sujeto, no significa que aquel no haya sido buscado, anhelado, por éste. De modo que, en realidad, *el sujeto, en tanto que autoconciencia, es el ser deseante que, aspirando a su autonomía, deviene a ser otro*. Pero, por alguna extraña razón, no ha sido posible su asunción a sí mismo, al menos si estamos siguiendo la idea del sujeto del intercambio. Este no logra reconocerse a sí, por medio del otro, ya que siempre es otro, en la medida en que su ser es dado en el mercado. *Una mercancía representa a un sujeto frente a otra mercancía*, lo que nos pone en línea con Lacan, pero que no será sino hasta el segundo capítulo que comprenderemos la importancia de esta tesis. Aquí la cuestión deriva de esto: ¿por qué y cómo la mercancía equivalente se presta a ser figurada como la poseedora de un valor innato? Porque no se ha negado la negación en que consiste el ser otro. La determinación de valor de una mercancía, a través de su forma misma, tiene el efecto enajenante que tiene, para la percepción del sujeto del intercambio, porque y en la medida en que el otro da el ser y el sujeto se identifica con lo enajenable. Su ser siempre se le escapa, debido que una que adquiere una mercancía, inmediatamente se lanza como gacela sobre otra.

Retomando el asunto, ¿qué es lo que se vierte en una forma y otra dentro de la expresión del valor? En la forma relativa de valor lo que está contenido en ella es la relación social establecida entre los productores a partir de su trabajo, que se manifiesta en la función del equivalente, pero que, por esta misma razón, la encubre. Mientras que en la forma de equivalente, al cuerpo de la mercancía parece serle inherente la cualidad de ser valor. La relación de intercambio, figurada en la forma de valor en la que se ponen las mercancías, produce la enajenación del sujeto. El equivalente se encumbrará como al que le perteneciera una constitución subjetiva, como si tuviese ‘espíritu’:

Cuando la *forma relativa del valor* de una mercancía [...] expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de éste [...], esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una *relación social*. Ocurre a la inversa con la forma de equivalente. Consiste ésta, precisamente, en que el cuerpo de una mercancía como la chaqueta, tal cual es, exprese valor y posea entonces por naturaleza forma de valor [...] la chaqueta parece poseer también por naturaleza su forma de equivalente, su calidad de ser directamente intercambiable [...]. De ahí lo enigmático de la forma de equivalente... (Marx, 2007, págs. 70-71, cursivas mías)

Y es por esta forma de equivalente que no sólo un valor de uso pasa a ser valor, sino que el trabajo concreto, determinado, particular, de los sujetos es reducido a trabajo abstractamente humano y, además, que este mismo trabajo, que en un principio era privado e independiente, se transforma a trabajo directamente social: “El cuerpo de la mercancía que presta servicios de equivalente, cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano” (Marx, 2007, p. 71). Pero, ¿cómo fue posible, si cabe la expresión, esta fantasmaticización del trabajo por la mercancía, a la manera del vampiro que le extrae la vida anímica a sus fuentes de energía, o sea, a los hombres?

Expliquémonos con esto último. En el momento en que la relación de intercambio es *simbolizada* en la fórmula antes dicha, ya no será posible para el sujeto ubicar su potencia social en su propio trabajo, sino en la mercancía equivalente. Esto porque el equivalente se presenta como el ‘bastón’ capaz de traer a la presencia toda mercancía ausentada, en un primer momento, de las manos del que aspira al consumo dentro del intercambio. La famosa escena del niño que arrojaba de sí al carretel de madera que, atado con un piolín, lograba, una vez que lo había hecho irse, volver a aparecer o estar en la presencia, es un caso que Freud ha delegado a la posteridad para dar cuenta de la aptitud que tiene un significante específico (Freud, 1984, p. 15). El equivalente cumple la función simbólica de traer a la presencia la mercancía a la cual está ligada por la simbolización de la relación de intercambio.

No obstante, ¿qué acontece con el trabajo puesto del sujeto en el producto que deviene a ser mercancía? Si lo que media en la relación que se establece entre dos mercancías ya no es la propiedad de una o la otra, entonces no es la cualidad distintiva de un trabajo o del otro lo que determina el valor de una mercancía, esto es, la proporción cuantitativa por la que será intercambiada. Es decir, el trabajo del sujeto implicado en el intercambio se ‘desustancializa’ o, para definir tal proceso en términos más estrictos, pasa a ser una abstracción, pero, como ya se indicó anteriormente, una *abstracción real, un símbolo*. Esto no viene a significar más que la determinación de valor de una mercancía está dada por la cantidad de trabajo que permite sostener tal relación virtual o abstracta o simbólica, entre las mercancías. El trabajo del sujeto pasa a ser una mera *osamenta del tiempo* que solicita la producción de una mercancía estrictamente hablando, tal y como Marx se expresó en su breve contienda contra Proudhon en la *Miseria de la filosofía*.

Así Marx nos dice: “*Es, pues, una segunda peculiaridad de la forma de equivalente, el hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano*” (Marx, 2007, p. 72, cursivas del autor). Y esta concepción nos permite arribar a la otra especificidad de la forma de equivalente: “*que el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social*” (*Ibidem*). Por consiguiente, el trabajo abstractamente humano es la única forma en la que se puede convertir en su forma social, y esto sólo es logrado con la aparición de un equivalente mercantil, y no por las aspiraciones utópicas de todo aquel que abogue por la igualdad de los hombres en el derecho.

Y ante la sorpresa inimaginable de Aristóteles, en su enfrentamiento con el intercambio y la crematística, su genio no se pudo haber situado en las condiciones históricas en las que apareció una máquina que podía engullir a los hombres como mera fuente de energía dispuesta a un tiempo marcado de reloj, tal como nos recuerda Lacan en su *Seminario II*. La sentencia de Marx es tajante:

Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. (Marx, 2007, p. 74)

Lo igual es este trabajo humano, del que sólo se solicita una carga de energía en una disposición de tiempo determinada, en la medida en que la dislocación del capital hace brotar competidores, en menor o mayor número. El valor no es más que una relación social, y una relación de carácter simbólico: “el valor de una mercancía se expresa de manera autónoma mediante su presentación como ‘valor de cambio’” (*Ibidem*), pero no es lo mismo que esta forma. En realidad, una mercancía es tal sólo por las relaciones reales de intercambio; el valor de cambio es la última manifestación de tal naturaleza simbólica.

Pero todo este vericuetto por el cual se ha pasado para enhebrar un discurso que nos permita comprender el carácter alienante de la mercancía nos ha enfrentado con relaciones y no con cosas, lo cual hace dificultosa la tarea de comprender todo movimiento dialéctico real, es decir, en la historia. Además, es sólo en esta forma de valor simple de la mercancía que se expresa la primera antítesis del movimiento dialéctico no asumido de la mercancía. La

mercancía es valor de uso y valor, que tiene al valor de cambio como expresión suya. Pero la forma simple de valor es sólo para este distinguo, de manera que lidiamos con una mera abstracción y no con el resultado histórico.

Tal figuración de las relaciones de intercambio, en la que una mercancía sólo es intercambiable con una sola mercancía, y no más, no engendra aún esta “sustancia social” de las mercancías en cuanto valores (Marx, 2007, p. 47). La razón de ello estribaría en el hecho de que el poseedor de la mercancía demandada podría determinar arbitrariamente que tanta cantidad de la otra mercancía, la que establece como equivalente, ha de requerir. Más adelante, se indagará sobre la configuración de esta ‘sustancia del valor’, así como en la noción de ‘abstracción real’, en qué consistiría.

1. 2. 2. *Forma desplegada de valor*

Esta forma no consiste más que en la expresión de valor de una mercancía con respecto a múltiples mercancías, es decir, múltiples expresiones de valor en proporción directa con el número de relaciones de valor establecidas por parte de esa mercancía o, mejor dicho, que el sujeto establece por medio de esa mercancía. En esta forma el “valor *se manifiesta* auténticamente *como una gelatina de trabajo humano indiferenciado*” (Marx, 2007, p. 77, cursivas del autor), ya que el trabajo contenido en cada una de estas mercancías puestas en múltiples relaciones de valor es un trabajo equivalente a los otros trabajos, un trabajo indiferente con respecto a sus propias determinaciones. Y es por esto que la mercancía que se expresa, en tanto que valor, en múltiples mercancías, establece una relación social, esto es, mediada por un trabajo social abstracto. Todas las mercancías se posicionan indiferentemente frente a sus propias cualidades como valores de uso

La afirmación de Marx en torno a esta nueva configuración de las relaciones de valor es el paso de una relación de intercambio contingente a una en la que es la magnitud de valor la que determina tal intercambio. El trabajo abstractamente humano comienza a encumbrarse en la sustancia de tales valores: “Se vuelve obvio que no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino a la inversa la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio” (Marx, 2007, p. 78). Así pues, toda forma particular de valor de uso de las mercancías, que toman la función de equivalente, se transforman en formas particulares de presentarse el ser de valor de la mercancía que busca su espejo.

No obstante, hay no sólo un inconveniente en referencia al carácter *incompleto* de la serie que es expresión de la forma relativa de valor, sino también con respecto a la *exclusión* de las múltiples formas de equivalente:

Como la forma natural de cada clase singular de mercancías es aquí una *forma particular de equivalente* al lado de otras innumerables formas *particulares* de equivalente, únicamente existen *formas restringidas de equivalente*, cada una de las cuales excluye a las otras”. (Marx, 2007, p. 79)

Así pues, como no hay forma *unitaria* de manifestación del trabajo abstractamente humano, sustancia del valor, entonces no hay posibilidad de mercado alguno. Esto debido a que los diferentes poseedores de mercancías tienen diferentes equivalentes que les impiden constituir una esfera en la cual todas sus mercancías puedan ponerse en interrelación. Sin embargo, paulatinamente por el forzamiento al que se ven empujados los productores de intercambiar sus productos por una misma mercancía equivalente, se hacen en conjunto de una tercera mercancía que regulará todos los intercambios. Aquí se da, históricamente, una nueva forma de valor.

1. 2. 3. *Forma general de valor*

La forma general valor es la expresión del valor que ha articulado dentro de sí la forma simple de valor, pero que es común a todas. Lo unívoco pasa a ser común y, por tanto, general, es decir, abstrayendo las diferencias particulares de los trabajos concretos de los sujetos de la producción social. Esta forma, necesariamente, constituye el *equivalente general* por la “acción social de las mercancías sobre una” en específico como espejo suyo: “La forma general de valor [...] es la expresión social del mundo de las mercancías”, que ofrece al mercado “la forma relativa social-general de valor porque, y en cuanto, todas las mercancías [...] se ven excluidas de la forma general de equivalente” y, a la inversa, porque “la mercancía que figura como equivalente general queda excluida de la forma de valor relativa unitaria, y por tanto general” (Marx, 2007, págs. 82-84), constitutiva del mercado.

Así pues, la forma general de valor es el estadio histórico de la producción social que hace reducción abstracta de los múltiples trabajos concretos y los configura en sustancia de valor de las mercancías, para que éstas sean plenamente equivalentes, conmensurables e intercambiables o sustituibles. Si aquella mercancía, que tomase la función de equivalente

general, también tuviese que participar “en la *forma relativa general de valor*, tendría que *servir ella misma de equivalente*” (Marx, 2007, p. 84) y ya sabemos que eso conlleva a una tautología que se expresaría de la siguiente forma: $A = A$, por tanto, $A = A$. Nada nos dice esta forma de valor, sino más bien significar una identidad insulsa equiparable a la del ser es ser.

Las mercancías se expresan en una mercancía que se erige en un *en sí*, en una sustancia inmóvil. Su incapacidad de ser otro pondría en jaque los intercambios. Pero su enajenabilidad se encuentra en la ‘sabia’ exclusión que se hace de ella, ni como mercancía que solicita una expresión unilateral de valor ni como mercancía consumible. En ese momento el comercio se autonomiza, pero no por elección deliberada o voluntaria de los sujetos, sino por figurárseles tal equivalente como expresión de la riqueza misma. Es como si el ser para sí no asumiese a los otros por los cuales se toma a sí misma. Lacan tiene una idea al respecto.

En *El seminario 16: De un Otro al otro* nos remite a la estructura de la cadena significante o, más específicamente, de la cadena del discurso del Otro. En su grafo del deseo, la intención del sujeto hablante que atraviesa o, mejor dicho, es atravesado por el significante implica su captura en el campo del lenguaje, en el campo del Otro. Es en este campo donde extraerá las ruinas de un pasado que le permitirán, infructuosamente, dar rienda suelta a sus aspiraciones mortificantes de ensoñación. Pero, en la medida en que el sujeto es captado por el lenguaje, él será representado por un significante que no hará más que posarle frente a otro significante, por esta misma insistencia repetitiva de aspirar a su radical objeto perdido. Pero este otro significante no puede ser desenterrado de su otredad que lo gobernará inevitablemente. En consecuencia, este Otro se contiene a sí en tal cadena significante, por la que enhebrará un discurso a través del cual el sujeto circulará.

El dinero tendrá esa función simbólica por la cual el mercado se sostendrá, independientemente de todo lo que entré en él. Es más, todo ello será desustancializado y vuelto valor, es decir, mera negatividad que se pondrá en relación con otras mercancías. Por tanto, *el mercado es ese campo que se contiene a sí mismo, pero sólo en la medida en que una mercancía cumple la función de interrelacionar a todas las mercancías entre sí*, sólo en tanto que se excluye en su consumo como de una expresión unilateral de valor.

1. 2. 4. *Forma del dinero*

Finalmente, la forma de dinero no es más que es la expresión general del valor, pero que se asienta sobre un valor de uso o cuerpo de una mercancía particular, en este caso, el oro desde una perspectiva histórica: “La clase *específica* de mercancías con cuya *forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente*, deviene *mercancía dineraria* o funciona como *dinero*” (Marx, 2007, p. 85). En este caso, la mercancía elegida para solidificar el recurso simbólico por el cual los sujetos mediarán sus relaciones de producción, aunque el lazo se disuelva, habrá sido el oro. Así tenemos una nueva forma de valor, que no es más que la expresión social consolidada de la forma general de valor, esto es, la *forma de dinero*. La expresión unitaria o simple de valor de una mercancía se conocerá como *precio* de ésta.

1. 3. *Concepto del valor y la función del significante*

Ahora bien, ¿cómo es que dos productos del trabajo, que se diferencian cualitativamente, en función de sus determinidades, pueden ser igualados o ser anuladas sus determinidades? Es decir, ¿cómo algo puede ser ‘quebrado’ en sus límites? Para esto es menester dirigirse hacia la misma categoría de *determinidad*, en afán de lo siguiente: 1) *el movimiento inmanente propio de esta categoría hacia su anulación*, 2) *la especificidad del valor como determinidad de la mercancía en cuanto tal*. Esto último debido a lo antes dicho: el valor es esa relación mediante la cual una mercancía se reconoce en otra, solamente en cuanto es ésta objetivación de tiempo de trabajo abstractamente humano, a saber: los productos del trabajo son solamente mercancías, o lo que es lo mismo, valores, porque, y en cuanto, ‘producen’ o hacen brotar otras formas del producto del trabajo que son, a su vez, mercancías. Mercancías que se ponen patas arriba y que de su pezuña brotan quimeras danzarinas. En resumen: *¿qué significa que el sujeto se enfrente a los productos del trabajo social como valores, esto es que se le presenten como entes autónomos?* No obstante, antes se tiene que indagar sobre la categoría de determinidad para dar con el valor como determinidad específica de la mercancía.

El valor, en tanto que límite de la mercancía, es la esencialidad de ésta misma, su determinidad: “valor es no sólo el carácter intercambiable de la mercancía en general, sino la intercambiabilidad específica de mercancía” (Marx, 1982, p. 65). Ahora bien, ¿por qué el concepto de valor refiere a la intercambiabilidad de una mercancía? Porque *ser valor desnaturaliza o desmaterializa a la mercancía*, o mejor dicho, los productos del trabajo pasan

a ser mercancías, esto es, valores, en una relación en la que son abstraídas sus diferencias cualitativas, por lo tanto, en una relación en la que son equiparables y sustituibles, meros diferenciales negativos a la usanza de Saussure en el *Curso de Lingüística General*, como ya habíamos hecho mención párrafos anteriores. Así, pues, el valor es la determinación de ser intercambiable de la mercancía en tanto que es idéntica a sí misma y la disposición de la mercancía al intercambio en tanto que pasa a ser su ser otro. El valor pasa a ser la cualidad de la mercancía cuando es aquello que hace ser a la mercancía en cuanto tal y, al mismo tiempo, ser equiparable y sustituible por otra. En otras palabras: *la mercancía, en tanto que valor, se desprende de su corporeidad o materia*. Es esta la función del significante.

Pero, ¿a qué se refiere estas dos formas en las que el valor está diferenciado dentro de la mercancía, en tanto que cualidad suya?

Como puro ser-para-otro, el estar no está propiamente sino transitando hacia el ser otro [...] [pero el existente (Dasein)] es un ser como referencia a sí frente a su referencia a otro, como igualdad consigo frente a su desigualdad. Un ser tal es el SER EN SÍ. (Hegel, 2011, p. 244, cursivas del autor).

Luego, el existente o lo-que-está-ahí contiene dos momentos, el ser-para-otro, por el cual el existente está en su no-ser, en la nada, y el ser-en-sí, a partir del cual el existente es igualdad consigo mismo. De tal manera que, los dos momentos del existente o de eso que está ahí siendo están mediándose recíprocamente dentro de lo mismo, por lo que el existente pasa a ser realidad: “El estar [o existente] es, en cuanto realidad, la diferenciación de sí mismo en ser en sí y ser-para-otro” (Hegel, 2011, p. 247). Y como tales determinaciones se median recíprocamente dentro de la misma unidad, y por la cual ésta se realiza como realidad, entonces la realidad se reflexiona dentro de sí. En consecuencia, la realidad pasa a ser algo, un ser dentro de sí, a saber: que se sostiene a sí mismo y es independiente de lo otro, pero sólo por medio de la negación del ser otro. Por lo que, finalmente, el ser de algo consiste “*en el NO SER del ser otro*” (Hegel, 2011: 249). Esta es la determinación misma del significante, la que habíamos atribuido a la mercancía.

Regresando al asunto que nos compete, la mercancía es únicamente intercambiable, en la medida en que su en sí es el valor, esto es, su intercambiabilidad, por tanto, *no ser lo otro*. Pero la mercancía sólo es tal en cuanto es lo que no es en ese momento, la otra mercancía

con la cual es equiparada. El valor de cambio, como expresión del valor de una mercancía, manifiesta el ser-para-otro, el no ser de la mercancía, por el cual la mercancía es tal y no sólo producto del trabajo: 1 Coca-Cola = 1 botella de agua Ciel de 1 litro. Así pues, *la mercancía solamente es tal en la medida en que contiene la intercambiabilidad como determinación suya (y de nadie más) y como disposición a ser la otra mercancía*. El valor es la categoría que expresa tal doble relación de la mercancía en cuanto tal.

Pero todo esto no es más que la función del significante. ¿Por qué? Es que la dialéctica, en ese ir y venir del ser y del no ser, en ese devenir a ser lo que no se es, se presenta justo en este momento que se nos lee, donde una palabra como las que se están escribiendo remite a otra con la cual podría tener un sentido. Es lo que Benveniste reconocerá como lo verdaderamente valioso en dar cuenta de la especificidad del pensamiento, una vez que ha demostrado que las categorías del ser no son más que categorías del lenguaje: su dinámica por sobre una descripción estructural. Y esto, justamente, porque las estructuras en las que se encamina el pensamiento son las del lenguaje. De hecho, que sepamos que algo puede venir después de los puntos suspensivos de a continuación... es sólo por el hecho de que seguimos una línea de sentido del autor a través de sus palabras que nos remiten a algo otro que no son.

Pero lo que dota a algo de un lugar dentro del discurso en su representación por un significante, y es sólo por eso que podrá ser equivalente y hasta intercambiable por otras palabras o, estrictamente hablando, significantes. Y es que es esa la función, en última instancia, del ser o de la determinación de valor de una mercancía para con un sujeto: *le da un lugar dentro del orden simbólico del Mercado, a través de sus mercancías*. Lo que le permitirá hacer un desplazamiento y una condensación de los elementos mercantiles para la producción de otras mercancías, en correspondencia con la elaboración onírica y los procesos primarios que Freud descubrió en su obra magna, siendo justamente esto lo que nos da apertura al siguiente capítulo: ¿qué importancia tiene la función significante no sólo en lo inaprehensible del ser para el sujeto –por más saberes-mercancía de los que se haga-, sino también en la fundamentación de la idea de un inconsciente que se instituirá en el campo donde se afianzarán las relaciones narcisistas que tanto dirigen los discursos de nuestros tiempos?

Capítulo 2: Del Uno y de la función del significante

El despliegue y desarrollo de las formas de valor de la mercancía nos ha llevado por un camino que, inevitablemente, se tropieza con el concepto de valor. Durante ese curso pudimos vislumbrar lo concerniente a la mercancía en cuanto tal, mas no la función del valor como tal. Sin embargo, ello no nos impidió extraer ciertas observaciones que consideramos pertinentes para aclarar el sentido de algunas proposiciones oscuras o poco desarrolladas por parte de Marx. Y es que sólo hay valores dentro de un sistema, el cual está constituido, y no puede ser de otra manera, por el lenguaje. Es así como nos vemos empujados por la dialéctica de la mercancía a entrar en el campo de batalla en que consiste la dialéctica del ser en Hegel.

Ahora bien, sabemos que en la *Ciencia de la Lógica*, obra central de la cual partiremos, en la *Doctrina del ser*, de lo que se trata es de la exposición del pensamiento en su propio desenvolvimiento hasta su consumación en el concepto. El pensamiento, y no puede ser otro si no es el pensamiento especulativo, se fundamenta a sí mismo hasta devenir en el concepto, que es la unificación del pensamiento y del ser, siendo el concepto lo que es de verdad y la verdad no siendo otra cosa sino el concepto:

La ciencia contiene al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la cosa en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. O bien, el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo, que lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí” (Hegel, 2011, p. 199 [21])

En otras palabras, es la búsqueda del concepto, dentro de su propio desarrollo inmanente, en la obtención de su propia forma. En consecuencia, la conjunción de la forma con la esencia, conservándose la primera en lo que tiene de esencial.

Pero la idea que defenderemos en este trabajo tendrá que ver con la siguiente proposición: *no hay pensamiento sin lenguaje*. Los operadores lógicos o, específicamente hablando, las categorías dialécticas son manifestación del funcionamiento del discurso, teniendo como unidad suya el significante. Punto a partir del cual sentamos que la intención de este capítulo ‘bisagra’ es el del traspaso del análisis de la mercancía al del sujeto del inconsciente dentro, claramente, de tal entramado histórico que consiste en el predominio y dominio absoluto del mercado. Si se prefiere ubicar al lector en tal idea, aparentemente

extraña, del trabajo de investigación diremos esto: *el sujeto representado por el significante se mueve en función de algo que tiene el carácter de una máquina.*

La apuesta será, por lo tanto, situarnos en la dialéctica del Uno, teniendo como afán nuestro develar lo que ahí se entrama como la lógica misma del funcionamiento dialéctico del significante y, en consecuencia, de la mercancía. ¿Qué implica para el sujeto ser representado por una mercancía, esto es, dentro de una red en la que ubica su deseo y, en consecuencia, la exteriorización activa del mismo: su trabajo? Sólo falta saber si la apuesta obtiene resultado alguno.

2. 1. *Dialéctica del ser y del no-ser*

Explicuemos este juego de la presencia y de la ausencia a partir del funcionamiento del significante. Recuperando la tesis lacaniana -un significante se define por su relación con otro significante el cual no es- podemos ubicar, en cierta medida, tal dialéctica en la unidad de las categorías del ser y de la nada. Ser y nada son uno y lo mismo, pero detenernos en tal afirmación sería, a su vez, quedarse en una contradicción: ¿cómo dos ‘cosas’ que, por definición, son contrarias son, a su vez, idénticas? El devenir se instala como mediación de ambas abstracciones puras, como el movimiento inmediato de desaparición de los contrarios en su otro (Hegel, 2011, p. 226): el ser pasa a la nada, en la medida en que ser es nada, y la nada pasa al ser, en tanto que la nada es lo que es el ser puro en esa su indeterminidad. No obstante, el devenir, en tanto que es unificación de los contrarios, logra pasar tales determinaciones abstractas a momentos suyos que contienen a su contrario como su carácter negativo, es decir, como lo que no son. Así pues, la nada pasa a ser el *no ser del ser*, y el ser pasa a ser el *no ser de la nada*.

Sin embargo, el devenir, en la medida en que contiene al ser y la nada como momentos suyos que transitan hacia su negación, a lo que no son, es unidad de dos movimientos. Estos dos movimientos, que podemos denominar como surgir y perecer, terminan por anularse recíprocamente, ya que ambos son una forma del devenir contenida dentro del mismo. De modo que, el devenir contiene sus formas que lo empujan a ser una mera unidad quiescente. Pero esto sólo es en la medida en que se sitúa el devenir en la nada. En cambio, el devenir fundado desde el ser pasa a ser la relación misma de la existencia, de lo que es o está siendo {*das Dasein*}.

Félix Duque traducirá esta nueva categoría surgida por el movimiento del pensamiento –aunque en lo concreto está ya sentada en los múltiples discursos científicos o saberes no sólo de su época, sino de muy atrás- como *el estar*, si se prefiere, el ente, término que expresa, a nuestra consideración, adecuadamente el movimiento de todo aquello que ha sido registrado en el discurso. El estar, que no es más que lo que está siendo, como su forma inmediata, no podría ser sin tener dentro de sí el movimiento contrario, el no estar, es decir, lo que no está siendo o lo que está dejando de ser. Así pues, es unidad del ser con el no ser: “El estar es ser con un no ser. Pero, como unidad *inmediata* de ser y nada, está más bien en la determinación del *ser*” (Hegel, 2011, p. 242, cursivas del autor). Y solamente, en esa medida, lo que está siendo es, a su vez, lo que no es o lo que no está siendo. En otras palabras, todo lo que es o está siendo es su otro, pero como el otro está dentro de él, en su forma negativa, es la negación de *su ser otro*: “...el estar es inmediata unidad *simple* de ser y nada; pero por ser unidad de *ser y nada*, [...] es [...] no unidad igual a sí misma, sino sencillamente desigual a sí; o sea, es el *ser otro*” (*Ibidem*, cursivas del autor). Dígase lo siguiente: *lo que está siendo no podría ser lo que es sin negar, al mismo tiempo, lo que se le opone, lo otro*. Pero, en la medida en que el estar niega lo que no es, su otro, *lo tiene también dentro de sí*. El otro se pone frente a él y está dentro de él. Por tanto, *lo que está siendo, el estar, sólo es idéntico a sí en la medida en que niega al otro como un otro*.

Esta identificación consigo mismo de la existencia, de lo que está siendo ahí, se pone como *ser en sí*, que está puesto sobre sí mismo. Pero la existencia, a su vez, al ser negación del ser otro para ‘subsistir’ está, entonces, a disposición de lo que otro haga de sí; en otras palabras, lo que está siendo o existiendo es, al mismo tiempo, un *ser para otro*. ¿Cómo es ser para otro? Usemos dos ejemplos: 1) El león para consumir a su presa, en este caso un antílope, no sólo requiere negarla (devorarla, consumirla), sino que para hacer tal empresa requiere vigilarlo, *adecuarse a su presa, disponer de sí de tal forma que esté para el otro*; 2) no estar en igualdad consigo mismo, o sea, que lo que se nos presenta inmediatamente como rueda dentada es un engranaje, en la medida en que *está siendo para otro*, es decir, para el funcionamiento de un reloj. Ejemplo este último meritorio para dar cuenta de que Hegel puede configurar un sistema sólo cuando la máquina precede al filósofo, esto es, cuando las condiciones ‘trascendentales’ del pensamiento están puestas en las relaciones socio-materiales que establecen los sujetos sin saber qué es lo que hacen. En ese sentido, el discurso

de Marx y Freud -¿podría incluirse a Nietzsche?- se distancia de la tradición filosófica. Pero sigamos el hilo del pensamiento en función de la problemática que se planteó: ¿Qué tiene que ver todo esto con el funcionamiento simbólico del significante?

En otras palabras, algo es lo que es no solamente por estar en identidad consigo mismo, sino también por ser desigual a sí mismo. *Es el otro lo que le da el ser a algo, pero es por medio del lenguaje y sólo a través de él que se da tal ligazón.* En realidad, el león no persigue, no acecha, no se adecua al comportamiento del antílope, sino que es por medio del lenguaje que se nos presenta eso que es constitutivo de la subjetividad como perteneciente a la naturaleza. De la naturaleza no se tiene certeza alguna de su propio movimiento, de tal forma que lo que captamos de ella, aparentemente, por vía de las ciencias no es más que la inscripción de la misma en el registro del lenguaje, de lo simbólico.

Algo es lo que es, en tanto que su identidad está dada por el significante que se le imprime, si se quiere, por la letra que signa la cosa y le da unidad y, a su vez, distancia respecto a lo otro. Es por ello que *toda determinidad, como el ser de algo que se vuelca dentro de sí, es, en realidad, dada por el significante proveniente del discurso:*

[...] puesto que todo significante, desde el fonema hasta la frase, puede servir de mensaje cifrado [...], se desprende como objeto y se descubre que es él el que hace que en el mundo, mundo del ser hablante, haya Uno, es decir, elemento, el *stoicheion* del griego. (Lacan, 2012, p. 542)

No obstante, ¿qué es este Uno del significante? Definitivamente aquí no se trata del Uno tratado excelsamente en el *Parménides* de Platón, por la simple razón de no estar indagando en una sustancia metafísica, sino en una dialéctica que está sostenida por algo con soporte material: el lenguaje. Este Uno no es más que trazo unario {*einzigster Zug*}, es decir, función que introduce la diferencia en cuanto tal, y que no tiene que ver con la diferencia cualitativa. En otras palabras, tal determinidad –de la que nos hemos servido por el discurso hegeliano– antes de situarse como diferencia por su contenido, está ya antes diferenciada por la función nominal del significante. Su carácter de distinción que trae consigo el significante reside en introducir la presencia de la diferencia en cuanto tal. Muy difícilmente sabremos de dos palitos qué es lo que los diferencia cualitativamente, al ser lo mismo –palitos-, pero aun así se sabe que son diferentes. Y es que dos palitos, en tanto que marcas trazadas sobre una pared,

sólo tienen la significación que tienen por estar contenidas en un sistema de oposiciones y, por ende, obtener un valor a partir de su carácter significativo, de traza.

Y es, precisamente, el discurso el que refiere algo con otro, siempre y cuando no haya cosas, sino significantes que permiten el hilvanar discurso. El discurso hila estos significantes que se contienen a sí, el uno en el otro, recíprocamente, por pertenecer a la misma unidad o sistema de valores, unidad que es móvil dentro de sí, como el reloj, y que nunca se puede tomar a sí. En última instancia, la dialéctica es un movimiento proveniente de un sujeto inscrito en el sistema del lenguaje, pero que, por esta misma razón, está incapacitado de asumirse a sí, por tanto, de ser libre. Todo esto por efecto de determinación del significante como elemento o término de una unidad sistémica de valores que siempre se excluye a sí. El significante da un lugar al sujeto dentro de un sistema que lo imposibilita estar en identidad consigo mismo. Por consiguiente, ¿qué efecto tiene sobre un sujeto verse bajo el yugo de los procesos de producción de una maquinaria industrial que está hecha para la producción de mercancías (valores)?

La máquina está hecha de palabras. Luego, *la máquina es una unidad de significantes que se articulan dentro de ella y que se impulsan o empujan unos a otros para ponerse en movimiento, de acuerdo con el objetivo o producto que se busca extraer de ella*. No obstante, ¿qué le da movimiento a tal dinámica de los significantes, esto es, a la máquina y a la que se tiene que aparejar el pensamiento? *La energía*.

La máquina, de la que arranca la revolución industrial, reemplaza al obrero que manipula una herramienta única por un mecanismo que opera simultáneamente con una *masa* de herramientas iguales o parecidas a aquella y que es movido por una fuerza motriz única, sea cual fuere la forma de ésta. (Marx, 2016, p. 457)

Sin embargo, no bien antes Marx señala que la particularidad revolucionaria de este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo no se encuentra en la sustitución de la fuerza mecánica del obrero por alguna otra fuerza motriz. El molino empujado por el agua o por el viento es un medio de trabajo que en nada determinó la explosión de la revolución industrial.

En realidad, la sustitución del sujeto de trabajo como operador de las herramientas por una máquina a la que se le acopla un número mucho mayor de herramientas es condición necesaria, aliciente, para el desarrollo de una máquina que posea un mecanismo motor que

genera su propia fuerza motriz. Así pues, la potencia energética generada por este primer motor estará, por vez primera, bajo control y dominio humano, al estar a su disposición dentro de un mecanismo articulado con otros mecanismos de transmisión y de ejecución. Como lo único que se busca es que tal máquina complete su proceso de funcionamiento y que lo reproduzca igualmente, se mide qué tanta energía solicita para tal proceso. Por consiguiente, *toda la materia de la que haga uso el dueño de esa máquina para el funcionamiento de ésta deberá ajustarse a la velocidad del movimiento de tal máquina*, a los tiempos determinados de sus procesos.

Pero esto último, la velocidad a la que se dispone el movimiento de la máquina o del sistema de máquinas, sólo *está determinado por las exigencias del mercado* (el portador de un reloj no hará compra de uno que sepa que el movimiento de sus manecillas se encuentra atrasado con respecto al adecuado). Por lo que, cuando se trata de materia inorgánica queda en manos del interesado en el funcionamiento de su maquinaria qué tanta de aquella y de qué tipo de fuente energética requiere para la ejecución de un movimiento idóneo, en correspondencia con las exigencias que se imputan, que son las del mercado. Así se dispone de algo que no está hecho ‘naturalmente’ para ejecutar tal movimiento, como puede ser una vara en forma de flecha, pero *al ser para otra cosa*, para una maquinaria, aquella se transmuta en una manecilla y sigue un movimiento y un ritmo que, en consecuencia, no le pertenece. Finalmente, la materia que se dispone para el funcionamiento de otra cosa respecto a ella no interesa su forma, ya que la forma que obtendrá será la dispuesta dentro del sistema de la maquinaria (podría ponerse, en vez de una vara plástico, un mondadientes de madera).

La máquina que dispone de un mecanismo motor que pone en funcionamiento una serie de procesos heterogéneos se presenta -en la medida en que está construida a partir de materiales a los que no les pertenece, por naturaleza, tal movimiento- como *un gran autómeta*. Su manifestación como autómeta corresponde a la puesta en marcha de un movimiento que, en principio, no le pertenece, por no estar en ninguno de los componentes materiales de los que está hecha. Si hablamos del reloj -pero del reloj de una maquinaria industrial- aquel indicará la velocidad de los diferentes procesos en la fabricación de un conglomerado de mercancías, futuro *stock* con el que contará un empresario para su venta. Pero, entonces, la máquina en su funcionamiento -y, de hecho, la máquina es, en cuanto tal,

sistema puesto en movimiento automático por lo que hemos apuntado- no es más que la exteriorización de la ley del Mercado. En otras palabras, *la maquina es un sistema de funcionamiento automático y que se presenta como un autómeta por ser el movimiento que le sobreviene algo para lo cual no está hecho el conjunto de sus componentes materiales, en cuanto tales, sino que tiene como causa una externalidad suya, el Mercado.*

De hecho, el que algo se presente como un autómeta, que posee un movimiento que por naturaleza le es extraño e impropio, ya había sido tratado por Aristóteles a través de los conceptos de *týche* y *autómaton*, la suerte y la casualidad –siempre y cuando se entienda que tales nociones aluden más al efecto que propiamente a la causa- respectivamente. Ahora bien, tales conceptos refieren a *causas*, pero *accidentales e indeterminadas*:

Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es ‘para algo’ cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales acontecimientos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte. Porque así como una cosa es o por sí o por accidente, lo mismo puede serlo una causa [...]

Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que éstos son debidos a la casualidad o a la suerte. (Aristóteles, 1995, págs. 151-2 [196b 20-30])

Por ende, tanto la casualidad como la suerte se remiten a cosas que llegan a ser para algo, aunque no esté en su naturaleza serlo y su causa sea externa a ellas.

No obstante, la causa debida a la suerte se diferencia de la casual, ya que esta última refiere a un efecto de la naturaleza, y no de la elección de objeto de un sujeto. Lo que ‘cae de suerte’, si bien es un producto accidental, al que ‘le cae el veinte’ hace elección de tal objeto como de algo benéfico o de utilidad (también puede ser al contrario). En cambio, lo casual no se toma como algo de lo cual pueda alguien decir que puede tener beneficio o perjuicio de ello: “Así la casualidad, como indica su nombre (*autómaton*), tiene lugar cuando algo ocurre ‘en vano’ (*máten*)” (Aristóteles, 1995, págs. 157 [197b 25]). Por lo tanto, la casualidad, tanto como causa y efecto, proviene de la intersección o cruzamiento de causas que son de por sí, pero en un mismo ámbito, en este caso, en el de la naturaleza.

No obstante, cabría preguntar: y ¿cómo dos cosas que son causa en y por sí llegarían a incidir efectivamente una sobre otra, dentro de un mismo ámbito, si su misma necesidad las excluye de tener injerencia una sobre la otra? Evidentemente, este cuestionamiento va aparejado al que el mismo Aristóteles pronunció boquiabierto y que Marx nos hace el favor de recordar:

¿Qué es lo igual, es decir, cuál es la sustancia común que la casa *representa* para el lecho, en la expresión del valor de éste? Algo así ‘en verdad no puede existir’, afirma Aristóteles. ¿Por qué? Contrapuesta al lecho, la casa representa *un algo igual*, en la medida en que esto representa en ambos –casa y lecho- algo que es efectivamente *igual*. Y eso es el *trabajo humano*. (Marx, 2007, p. 73)

Si dos productos confeccionados en las industrias contemporáneas, como pueden ser una Coca-Cola y unas Mantecadas Bimbo, tienen el mismo valor, son equivalentes o, para seguir las expresiones de la cita, iguales, en ambas maquinarias se dispone de la misma fuerza de trabajo, de la energía del sujeto de trabajo vivo. Pero sólo se puede disponer de tal *fuerza de energía abstracta*, es decir, *trabajo en el que sólo se requiere que vaya aparejado con la medida de tiempo que se solicita para la efectuación de los procesos de la máquina* -o sea, como mero movimiento independiente de su naturaleza y del carácter o deseo del sujeto que lo ejecuta-, en la medida en que tal maquinaria no es más que un *sistema de valores que logra que sus componentes materiales se escindan de sus determinaciones cualitativas*, que están en referencia a la utilidad que proveen al sujeto por el consumo de su materialidad. En otras palabras, *sólo se puede extraer de los sujetos de trabajo vivo una fuerza de trabajo de carácter abstracto en tanto que, y porque, son captados en una maquinaria que consiste en una articulación de componentes materiales, como significantes, que tienen una unidad de sentido por ser inscritos en el lenguaje*, esto es, la máquina es un *discurso que está hecho para la ejecución de un movimiento que produzca valores y se autorregule*. Pero, ¿qué clase de discurso engulle al sujeto de trabajo vivo para que no solamente produzca a un ritmo alienado, sino que además dé siempre un *plus*?

Entonces, Aristóteles no tenía en sus manos el concepto de valor por no haberse desarrollado las condiciones materiales para ver en funcionamiento tal igualación de cosas diferenciadas cualitativamente. Es sólo por el trabajo abstractamente humano que se puede efectuar tal igualación de valor, es decir, por la inscripción del sujeto de trabajo vivo, como

exteriorización del deseo, en una máquina simbólica. Esto significa que el lenguaje y, más estrictamente hablando, la lengua tiene la capacidad de articular cosas opuestas y que no se tocan ‘naturalmente’ por su marca significante. Es decir, *el significante tiene como función suya la indiferenciación de las cosas respecto a su propia determinidad y, por ende, su referenciarlas a cosas que no son, es decir, su diferenciarse por su mera marca significante*; la presencia y la ausencia son correlativas al funcionamiento mismo de la lengua en la que es captado el sujeto.

Siendo así, la maquinaria para la producción de mercancías es indiferente a las determinaciones cualitativas del trabajo por el hecho efectivo de *ser independiente*, en su funcionamiento, *a las limitaciones humanas*. No son sólo las determinaciones cualitativas las que proveen de los límites a algo de pasar a ser otro, sino que la misma nominación marca el límite por el cual un significante irrumpe como corte que no es asimilable por lo otro. Con la materialización del funcionamiento significante en la máquina todo límite en la producción se rompe por ya no depender de las cualidades de sus trabajadores, sino como tal del aparato simbólico –del discurso que enigmáticamente rige el Mercado- que dispone del trabajo humano de tal manera que sólo permita el funcionamiento de sus procesos que se han calculado cronológicamente.

Pero, cuando se trata del hombre como la materia utilizable, éste tendrá que comportarse como objeto envidiable para la máquina –por eso tantos saberes expertos en nuestra época que aspiran a la felicidad del hombre, ya que los estados de ánimo son necesarios para una producción regular (Nietzsche, 2012, p. 592)-, es decir, ajustarse a la exigencia del apéndice de la máquina, o sea, de su representante. En consecuencia, tanto el trabajador como el capitalista, ya que el capital en tanto que movimiento circular de valores es la condición de la máquina, son apéndices de ésta, sólo que uno como fuente de energía y el otro como supervisor de ésta, y como todo supervisor digno de decirse tal, no duerme en afán de que la máquina siga funcionando en la perfecta circulación de sus procesos.

2. 1. 1. *Dialéctica del Uno*

El Uno se erigirá como una de las categorías más problemáticas de la doctrina del ser. Remontarnos unos cuantos pasos del trazo unario del significante, como soporte de la diferencia en cuanto tal, al derivar de la autorreferencialidad a partir de la determinidad

qualitativa tiene su justificación en lo siguiente: la representación que se tiene de sí como unidad, es decir, idéntico a sí mismo –“Yo soy yo”–, no podría establecerse sin el rasgo único que el significante consagra para la identificación. Pero esto no será posible entenderlo si ese vacío al que se llega de contenido en el Uno no se comprende como efecto de la proyección imaginaria que cierra el objeto –tema con el que nos introduciremos en el tercer capítulo de este trabajo- que se fundamenta en la diferenciación significativa.

El antecedente del Uno en esta dialéctica se sienta en la categoría del ser para sí {*fürsichsein*}, determinación referente al carácter de movimiento que está contenido en la idea del sujeto que posee Hegel y, por obvias razones, Marx. La autoconciencia, forma a la que llega y se fija en un momento determinado el espíritu, se define por ser en sí y para sí, siempre y cuando sea esto para otra autoconciencia (Hegel, 1966, p. 113). Aquí lo que habría que preguntar, siguiendo a Arturo Gaete en *La lógica de Hegel*, es por qué si se ha llegado a la infinitud el destino no es el concepto, sino la cantidad.

En primer lugar, ¿a qué refiere el ser para sí? Tengamos en cuenta que la sección en la que se enmarca esta categoría, así como el Uno, es la de la *determinidad*. En su sentido más vulgar podría decirse de la determinidad como aquello que hace ser a algo lo que es. De hecho, todo lo que es determinable como algo, sea un vaso, una mesa o un esclavo, volcándose sobre sí, deviene hacia su propia determinidad.

...el estar en cuanto tal no es más que la unidad inmediata de ser y nada. La realidad es esta unidad en la diferencia determinada de sus momentos, que constituyen en ella lados diversos, determinaciones de reflexión que están una frente a otra [...]; su unidad simple, que las asume. El estar es ser [o estar] dentro de sí; y, en cuanto ser dentro de sí, es un ente que está ahí, o sea algo. (Hegel, 2011, p. 248 [65-66], cursivas del autor)

Todo lo que es ahí o está siendo ahí, tanto dispuesto en un lugar del espacio como en un momento de cierta temporalidad, es lo que se definirá como algo. Lo que es algo solamente lo es en la medida en que se dirige sobre sí, adentrándose en sí mismo.

Pero todo lo que es algo es aquello que ya ha asumido los momentos reflexivos de la realidad, es decir, que contiene tanto su identidad consigo mismo, a partir del *en sí* del estar, así como su desigualdad consigo mismo, esto es su *ser para otro*, su disposición a ser otro. De tal manera que todo lo que está siendo en un momento y lugar determinado, todo lo que

es algo, por ejemplo, un vaso, sólo lo es en cuanto está en identidad con su propia forma de ser, pero que implica la negación de su disposición a ser otro o, más estrictamente aún, *la negación de su transitar a un régimen de dependencia en el que no será él*. Cualquier cosa que está ahí, todo lo que es algo, se sostiene por la negación de su devenir a estar en el otro, o sea, a su no-estar. El vaso sólo es vaso en la medida en que lo conservamos, por medio del lenguaje, en su entidad: “El vaso está en la mesa”. Proposición de lo cotidiano en la que se pone en juego toda esta dialéctica.

Con esto se llega al resultado de que todo lo que es algo se remite a sí a partir de una referencia negativa. El fundamento de todo algo es *“la unidad negativa: la referencia a sí por negación del ser otro. Algo es esta unidad negativa del ser dentro de sí, sólo que al principio lo es de manera enteramente indeterminada”* (Hegel, 2011, p. 248 [66], cursivas del autor). Tal referencia negativa es dirigida hacia la otredad que habita en toda cosa que definimos como algo que está ahí y ahora. *“El ser de algo no consiste pues en su inmediatez, sino en el no ser del ser otro”* (Hegel, 2011, p. 249 [66], cursivas del autor). En consecuencia, *todo lo que es de un modo determinado es, esencialmente, negatividad*.

El ser es de carácter negativo dentro de algo y sólo es por ello que sin el otro no podría haber algo determinado. Y es esta negación del ser otro dentro del mismo algo que lo hace ser lo que es, lo cual resulta en el arribo a la hipótesis antes expuesta: *la negatividad como la determinidad de todo aquello que se define como algo*, que está ahí o que está siendo ahí y ahora. Tal determinidad, por lo tanto, tiene la función de una barrera que impide que algo se difumine o disuelva en la otredad que lo habita, dejando de ser lo que es. Función de barrera o, mejor dicho, de límite, esa es la primera determinación formal de la determinidad como lo que hace que algo sea lo que es.

Pero la determinidad, por ser unidad de dos momentos —el en sí y el ser para otro que constituye la existencia—, se despliega en otros dos estados transitorios de toda cosa digna de afirmarse como algo, como lo que está ahí. La determinación y la disposición son los dos momentos constitutivos de la determinidad, los cuales posibilitan el tránsito de algo que se define por lo que es, es decir, un esclavo es un esclavo por ser esto determinación suya. Pero el esclavo sólo se define por su carácter de ser esclavo en la medida en que está a disposición de aquello que le da el ser de esclavo, esto es, el amo. El amo se constituye en su disposición,

en su pasar a ser otro, por el mismo motivo de que el esclavo sólo es tal en cuanto se establece en una relación con otra figura que se diferencia del mismo. Dos posiciones diferentes dentro de una relación que conforman a la ‘cosa’. En consecuencia, no hay cosas, sino relaciones fijadas.

“EN SEGUIDA se muestra [...] el límite como la esencialidad del algo: es su DETERMINIDAD, que se diferencia en determinidad en cuanto que es en sí [, esto es,]: DETERMINACIÓN, y en determinidad en cuanto que es para-otro [, esto es,]: DISPOSICIÓN. La determinidad es, en cuanto respectividad de esos momentos, CUALIDAD” (Hegel, 2011, p. 249 [67], cursivas del autor)

En otras palabras, la relación que establece la figura del esclavo con la figura del amo es lo único que posibilita la aparición de la cualidad que configura al esclavo: su ser esclavo o su esclavitud constitutiva. Así pues, *“la cualidad es la naturaleza determinada de algo [...] en la medida en que algo tiene al mismo tiempo en él una manera de determinarse a sí mediante la referencia a otro”* (Hegel, 2011, p. 253 [71], cursivas del autor).

Aquí se establece la posibilidad del devenir de todo lo que es de un modo determinado en un momento específico. ¿Qué significa esto? Que el esclavo puede devenir en amo, así como el amo puede devenir esclavo, y así la relación nunca está solidificada del todo. Es como el ejemplo del león y el antílope que anteriormente habíamos mencionado: el león integra dentro de sí al ser del antílope –incluso antes de su consumo- al disponer de sí de tal forma que se adecue al comportamiento de éste para su devoramiento; su modo de caza está configurado a partir de la asimilación no logrado del modo de ser de lo otro. Pero, claro está, esto sólo es así en la medida en que ello se presenta así para el ser que habita en el lenguaje.

Todo lo que está ahí y que tiene la forma de algo ya contiene de manera inmanente lo que precisamente lo niega, lo hace pasar a ser otro, su disposición a ser otro, por justamente estar a disposición de cómo se conduce el otro. Para decirlo de otro modo, la determinidad es necesariamente negación, es decir, lo que constituye a algo como lo que es ya trae implícita su negación misma, su otredad si se quiere.

La determinidad *en general* es negación (Determinatio est negatio)”. La determinidad *“es esencialmente el límite [del estar] y tiene al ser otro por fundamento suyo; el estar es aquello que solamente por su límite es lo que es; él [el estar] no cae fuera de esta su negación. Por*

eso era necesario que la realidad pasara a negación; con ello, revela su fundamento y esencia [la realidad]. (Hegel, 2011, p. 259 [76], cursivas mías)

La consecuencia directa de esta afirmación es que toda ‘cosa’ será necesariamente finita, por lo que precisamente la hace ser lo que es: su negación.

Pero la negación de algo, constitutiva de sí –su ser otro-, es al mismo tiempo negación de ella misma. Negación de la negación, lo que remite a algo –o, más específicamente hablando, su determinidad- en su posibilidad de abrirse al infinito por nunca ser determinado plenamente por eso otro, por precisamente negar lo que lo niega. Es así como hay que entender a la negación que se sitúa en esta dialéctica como “*la negación del ser otro que, como tal, es referencia a sí mismo*” (Hegel, 2011, p. 260 [77], cursivas del autor). La determinidad de algo, que es esencialmente negación, trae consigo la identidad de las dos negaciones, de tal manera que su remitirse a sí como negatividad posiciona al ser no sólo como ser en sí, sino también como para sí.

“Dentro del *ser para sí* se da el *acabamiento* del *ser cualitativo*; él es el ser infinito. [...] Lo negativo como ser dentro de sí y lo negativo como límite, como ser otro, está puesto como idéntico; el ser para sí es *lo negativo que se refiere a sí, el absoluto ser-determinado*” (Hegel, 2011, p. 286, cursivas del autor).

Por consiguiente, la asimilación de algo como capaz de remitirse a sí, por negar aquello que lo niega –o, mejor dicho, por saberse como negación de lo que lo niega-, es lo que sitúa tal existencia como más allá de los entes, en la posición de lo subjetivo. El sujeto, como ya se ha visto, es lo que es capaz de volcarse sobre sí en su propio movimiento (sólo que hay que recordar aquí el movimiento es el de las categorías del pensamiento).

Pero este ser para sí, que tiene como condición prioritaria su infinitud –que es un remitirse a sí mismo-, se estanca en ese movimiento como negación. Es decir, el ser para sí se determina ser ente que es para sí. Y afirmar que hay algo que se fija como entidad que es para sí es afirmar que se es Uno. Así pues, llegamos a la aparición del Uno como categoría del pensamiento que ha hecho posible que los sujetos se sitúen como individuos, antes que como dentro de un conjunto que los determina.

¿Qué es el Uno? Aquello que es para sí, es decir, mera referencia a sí mismo. Pero, en la medida es que remitirse a sí como referencia negativa, es referencia negativa a sí mismo y, en consecuencia, excluyente de lo otro. Por consiguiente, el uno tiene “la configuración de un inmediato, de un *ente*, [...] entonces su asumir, o sea la negación, como otro *que está fuera de él* [...] es la *nada como algo asumido*, o sea que es la nada como *vacío*” (Hegel, 2011, p. 275 [92], cursivas del autor). De modo que el Uno se despliega en dos momentos, en el Uno en cuanto tal y en el vacío, como su otredad que lo constituye. No es de extrañar que unos cuantos políticos o tecnócratas neoliberales –y estos no necesariamente tienen que declararse como tales- hayan aseverado o legitimado esta idea al demandársele a la población que se anime a salir de su estado de mediocridad anónima para obtener el éxito profesional o empresarial. ¿La razón? Siendo el conjunto lo que efectiva e históricamente haya posibilitado la creencia en tal unicidad es impensable para ellos. ¿El efecto? Se creen estos cuentos que hacen que estos mismos le digan a *cualquiera* que se *puede lo que uno quiera*. Y es este precisamente el meollo de todo el asunto de este trabajo: ¿qué efectos tiene tal premisa en los discursos para torturar a los sujetos?

Por lo tanto, todo otro ente que se presente en ese espacio será considerado por el Uno como otro Uno, por lo tanto, no habrá Uno sino muchos uno. Los individuos –porque esa es la misma definición de individuo, marcada en nuestro lenguaje por el uso del *yo* como pronombre: autorreferencialidad negativa- se despliegan en un espacio imaginario –porque ¿no acaso se tiene una representación no sólo simbólica, sino también ‘visual’ de los mismos?- en el que se repelen *unos* a otros. Es que esta repulsión es el producto intrínseco de todo aquello que se remite negativamente a sí, por lo que tendremos una repulsión recíproca entre unos y otros... cada quien con su propio modo de goce, aquel que permite sostener su identificación consigo mismo o, mejor dicho, en su *yo*. Y es así como volvemos a la marca o trazo del significante, en lo real, lo que da soporte a tal unicidad o autorreferencialidad: *la cosa vaciada de sus cualidades sólo se sostiene como para sí en la medida en que tiene como soporte suyo lo que le da nombre*, el significante.

Es así como procederemos a realizar una pequeña indagación en lo tratado por Saussure en su *Curso de Lingüística General*, parándonos sobre los hombros de Hegel una vez que hemos ubicado lo importante de este tramo de su dialéctica: la negación, incluso la implícita

en el Uno, es solamente otorgada por la función simbólica del significante cuando no hay más diferencias cualitativas, es decir, más sentido que desbrozar en las cosas.

2. 2. La función simbólica del significante

Remitiéndonos un poco a lo expuesto tanto en el capítulo primero como en el apartado 2. 1 del presente capítulo, habíamos arribado a la tesis siguiente: *la máquina es expresión de un discurso que es, por definición, de carácter simbólico*. Las mercancías cumplen la función propia del significante: permite la diferenciación entre unas y otras mercancías, bajo las que están representadas los sujetos, tanto en su función de vendedores como de compradores, de trabajadores como de consumidores. Pero, y esto mismo lo habíamos desarrollado, sólo el significante tiene lugar en donde hay lenguaje y, por ende, un sistema de pares de posición que permite su encadenamiento y su desplazamiento en tal red. Pero, ¿qué es este lenguaje para categorizarlo como sistema?

Saussure en su *Curso de Lingüística General* afirma que la lengua es “un sistema de valores puros” (1945, p. 136), donde dos elementos hacen posible su estructuración y funcionamiento: las ideas y los sonidos. Cabe aclarar que el lenguaje es el conjunto de lengua y habla, por lo que la lengua es lo propiamente estructural de su análisis lingüístico. Es así como la lengua será equivalente del funcionamiento del mercado como tan bien supo dar cuenta Marx en su crítica de la economía política.

Ahora bien, ¿qué material fónico del que se constituye la lengua para establecerse como un sistema de valores y, por ende, de intercambios o permutaciones? El significante no es necesariamente este material fónico, pero sin éste no podría sostenerse, ya que el significante sólo tiene presencia en la medida en que tiene como base un discurso que sólo puede ser enunciado en el habla o en la escritura.

La substancia fónica [...] es [...] una materia plástica que se divide a su vez en partes distintas para suministrar los significantes que el pensamiento necesita. Podemos, pues, representar el hecho lingüístico en su conjunto, es decir, la lengua, como una serie de subdivisiones contiguas marcadas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas confusas y sobre el no menos indeterminado de los sonidos. (Saussure, 1945, p. 136)

Pero, ¿qué posibilita este corte por el cual mana el significante? Para Saussure este resultado sólo es posible por el entrecruzamiento de dos ámbitos amorfos que son el pensamiento y el sonido, cruce efectuado por la lengua: "...el 'pensamiento-sonido' implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas" (1945, p. 137).

¿Qué está implícita en la anterior formula? Que la lengua no es un fenómeno del cual se pueda develar su origen, sino que la lengua está ahí y nada más. Cuestión interesante sería pensar lo que es el pensamiento, pero el anterior tratamiento que se hizo de la dialéctica del ser -que es la del pensar- nos hace dar cuenta que aquel es inaprehensible en una definición unilateral y, más bien, se le tiene que tomar como una dinámica. Benveniste, próximo autor que dará entrada a la función del yo tal y como se busca entender en este trabajo, afirma lo anterior. De tal manera que, ante tal indeterminación y oscuridad en tal noción para Saussure, nos vemos llevados a preguntar ¿situar el pensamiento como anterior a la lengua no sería la vuelta a una metafísica que nos alejaría del objeto y suelo de este trabajo: el efecto de un discurso que está más acá de toda saber que puedan tener los sujetos? Si una de las premisas de este trabajo es la famosa tesis "No lo saben, pero lo hacen", entonces ¿cabría pensar que lo material permite la aparición de las condiciones para toda diferenciación lógica tanto en la lengua y, por ende, en la producción o vida social de los sujetos?

Saussure trabaja con la noción de signo lingüístico, la cual remite a un compuesto entre el significado y el significante. Este signo lingüístico se constituye en el término o elemento primordial de la lengua como sistema de valores. Pero son estos componentes los que dan un lugar -y, por ende, un valor- al signo lingüístico dentro de tal entramado simbólico que es la lengua, es decir, lo que permite diferenciarlo de los demás elementos del sistema, pero tales componente sólo tienen el valor que tienen por su relación con los demás elementos del sistema, a partir de sus componentes. Relación que no está dada por los modos de conducirse, es decir, por las cualidades de uno y otros elementos, sino por su mera relación negativa dentro del sistema.

Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son. (Saussure, 1945, p. 141)

¿Qué significa esto? ¿Qué permite darle este carácter de diferenciación lógica al signo lingüístico bajo la tesis de Saussure? Por simplemente no ser lo que otro es, es decir, el valor de un signo lingüístico –aunque pronto veremos que el del significante- y la mercancía tiene como determinación suya el *no ser del otro*, es decir, que su mera inscripción en un sistema ya es una traza que inmediatamente lo diferencia y distingue como elemento simbólico del mismo.

Pero, ¿qué descubre Freud? Que tal función de diferenciación y, en consecuencia, de asociación de los términos constitutivos del sistema de la lengua no le pertenece tanto al concepto como a la imagen acústica, sino que son propios del significante en cuanto tal. Es que el soporte material del significante es lo que dispone que su inscripción en un sistema ya traiga consigo su diferenciación lógica y, por ende, su articulación múltiple con los otros elementos, pero no a partir de su reducción al extremo de las diferencias cualitativas –que sólo enfatizan la identidad consigo del significante-, sino que su misma inscripción como uno designa la multiplicidad en cuanto tal (Lacan, clase 4: 6 de diciembre de 1961, p. 17). Es la *función del trazo unario* la que introduce la diferencia en cuanto tal dentro de una sistema de valores que es el de la lengua y que en el psicoanálisis se conocerá como inconsciente. Este uno, no obstante, no es más que el Otro, pero ello lo veremos en el siguiente capítulo a cabalidad.

En otras palabras, -y esto lo veremos más adelante con el caso del *Hombre de las Ratas*- es el significante por su función misma que permite comprender el funcionamiento y la estructuración misma de lo *inconsciente*, es decir, los efectos metonímicos y metafóricos más inusuales e inadvertidos, sino que compulsivos, que se han de encontrar en un tipo muy singular de lazo, que no es el del discurso filosófico.

Pero, ¿se ha advertido el porqué de la irrupción del discurso analítico? Marx se enfrenta con una tarea que lo emancipa de la especulación filosófica que tiende, como él lo supo ver bien, a eternizar las relaciones socio-materiales que definen a una época. Su punto de anclaje es remitirse a lo que se le presenta como una evidencia de su tiempo, y es la de que su mundo está mediado por la mercancía y englobado por el mercado. Esto no se puede extraer del devanarse del pensamiento, sino de la experiencia histórica a la que se busca situar en una totalidad.

La intención no es, como pudiera pensarse, constituir un sistema científico a partir del análisis y con los que nos ha legado, hasta este momento, el pensamiento filosófico, pero si conformar una lectura que revele algo de lo que se nos presenta inmediatamente: ¿a qué se debe la irrupción de los discursos del yo en una cultura firmemente enraizada en la Modernidad y en la producción capitalista?; la queja de su malestar y su demanda de objeto ¿responde a la adopción de estos discursos o son estos productos para la resolución del sujeto?, ¿no acaso podrían ser los dos efectos constitutivos de lo mismo?; la identificación yoica en la que se esfuerzan lograr o alcanzar –el *selfmade man*- ¿no es precisamente el aliciente para superar(se) al otro y, por ende, lo que los incita a dar más de sí mismos con respecto a lo que ‘son’ en un momento determinado?; ¿no es esta dotación de un excedente lo que, precisamente, sostiene una producción como la capitalista?; si hablamos de discursos a los que se someten los sujetos que responden perfectamente a las instancias del capital, ¿no estamos obligados a hablar de un discurso que es el del capitalista? En consecuencia, ¿cuál es la función del yo en el Mercado en la declinación del sujeto?

Y todo lo anterior no es asimilable si no es por la comprensión que hace el discurso analítico de un sujeto de inconsciente, que no es más que sujeto del deseo del Otro. Esto significa, por otro lado, que la función simbólica del significante es esencial para comprender la función de la identificación –a la que nos limitaremos en este trabajo- narcisista. Todo lo que se ha desarrollado con anterioridad no ha sido más que para situarnos en esta función del significante en correspondencia con la identidad yoica y el funcionamiento del Mercado y así situarnos ante un panorama en el que no parece contemplarse lo inconsciente o, por decirlo tajantemente, lo erótico en el sujeto y en lo social en una época en la que se busca obturar el sexo.

Capítulo 3: De un discurso que es del capitalista (o de la función del yo)

La deriva de la filosofía al psicoanálisis se justifica por lo que la experiencia histórica e intersubjetiva nos presenta. Y el primer síntoma de los tiempos al que aludimos es lo que se ha llamado a través de los medios de comunicación y las mismas instituciones médico-académicas como epidemias, ya sea de ‘depresión’, de ‘autismo’, de ‘soledad’, etc. El sujeto es diagnosticado, a partir de manuales psicológico-psiquiátricos, con espectros de algunas de las ‘enfermedades mentales’ como la depresión, la ansiedad y el autismo. Sin embargo, en el afán de generalizar propio de la filosofía, respetando el hecho de que la subjetividad no se deja encasillar en tales determinaciones como el mismo Hegel ya acusaba a sus contemporáneos alemanes en su famoso artículo *¿Quién piensa abstractamente?*, buscaremos dar cuenta de lo común a este conjunto de sujetos que son diagnosticados, ya no por las mismas instituciones de salud mental, sino incluso por ellos mismos.

Además de la extensión de los casos de violencia, así como de la agresividad que se manifiesta en los sujetos al enfrentarse a otros que no se adecuan a sus discursos o, mejor dicho, a la imagen que tienen del mundo, en conjunto con las anteriores ‘epidemias’, lo que se revela de estos fenómenos es un situarse ante el mundo y, en consecuencia, ante el otro por vía de un ensimismamiento. Un ensimismamiento hacia la imagen con la cual se identifica el sujeto, que el discurso enunciado por éste ubica en las atribuciones o propiedades que se adjudica. No obstante, ¿tales determinaciones hacia las que se fija el sujeto no son propias de un registro simbólico? Es decir, ¿acaso no estas determinaciones hacia su propia persona, al provenir del pensamiento que esta tiene de sí, tendrían que referirse al plano del lenguaje más que al de un imaginario? Pero si vimos que la función simbólica del significante trae su misma diferencia con su sola presencia, entonces ¿no es el rasgo como tal hacia el cual se fija el sujeto?, ¿es el rasgo único {*einzigster Zug*} el que permite la identificación del sujeto con lo otro?, ¿no es así como lo otro pasa a tenerse como lo que le da supuesta unidad al sujeto?

3. 1. *El inconsciente como campo del lenguaje*

Planteando las anteriores preguntas, ¿qué justifica el traspaso de la filosofía al psicoanálisis? Sabemos que la filosofía no es más que un discurso que se da fundamento a sí

mismo, siendo el pensamiento este movimiento en el que los conceptos se dan origen y muerte a sí mismo.

La conciencia, en cuanto espíritu que se aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que tiene por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal y como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición. (Hegel, 2011, p. 186)

De modo que el pensamiento filosófico, esto es el pensamiento especulativo, sólo se da movimiento a sí mismo en la medida en que engendra conceptos de lo que se le presenta en el mundo, del objeto. Pero tales conceptos son determinaciones particulares que omiten lo que comprende el objeto en su totalidad. Y esto se demuestra cuando tal determinación remite, en sí misma, a su negación, o sea, a la otredad que habita en él. En otras palabras, *el ser otro* o la determinación particular omitida *es lo otro no dicho del objeto, pero que hace ser a éste lo que es en un primer momento*.

Ahora bien, esto ya lo desarrollamos en el segundo capítulo, donde la dialéctica que se desprendió del ser provenía de su primera e inmediata determinación: ser indeterminado, puro, generalísimo. E incluso, demostramos que tales determinaciones no podrían sostenerse más que por los significantes, o los nombres, con los que se signan o marcan a las cosas mismas –sobre todo, que siquiera podamos pensar lo que se posa fuera de nosotros como ‘cosas’. Pero siendo los significantes términos o elementos constitutivos de un sistema, entonces ellos son valores que se diferencian unos de otros y, al mismo tiempo, se refieren entre sí, definiéndose como lo que *no son otro*. En suma, el sujeto es determinante y determinado dentro del sistema de la lengua, el cual se desenvuelve en el lenguaje.

Si seguimos a Benveniste, el sujeto se determina por ser *sujeto de la enunciación*, esto es, aquel que se identifica con la posición o instancia discursiva que le da el estatuto de aquel que da actualización al discurso. En otras palabras, este sujeto de la enunciación es el yo [*je*], “acto de discurso individual en que es pronunciado, y cuyo locutor designa” (Benveniste, 1971, p. 182). De tal manera que el sujeto, partiendo de esta visión lingüística, es función del discurso, y sólo basta atender a la constitución dialéctica del sujeto en el lenguaje que Hegel

ya había expuesto en el movimiento del pensamiento, tratándose de aquello que es idéntico a sí, pero que se diferencia de sí mismo.

La ‘subjetividad’ de que aquí tratamos es la capacidad del locutor de plantearse como ‘sujeto’. Se define no por el sentimiento que cada quien experimenta de ser él mismo (sentimiento que, [...], no es sino un reflejo), sino como la *unidad psíquica* que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la permanencia de la conciencia. Pues bien, sostenemos que esta ‘subjetividad’, póngase en fenomenología o en psicología, como se guste, no es más que la *emergencia en el ser* de una propiedad fundamental del lenguaje. (Benveniste, 1971, págs. 180-1, cursivas mías).

¿Qué es lo que observamos aquí sino la constitución de un ser en y para sí por su inserción en el lenguaje? La unidad psíquica, que no es más que unidad de sentido o de pensamiento, representa la referencia a sí por la cual se definirá, en Hegel, el ser para sí. Pero que sólo tiene advenimiento a sí en la medida en que pasa por lo otro, que es la negatividad que determina a aquel, asumiéndolo. Y esta negación en que consiste el ser otro es lo inmanente a lo que se presentaba como idéntico a sí de forma inmediata, sostenido sobre sí y nada más, o sea, que se presentaba como en sí. Así pues, el sujeto como un yo que se sabe a sí, que tiene certeza de sí mismo, ha logrado tal identidad a través de este rodeo.

No obstante, si el sujeto se constituye por esta unidad yoica, esta estructura lingüística autorreferencial, que está implicada en el discurso, como aquella instancia que lo efectúa, ¿no acaso esta misma instancia se presenta como ciega al mismo discurso? Para saberse a sí mismo yo, el sujeto de Hegel realiza toda una espiral en la que se sitúa como infinitud, como movimiento negativo, pero que no se repele a sí, como el Uno, sino que se toma y se asimila como eso. Esta es la buena infinitud, en la que el sujeto ha dejado atrás su condición de enajenación. Pero, finalmente, este yo se sigue ubicando como punto de partida sin entrar en la próxima cuestión: ¿y de dónde se produjo o dio ese yo al sujeto, esa unidad psíquica, si éste no se presenta en la faz de la tierra dotado de lenguaje alguno?

En realidad, el sujeto *no* es este yo. Cabría preguntar: ¿de dónde brota la escisión entre una conciencia, que es yo, y un objeto, que es lo que ahí se posa frente a la conciencia? Resumiendo la cuestión, ¿*de dónde se origina el yo* -el del sobrevalorado conocimiento, claro está- *si suspendemos la noción implícita de un sujeto del conocimiento como si éste fuese*

dado? Esto es lo que nos obliga a introducirnos en la *función del yo* tal y como se presenta en la experiencia del análisis.

3. 2. *La función del yo tal y como se presenta en la experiencia analítica*

Comencemos con un caso, que es el del famoso *Hombre de las Ratas*, paciente con el cual Freud tiene una maraña de nudos que, en su momento, tuvo su propia dificultad para desenredarlos. Este sujeto, a partir de un relato sobre un método de tortura que le hace llegar a sus oídos un personaje que catalogará de cruel, empieza a visualizar escenas que no lo dejarán de acosar. La pobre alma le narrará a Freud su padecimiento de representaciones obsesivas, en las cuales los dos objetos de su amor, el padre y la dama a la que tanto ama, son presas de una amenaza inquietante para este hombre moderno. Nos dice, a través de la pluma de Freud, que había:

...muchachas, que me gustaban mucho y por quienes yo sentía un urgentísimo deseo de *verlas desnudas*. Pero a raíz de ese desear tenía un *sentimiento ominoso, como si por fuerza había de suceder si yo lo pensaba, y debía hacer toda clase de cosas para impedirlo*. (Freud, 1992b, p. 130, cursivas del autor)

Deseo de su infancia del pequeño fisgón que alguna vez fue. Este deseo aún no se presenta en su carácter obsesivo, aunque no se pueda decir lo mismo del temor que se revela posteriormente como el advenimiento de la idea de la muerte de su padre. La pulsión sexual, como circuito por el cual transitará el sujeto, toma sus primeras desviaciones –si no es que la misma pulsión no es una deriva- hacia la configuración de representaciones obsesivas.

No obstante, ¿qué ya nos está indicado soterradamente Freud? El yo, en contraposición a lo contenido en el pensamiento deseante, se opondrá al mismo, dando como resultado la generación del síntoma: “Este deseo corresponde a la posterior idea obsesiva; si aún no posee carácter obsesivo, se debe a que *el yo no se ha puesto todavía en el plena contradicción con él* [el deseo], *no lo siente como ajeno*” (Freud, 1992b, p. 130, cursivas más). Y es que del yo parte “la resistencia del analizado” (Freud, 1984, p. 19), resistencia que, como define Lacan, “es todo lo que se opone, en sentido general, al trabajo analítico” (1984, p. 205). Solamente es por la experiencia que nos enteramos de la función del yo como agente de resistencia ante la interpretación del síntoma, que son las representaciones obsesivas en las que alguna persona a la que le guarda afecto es puesta en un asiento improvisado en el que brotarán ratas

{*Ratten*} inmediatamente conectadas al orificio anal. Escena aterradora para el consternado y frenético paciente.

Sin embargo, no falta el momento en que interrumpe tal relato para afirmar, con ahínco, que los pensamientos de estas representaciones se le aparecen como “ajenos y hostiles”. Nuevamente, a él, en tanto que instancia del discurso que se refiere a sí, que está siendo para sí, se le exterioriza eso que es producto suyo como extraño y fuera de sí. Pero resulta que en esta rareza está puesta su atención y, no sólo eso, sino que también su vida misma, como lo afirmó en su primera sesión con el vienes, gira en torno a este nudo. En otras palabras, el sujeto de este caso está puesto fuera de sí, pero sin tramitar tal nudo en el que se sitúa por fijarse a la imagen que tiene de su yo, en la cual se sostiene el sujeto de la enunciación.

Pero, ¿cuál es esa imagen en la que se identifica para el cometido de su intención agresiva hacia los objetos no solamente de su amor, sino también de su hostilidad? Las ratas resultarán ser un fiel reflejo de este famoso obsesivo, descubrimiento que hará Freud a través de una ilación de pensamiento que se sigue del significante *Ratten* {ratas}, que se presenta como elemento común, como mediador de lo demás elementos de su fantasma obsesivo. Distintas significaciones contendrá la palabra *Ratten*, complejo dentro del cual se situará, tal y como ‘dinero’, ‘suciedad’, ‘hijos’, ‘roñoso’, etc., significantes o marcas que él mismo se adjudicó en su relatoría y que Freud recuperará:

...él mismo era un tipejo así de asqueroso y roñoso, que en la ira podía morder a los demás y ser por eso azotado terriblemente. Real y efectivamente podía hallar en la rata ‘*la viva imagen de sí mismo*’. En el cuento del capitán, el destino le había convocado, por así decir, una palabra-estímulo de complejo, y él no dejó de reaccionar frente a ella con su idea obsesiva. (Freud, 1992b, p. 169, cursivas mías)

Esas ratas, que se le aparecían como un eslabón de la cadena de representaciones que no lo dejaban de acosar, tienen la significación que tienen en el discurso que articula el sujeto por condensar múltiples significantes que lo remiten a una infinidad de pensamientos desordenados, pero que al final de cuentas se hilan por un sentido o, lo que es lo mismo, un deseo.

Es así como ‘*Ratten*’ cumple la función misma del significante como trazo unario, como *uno*, que permite la puesta en marcha de múltiples cadenas de significantes que engendran

multiplicidad de sentidos. Y es justamente este trazo unario del significante ‘*Ratten*’ que se establece la identificación del sujeto con las formas figuradas de sus representaciones obsesivas, al cumplir la función de rasgo único {*einziger Zug*}. Las demás representaciones imaginarias con las que podría establecerse una identificación tienen esta función por estar adosadas a un nombre que se encuentra articulado a una cadena de significantes que se remiten entre sí por efecto del discurso en el que ha brotado el sujeto. Si bien es su mismidad en cuanto fonema lo que les permitiría establecerse como idénticos tales significantes, es sólo por su constitución diferencial que se trae de vuelta tal experiencia de vertiginosa voluptuosidad, donde se satisface transgrediendo –mordiéndolo a la nana- y siendo pegado – por el amado padre¹⁹. Y es que ese uno con el designamos a ‘*Ratten*’ no es más que el significante del Otro, por el cual su discurso se hila.

Solamente que en esas fantasías, de formación inconsciente, el sujeto se identifica imaginariamente con esos animalejos de crispada agresividad y libidinosidad –hay que recordar que también se incrustan en los objetos de su deseo-, es decir, con un *fragmento de su cuerpo*. “El *pene*, en particular el del niño pequeño, puede ser descrito sin más como un *gusano*, y en el cuento del capitán las ratas *cavaban en el ano* como en su infancia lo hacían los grandes gusanos” (Freud, 1992b, p. 168, cursivas mías). Y nuevamente, se hace presente una de las cualidades que definirán el gran descubrimiento de Freud, el del inconsciente, como “*insusceptible de conciencia*” (Freud, 1991a, p. 602), mecanismo psíquico que consiste en la *retranscripción de las huellas mnémicas* tal y como lo había definido en sus cartas enviadas a Fliess (Freud, 1992a, p. 274).²⁰ Esto último debido a que el representante de las ratas en el mundo humano no solamente no tiene conciencia de las múltiples y enredadas significaciones que cruzan en aquel elemento común, “*Ratten*”, sino que él circula a través de estos significantes en un discurso que lo ha capturado desde su tierna infancia y le ha dado hasta su mismo yo. En otras palabras, *el yo es lo otro*, en sentido estricto, *producto del discurso del Otro en el que ha caído el sujeto y no podrá salir de él*.

¹⁹ Es que esta función del trazo unario, que reside en la figura por la que Freud da cuenta de un mecanismo de la identificación parcial, el rasgo único {*einziger Zug*}, está ampliamente desarrollado por Lacan a lo largo de sus clases 4 y 5 del *Seminario 9: La identificación*.

²⁰ Tómese en cuenta que el inconsciente no es aquello que no ha sido develado por la conciencia, es decir, que su definición es sólo negativa de la conciencia. Lo que se termina develando en la conciencia son los pensamientos que se articulan en el sistema preconsciente, donde se almacenan las representaciones-palabra. Cfr. *Lo inconsciente*, Sigmund Freud.

Ante tales afirmaciones no se dejarían esperar las siguientes preguntas: ¿Cómo el sujeto puede estar descentrado con respecto a su propio yo? ¿Cómo *el hombre de las ratas* puede asumir la instancia discursiva del yo, identificarse con este yo y estar aparentemente en el mismo discurso como sujeto descentrado, diferenciarse respecto a ese yo con el que se identifica? La clave se encuentra en la tesis anterior: porque el inconsciente no es el lenguaje, más se estructura como tal. *El inconsciente es el discurso del Otro*, una de sus definiciones que Lacan aportará a este discurso que es el del análisis (2003, p. 254). En suma, el discurso del Otro no es el discurso que se enhebra desde la conciencia, sino que se tratarían de dos campos distintos. No obstante, el primer campo, que es el del inconsciente, tiene injerencia sobre el segundo en su plenitud.

Pero, además, ¿cómo llega a fragmentarse esta identificación imaginaria que hace de sí el sujeto –como el famoso Sosias al que dará tratamiento Lacan en su segundo seminario- a partir de esta máquina simbólica que es el inconsciente? Ello nos obliga a aterrizar en otro fenómeno que se presenta de la experiencia analítica, aunque todavía situado dentro del problema del yo para el psicoanálisis.

3. 2. 1. *La escisión del sujeto en la agresividad*

La agresividad será esa intencionalidad del sujeto que se revelará en la relación establecida entre analista y analizado, la misma en la que se colocó el hombre que invistió a las ratas como el objeto que tomaría el lugar del yo en su síntoma, en los fantasmas que lo comenzaron a torturar desde pequeño. Y, como ya vimos, es en ese mismo lazo que el sujeto indicará a Freud sus intenciones hostiles hacia sus seres amados, pero por la represión tomará esa agresión caminos tan inesperados –porque de eso, finalmente, se trata: de las ingeniosas y hasta absurdas maneras en las que se ‘hace’ el amor- como el de tomar la forma de una rata, ya que a toda rata se le ha de aplastar, además de simbolizar el pene con el que se atraviesa, se penetra, se incide sobre el otro. Pues esto responde al hecho de que este sujeto habrá mordido a la mujer encargada de su cuidado, como una rata, y habrá de ser aplastado por su padre, como una rata, aunque ahí todavía no está la semilla de la neurosis que caracterizará al hombre moderno, porque todavía hablamos de que hay un padre.

¿Qué es la agresividad? La agresividad es aquello que cualificaría todo acto que se dictaminaría como de agresivo. Pero, ¿qué es aquello que calificamos de agresivo? Si se parte

del supuesto de que toda agresión o acto agresivo es todo daño que injiere una persona sobre otra, ya sea para darle muerte o simplemente esclavizarlo, hacerlo siervo de su dominio, habría que delimitar qué es lo que significamos como daño. Evidentemente, el ejercicio de una agresión sobre otro siempre conlleva un daño, pero no necesariamente aplicado sobre el cuerpo, ya que hablamos de alguien agresivo cuando sus palabras llevan consigo una intencionalidad destructiva sobre otro, pero ¿qué buscan destruir o aniquilar esas palabras?

Un discurso se enuncia siempre en un afán de reconocimiento, y esto ya lo sabemos por la renombrada dialéctica de la autoconciencia. El discurso de la autoconciencia es lo que esta dice de sí, y no busca decir de sí algo en específico, sino lo que da cuenta de ella como infinita, como más allá de toda determinación, de su vida animal. Sólo que en su intención de que su discurso sea reconocido, porque sólo se conoce a sí como infinita en la medida en que la otra también la sabe así, la autoconciencia buscará hacer que la otra le refleje eso que es, ser para sí:

Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, *con su propio hacer* y, a su vez, *con el hacer del otro*. (Hegel, 1966, p. 115, cursivas mías)

En suma, el discurso que enuncia el sujeto tiene la intencionalidad de que el otro haga lo que aquel busca hacer: ser para sí. Pero ese hacer -y ya esto se ha tratado en el primer capítulo- no tendría sentido alguno si no estuviera marcado por el discurso. Por consiguiente, el discurso del sujeto buscará hacer que el otro haga lo que aquel busca hacer para sí con la finalidad de reencontrarse en ese otro. Pero, si el otro ‘no se deja’, ¿Qué advendrá con este jaloneo?

Viene consigo un enfrentamiento entre dos autoconciencias que buscarán el ser reconocidas y hacer de la contrapuesta aquella persona que la ha de reconocer. El hacer de la autoconciencia que anhela presentarse en la otra como lo que dice que es derivará en una duplicación de este hacer: un hacer del otro y un hacer por sí mismo. Este hacer del otro

conlleva, en última instancia, a la contemplación de su muerte, pero, al mismo tiempo, si aquel hacer lleva a eso a una autoconciencia frente a otra, entonces el hacer de esta misma autoconciencia es un empuje hacia el riesgo de su propia vida: “Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte” (Hegel, 1966, p. 116). En otras palabras, la autoconciencia que logre superar las condiciones por las cuales se mantiene en vida, al menos como supuesto a arriesgar, es aquella que se mantendrá libre, una libertad plenamente activa y que ha asumido la muerte.

De modo que, la otra autoconciencia que no arriesga su vida o hizo caso omiso a la renuncia al goce es aquella que será empujará a la labor de reconocimiento de la otra autoconciencia que si supo asumir el ser de muerte, esto es, la finitud. Sin embargo, esta lucha de vida y muerte es un conflicto donde la agresión o las hostilidades no cesan hasta que una claudica en su batalla por verse reflejada su verdad en la otra y en ella misma. El motor de este conflicto auspiciado por dos individuos que buscan reconocerse más allá de toda determinación se sentará sobre un espacio en el cual el yo de cada uno buscará exteriorizarse en su contraparte. En última instancia, la agresividad perteneciente al yo del sujeto en su meta por reflejarse en los otros tiene como correlato suyo su intención de objetivar todo aquello que se le venga en frente, es decir, fijarlos a una determinación que es para mí. La agresividad es la intención de objetivación de los otros que se enfrentan a un sujeto que aspira a identificarse consigo mismo.

Podríamos aseverar que la agresividad cumpliría la función de ser *mediación por la cual el sujeto busca ser*. El yo del sujeto sólo se instalaría en un mundo de meros y plenos competidores que aspiran al reconocimiento por medio de la agresividad, siendo el campo por el cual el ser se instaura. Y es aquí cuando un Lacan nos recuerda lo ya revelado en esta dialéctica: “un Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la ley de hierro de nuestro tiempo” (2003, p. 113). *La dialéctica del Amo y del Esclavo*, haciendo uso de los términos de Kojève en su enseñanza a los franceses de la lectura que hará un alemán en un momento histórico en el que se derrumban los antiguos bastiones o referentes que impulsarán a la guerra de todos

contra todos, es la exposición de un movimiento frenético hacia el encumbramiento de la personalidad o del *self-made man* en Occidente, que los Estados Unidos sabrán consagrar.

Indaguemos en la exposición de un fenómeno muy común en nuestra cultura, que tan bien se refleja en la última escena de *The Wolf of Wall Street*, de Martin Scorsese. Hay una amplia extensión de sujetos, a la semejanza de nonadas, que tienen el apremio de consumir saberes que los inciten a hacer una inspección o supervisión de sí mismos para transformarse y así realizarse. La demanda es la de ser rico, y si no lo son es por algo que no han hecho, por omisión o intención suya. La ética capitalista se instala, fácilmente, como discurso en cada uno de estos sujetos, el cual sólo tendrá efecto sobre el supuesto de que *cualquiera puede*. Si él pudo, tú puedes, por lo tanto, se establece una identificación que permite la igualación y nivelación de los sujetos. No obstante, sólo tal identificación se asimila para el sujeto en la medida en que, por su historia, capta un rasgo único que lo identifica con su amado ídolo, aunque no tenga nada que ver con lo que esta ética capitalista podría ensalzar de sus ideales. En consecuencia, el sujeto se le impondrá como ideal de sí mismo, ideal de su yo, la figura de algún empresario.

Ahora bien, tal *ideal del yo* no es lo mismo que el *yo ideal*, unidad ilusoria de representación que tiene de sí, engañosamente, el sujeto. Pero es sólo por ésta que puede establecerse para el sujeto, en el futuro, algo así como a lo que le gustaría aspirar, y que se conforma en sus fantasías. Ya que el rasgo único que introduce el significante para tal identificación narcisista es lo que determinará los posteriores derroteros del sujeto en su afán de hacerse amar por el Otro, hacerse mirar por el Otro. Supongamos que ‘guapo’ sea la marca que inviste tal representación yoica. Pues bien, todo lo que en un futuro pueda traer consigo la remembranza, no advertida por el sujeto, de tal insignia, podrá instalarse para el sujeto como objeto ideal a alcanzar, para realizarse, en función de pasar a *ser* ello.

Pero, ¿qué acontece cuando otro sujeto se apunta a la misma –aparente- meta? Necesariamente habrá una identificación del primer sujeto con este otro, de modo que se posicionará este otro como el semejante de aquel. Otro que, si bien es semejante a la ‘personalidad’ del sujeto, se tomará como competidor o hasta enemigo por situarse ante el mismo objeto que el sujeto: el ideal del yo, que sólo puede ser alcanzado por unos pocos, por *los que sí se esfuerzan –se agredan*. Toda contraposición implica que su resolución haga una

comparación entre ambos para designar ganador, es decir, ¿cómo se conduce *uno* y *otro* frente a lo mismo? Aunque el proceso para la consecución del objeto no es lo que necesariamente se busca, sino la presea o el trofeo del mismo, ¿a qué se debería que el sujeto lo enerve el celo de que otro sea el consagrado como mayor vendedor sin siquiera saber su método? En última instancia, el sujeto y su semejante, como individuos únicos y sin iguales, nos les queda más que enfrentarse en una lucha muerte por el reconocimiento... por un vano reconocimiento, ya que no es al sujeto que se le da lugar, sino que es lo otro del sujeto lo que tiene posición en el Mercado.

Esta forma de (des)ligar a los sujetos lleva el sello de su condena: el aislamiento entre unos y otros con tal de obtener la estimación vacua de sí mismos. El efecto: el imposible cese de las agresiones en una cultura que está hecha precisamente para que se superen unos a otros, y, sobre todo, a sí mismos. Sólo así se supera la condición dada de un sujeto, en afán de dar cabida a la que en un principio fue su demanda: una *demanda de amor*. He ahí el meollo que más adelante nos sorprenderá: es por el *nombre* del amor que se entrega un *excedente de sí mismo*, aunque el terreno que se ha dispuesto para tal encomienda sea árido, frío y estéril. *La función del yo en el Mercado es la de la alienación y la del trabajo excedente*, como un primer resultado de todo lo indagado desde el inicio de este trabajo.

Nudo intersubjetivo, finalmente, en el que si un individuo desconoce la autoridad del Amo absoluto, que es la muerte, será opacado por el sujeto que asume tal posibilidad. Ahora bien, esto no significa que Hegel sea un promotor originario del *entrepeneur* y la idea de crecimiento personal, tan sólo por el hecho de que su sujeto es uno que no para en su dialéctica de generar un discurso que lo eleve de su condición actual, mas ello tampoco quiere decir que es un sujeto diferenciado de su yo por la herencia cultural de una tradición que no hizo el distingo por las razones que sean:

...está claro que la promoción del *yo* en nuestra existencia conduce, conforme a la concepción utilitarista del hombre que la secunda, a realizar cada vez más al hombre como individuo, es decir en un aislamiento del alma cada vez más emparentado con su abandono original. (Lacan, 2003, p. 114)

No se hará esperar de este individuo, que busca asegurarse en la forma que construye con su discurso, un acercamiento agresivo con sus iguales en derechos para la anulación de estos,

imprimiendo el sello violento que caracterizará a nuestras sociedades democráticas y su discurso de la libertad. Así se instalan las formas de sometimiento del hombre libre y demócrata.

Justo es mencionar que lo anterior tiene lugar a través de todo el conjunto de saberes impulsados por estos mismos individuos atomizados, en afán de fijarse hacia una imagen detenida en el tiempo. La consecuencia esperada de estos saberes institucionales será la extinción de toda hostilidad o agresión, aunque sea en intención, para posibilitar el ya menguante lazo social. Pero, ¿qué acontecerá con el sujeto cuando el argumento que se impulsa para detener esta barbarie se escuda en las buenas intenciones de sus autoridades? ¿En el amor que le guardan a sus súbditos que se han sacrificado para que estos, malagradecida y cínicamente, promuevan el desorden del cúmulo de sectas que caracterizan a la vida moderna? Cada quien con su propio modo de consumo, cada quien con su propio modo de yugo.

La neurosis obsesiva –que hemos visto en el caso del *Hombre de las Ratas*- se exteriorizará en esas formaciones inconscientes que se manifiestan en representaciones donde el sujeto se encuentra escindido de sí mismo no es consecuencia de una autoridad férrea que nos prohibió en el pasado bastarnos con recursos propios para satisfacernos. Al contrario, el malestar en la cultura se agrava por la misma pérdida de autoridad simbólica que posibilita la aparición de un campo de arena para que unos y otros se maten entre sí, siempre con miras a hacerse eternos en sus fijaciones mortíferas. Ya Nietzsche preveía lo que se avecinaba:

Y esta fue la hipocresía que peor encontré entre ellos: que también los que ordenan, simulan las virtudes de los que sirven.

‘Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos’ –así reza aquí también la hipocresía de los señores, -¡y ay cuando el primer señor también es tan sólo el primer servidor! (2010, p. 207)

El padre haciéndose pasar por un amigo, por un consejero, por otra madre, es la aniquilación del referente común por el cual de una masa se hace un pueblo, un clan o una familia. El hacer un bien a sus hijos es el lema por el cual estos se verán sumergidos en una enredadera de demandas imposibles de tramitar.

De esto no hay que esperar más que una agresividad dirigida a sí mismo, fenómeno con el cual se cruzará la experiencia del análisis. Entonces, ¿qué nos puede decir el psicoanálisis de esto? “*La agresividad, en la experiencia, nos es dada como intención de agresión y como imagen de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente*” (Lacan, 2003, p. 96, cursivas mías). Sólo en la experiencia se transmite esta intención subjetiva de la agresividad porque el sujeto que habla está enmarcado dentro de estas estructuras psíquicas que posibilitan la aparición del síntoma, donde circula el sujeto. El hombre de las ratas no es excepción en esto y lo anterior señalado tampoco. Pero, ¿no acaso la agresividad se remitía hacia otros? Otros como semejantes. En otras palabras, *la agresividad es una intención de mutilación o castración que se dirige hacia sí mismo, pero puesto fuera de sí como otro en cuanto semejante.*

La experiencia analítica se ha ejercido a partir de un sujeto que expone, por medio del discurso, un sinfín de representaciones que se le presentan en su vida diurna o en el mundo onírico que se le revela en el estado del dormir. Sólo se puede tener certeza de tales imágenes con las que se enfrenta el sujeto atormentado a través de la palabra que dirige al analista, como ese sujeto supuesto saber para aquel, pero que, en realidad, su posición es la del no-saber. Así pues, Lacan no duda en sentar la siguiente afirmación:

[El psicoanálisis] partió de su función formadora [de las imágenes] en el sujeto y reveló que si las imágenes corrientes determinan tales inflexiones individuales de las tendencias, es como variaciones de las matrices que constituyen para los ‘instintos’ mismos esas otras específicas que nosotros hacemos responder a la antigua apelación de *imago*” (2003, p. 97)

La *imago*, en este caso, es representante de los vectores electivos de la intencionalidad agresiva en el sujeto, y que se presentan como “imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de *dislocación*, de destripamiento”, y muchas otras más que se colocan dentro del marco de las *imago del cuerpo fragmentado*. La rata que roe y muerde a los amados del obsesivo no es más que la representación, dentro del inconsciente, de ese sujeto.

Pero, además, por lo anteriormente afirmado hay otro elemento que no podemos omitir: la identificación narcisista. Es necesario, por tanto, derivar la intencionalidad agresiva como una tendencia constitutiva de una forma de estructuración del sujeto por la cual se

diferenciará de lo otro y del mundo. “*La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo*” (2003, p. 102, cursivas del autor). De tal forma que se hace evidente la influencia de la famosamente denominada fase de espejo en la constitución del sujeto, la cual dotará a éste de un yo que le permitirá no sólo distinguirse respecto a lo otro, sino, como ya sabemos, aislarse de este mismo:

Lo que he llamado *el estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo: es, con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, *imago* salvadora. (2003, p. 105)

Y es que la *imago* es “formadora de la identificación”, es decir, la imagen que en su devenir sujeto el niño asumirá para hacerse de un objeto que le permitirá traer a la presencia esa mirada del Otro y su discurso que lo salvará de esa angustiante confrontación con la demanda de su Amo y, además, dar satisfacción a las necesidad más que atrapada en el lenguaje. *Ese objeto que le da el otro será el yo.*

El yo es otro, consigna del poeta Arthur Rimbaud, y que será el tema a tratar en todo su seminario II de Lacan, con el fin de dar cuenta de un sujeto descentrado o dislocado. El yo del sujeto es la imagen que se figura de sí y que lo atenderá a estar fuera de sí, incluso si en su júbilo cree haber logrado el reconocimiento de esta forma en la que se precipita. El resultado será la conformación de la función del yo en el discurso, por el cual el sujeto se situará en la instancia del discurso que le permita remitirse a este elemento imaginario, pero que nunca llegará tocar en su extensión, como ya habíamos antes dicho. .

No obstante, Lacan es deudor de un Freud que luchó por dar su lugar a este nuevo elemento en la teoría analítica, en afán de comprender lo que se le manifestaba con sus pacientes. Así que antes, ¿qué es lo que Freud ya había sentado de esta función del yo en su experiencia? ¿Qué es este yo? Problema que se vislumbra en Freud cuando afirma que, posterior a la etapa de narcisismo primario, el sujeto se identifica con un ideal que, para el caso, es proveniente de la *imago* paterna que se desprende del complejo edípico.

Podemos decir que uno ha erigido en el interior de sí un *ideal* por el cual mide su yo actual, mientras que en el otro falta esa formación de ideal. La formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión.

Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. (Freud, 1991a, págs. 90-91).

¿Qué está pensando Freud respecto a este yo real? Tendremos que partir de las notas extraídas de su *Introducción del narcisismo [IdN]* para llegar al atolladero en el cual se mete y que sólo un nombre como Lacan podrá aventurarse a la agregación de una nueva tesis.

Al inicio de su tratamiento del narcisismo éste es definido como “complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación” (1991a, págs. 71-2), conducta que se engendra a partir de la resignación de la investidura libidinal de los objetos hacia el yo. No obstante, la experiencia dicta que, con los casos de delirio de grandeza en el infante y las prácticas de los pueblos antiguos, donde prevalecía la sobrestimación de sí, el narcisismo es un estado anterior a la investidura libidinal de objetos. Así se desprende una diferenciación entre narcisismo primario y narcisismo secundario. ¿Qué dice respecto al primero?

Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite. (Freud, 1991a, p. 73).

La metáfora no es vana, siempre y cuando nos remitamos al tratado sobre *La agresividad en psicoanálisis [AeP]* de Lacan. Para no hacer el cuento largo y volver a disponer de la palabra de Freud, la agresividad fue definida como una tendencia correlativa a la estructura de identificación narcisista, de modo que el sujeto frente a su semejante que se le pone como un obstáculo para el reconocimiento de sí como hacia lo que se aventura ser, tenderá a su anulación, censura o coerción para ajustarlo al mundo en el cual el sujeto se desenvuelve en función de su yo: “la furiosa pasión, que especifica al hombre, de imprimir en la realidad su imagen es el fundamento oscuro de las mediaciones racionales de la voluntad” (Lacan, 2003, p. 109). Así pues, el sujeto tenderá a los objetos que le permitan tener una confirmación de su yo, ya sea a través de su identificación con otros objetos, ya sea a través del enamoramiento del tipo narcisista.

Sin embargo, la cuestión se vuelve más interesante aun cuando uno se pregunta lo siguiente: pues ¿no acaso tales mediaciones racionales de la voluntad son las instancias a las que se remite el hombre moderno para *comportarse frente* a los otros? ¿En qué consisten las mismas? Acordémonos que el fiel representante de la ética moderna, Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, encumbra la Ley moral –que no es más que mera forma de la Razón en el terreno de lo práctico- como aquella que permitirá sumergir toda máxima del sujeto para su conformación en imperativo categórico. Este imperativo categórico es una proposición que determina apriorísticamente el comportamiento del sujeto, de tal forma que su acción se instaure como necesaria –que no puede ser de otra manera- y de carácter universal –de la que puede ser partícipe cualquiera.

Pero si la acción del sujeto está ya determinada a realizarse bajo tal fórmula apriorística, entonces ella implicaría que el mismo que la ejecuta no considere nada de su experiencia histórica ni de sus condiciones materiales. Esto último, bajo consideración del imperativo, es indiferente, por lo que el sujeto se verá regido por algo que siempre tiene como necesidad suya *superar* su condición actual. Superación de sí mismo –que no tiene nada que ver, por el momento, con el concepto de Nietzsche- que tiene como presupuesto necesario la realización de una suerte de *trabajo excedente* que permita al sujeto ubicarse en lo mandado del imperativo. ¿Qué significa esto último? *El imperativo categórico, principio de interpretación moral del hombre moderno, está sentado sobre una clase de discurso, que es la del capitalista*, en la medida en que aquel es, justamente, la formulación de sus exigencias para la generación de un *plusvalor*. Y este discurso no es solamente un discurso ideológico, sino que es también –y, quizá, primordialmente- un discurso del Otro.

De modo que, la Ley moral es el fundamento mismo de la *transgresión*. Pero la transgresión no es la negación de aquella, al contrario, sino su misma condición de necesidad. El *tú puedes* es correlato del *tú debes*, por lo que el imperativo categórico no es ningún momento restrictivo o, mejor dicho, prohibitivo; hasta en su formulación negativa –“No debes...”- el imperativo empuja al sujeto a hacer de sí un agente inquebrantable de sus máximas, más allá de sus condicionamientos. La deriva de una moral puritana de los Estados Unidos a una moral ‘sexual’ con el surgimiento de los estudios de género y del feminismo,

característico de su área de influencia académica, ha sido un movimiento inmanente y necesario.

Así pues, ¿cuál es el trasfondo de esta moral tan exigente y transgresora con respecto al sujeto?, ¿por qué los discursos de la cultura, que con tanto énfasis se dirigen al individuo como el soporte de su acción, se caracterizan, a su vez, por formulaciones morales de ese tipo? Esto solamente puede ser esclarecido desde lo que tiene por decir el psicoanálisis, y es que la insistencia en tal identificación narcisista viene sostenida por la insistencia del “remordimiento de conciencia”, por *no ser lo que uno podría –debería- ser*. La instancia que consigue este efecto es lo que Freud denominó como *superyó*, guardián de la comparativa, del medirse, entre el yo ideal y el ideal del yo. En consecuencia, y como segunda tesis de este trabajo, *la función del yo en el Mercado no es solo alienante para la laboriosidad del sujeto, sino también la de engendrar el ‘impulso’ o la ‘tendencia’ a tanto dar más de sí como tener más para llegar a ser lo que se puede –debe- ser*. El discurso capitalista, estructurado de tal forma, sería también del *esclavo desatado*; justo la función yoica permite la ambivalencia entre pasar a ser del amo, como tirano, al esclavo, como transgresor.

3. 2. 2. *Lo sexual constituyente de la función del yo*

No obstante, lo anterior solicita de la indagación en otros conceptos y preguntas que aún no han sido esclarecidas. Y este es el mismo caso de Freud cuando menciona dos cuestiones que traen consigo una dificultad que sólo la experiencia analítica puede hacer salir a la luz: 1) ¿Qué relación existe entre el narcisismo con el autoerotismo?, y 2) ¿por qué es necesaria la distinción entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales? En cuanto a la segunda cuestión, Freud afirma que esta escisión entre pulsiones yoicas o libido yoica y libido de objeto o pulsiones sexuales –ya que toda libido es necesariamente sexual- refleja una doble función de carácter biológico en el individuo, actuando tanto para sí como siendo un mero instrumento de la reproducción de su especie, siendo portador de una sustancia inmortal.

Pero la idea sostenida durante todo el trabajo gira en torno a que es por el lenguaje y dentro de él que toda cosa es un objeto para el sujeto, esto es, por su marca significantes es aprehensible o determinable por el sujeto del lenguaje. El sujeto, a través de la primera vivencia de satisfacción, es ya captado en el discurso del Otro –una forma de lenguaje, por así decirlo-, de modo que el estímulo endógeno que acicatea al organismo humano, a la cría

de hombre, correrá por los derroteros que marca el discurso que son los del significante en su encadenamiento con otros significantes: "...el psicoanálisis nos muestra [...] *la captura del hombre dentro de lo constituyente de la cadena signifiante*" (Lacan, 2015, p. 19, cursivas mías), y bien esto no se da sin en esa primera vivencia de satisfacción. Otro punto más por el cual la filosofía no ha aprendido a situarse en este plano en donde el sujeto no decide nada, no tiene autonomía alguna y, es más, ni siquiera posee algo así como una condición trascendental que le permitiría ser sujeto de pensamiento a la manera cartesiana.

Y es esta primera vivencia de satisfacción la que dictará los caminos por los cuales el sujeto aprenderá a saber dar descarga a esa tensión orgánica que lo rige en sus primeros momentos. Pero, en cuanto se vuelve presa de un otro del lenguaje, del Otro, tales estímulos devendrán pulsiones: "el estímulo se da en función de un código que impone su *orden* a la necesidad, la cual debe traducirse a él" (*Ibidem.*). Este código, que en estricto sentido consiste en el tesoro del significante, no es más que el Otro, en cuanto campo del discurso. Es el discurso de la madre a la hora de dar satisfacción a su cría lo que hace de éste algo ya desprendido de la Naturaleza. No hay nada de la Naturaleza que podamos conocer por el destino que el lenguaje ha signado en nuestro cuerpo.

Siendo así, esto podría dar pie a explicar el por qué son captadas ciertas impresiones y porque otras no en nuestra vida diaria, como cuando pasamos por un anuncio publicitario que se cruza ante nuestra vista y damos vuelta para observar aquello que nos llamó la atención y no le habíamos prestado el suficiente interés. Pero, ¿en qué consiste esta vivencia de satisfacción para Freud? A pesar de la extensión de la siguiente cita, nada de ella tiene desperdicio para la comprensión de lo que da génesis al inconsciente en el sujeto, sin olvidar que todo esto apunta a revelar la función del yo que constituye la identificación narcisista:

La excitación impuesta {*setzen*} por la necesidad interior buscará un drenaje en la motilidad que puede designarse 'alteración interna' o 'expresión emocional'. El niño hambriento llorará o pateará inerte. Pero la situación se mantendrá inmutable, pues la excitación que parte de la necesidad interna no corresponde a una fuerza que golpea de manera momentánea, sino a una que actúa continuamente. Sólo puede sobrevenir un cambio cuando por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la *aparición de una cierta percepción* (la nutrición, en nuestro ejemplo) *cuya imagen mnémica queda*, de ahí

en adelante, *asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad*. La próxima vez que esta última sobrevenga, *merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nueva la imagen mnémica de aquella percepción* y producir la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. (Freud, 1991b, p. 557, cursivas mías)

No obstante, la excitación sólo deja una huella en el organismo en la medida en que es desviada por el significante que se ha impreso en el cuerpo por la incidencia de la madre sobre el niño. Es así como toda impresión dejada a través de la percepción, que Freud denominará imagen mnémica, sea del carácter que sea, vendrá articulada al significante. Y es así, en consecuencia, como se enhebran dos registros que son el de lo imaginario y el de lo simbólico.

No es para menos que Freud, en su fracasado intento de instaurar una teoría fisiológica de los procesos psíquicos que podían estar mediando en sus primeros analizados partícipes de su experiencia original, en el *Proyecto de Psicología*, sienta ya los primeros esbozos de lo inconsciente. Teniendo consigo un sistema psíquico que se genera por la injerencia del Otro, de la Madre, en la cría que en un primer momento es mero organismo reflejo, las huellas mnémicas que se habrán posado sobre el cuerpo de este futuro sujeto se asociarán unas a otras por su acaecer simultáneo a partir de la vivencia de satisfacción: "... existe una ley fundamental de la *asociación por simultaneidad* [asociación por contigüidad], que se afirma en la actividad psi pura, el *recordar reproductor*, y constituye la base de todas las conexiones entre las neuronas psi" (1992a, p. 363). Si bien, es cierto que todavía parte de una perspectiva fisiológica-neuronal, Freud ya ha divisado la estructuración de esta maquinaria simbólica que es el inconsciente, además de que su funcionamiento es el del lenguaje que en el capítulo 2 pudimos ya encontrar en la 'naturaleza' del significante.

Y más revelador aún resulta la cátedra que le expondrá a Fliess de su noción de este sistema psíquico que no es susceptible de conciencia en sus procesos de asociación de encadenamiento significativo:

...nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retrascrición* {*Umschrift*}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es,

entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos” (Freud, 1992a, p. 274)

Entiéndase. El salto que hacemos de la *IdN* a lo dicho por Lacan en su *Seminario 6*, para volver a los apartados metapsicológicos de la *IdLS* y *PdP*, tiene como fundamento la pregunta por la necesidad del distingo que hace Freud de las pulsiones sexuales y las pulsiones yoicas. Él afirma que es por una condición biológica. En cambio, nosotros siguiendo a Lacan afirmamos que ello tiene que ver con la estructura del inconsciente, que es equivalente a la del lenguaje. Obviamente, con esto se estaría diciendo que todo objeto es objeto para el sujeto en la medida en que es determinable, es decir, es signable por el significante. Pero el sujeto antes de serlo es mero organismo, de tal manera que él no nace con lenguaje alguno. En consecuencia, el lenguaje le es dado, y le es dado por la madre, sin decidir en ninguna medida el discurso en el cual nos dará un lugar.

Por lo tanto, el inconsciente no tiene nada de misterioso, oculto o profundo, al menos en el sentido que comúnmente se ha dado. El inconsciente es la estructuración del discurso del Otro, del campo del Otro, donde nos son heredados los significantes, en el que el sujeto se situará a partir de su representación por otro significante. Al fin se obtuvo mayor iluminación de la tesis que se citó varias páginas atrás. La cadena de significantes que se engarza con todos sus elementos simbólicos es la línea discreta por la cual circulará la pulsión, es decir, esa energía que proviene de lo real y que ha caído en la deriva de lo que asignó el Otro. Pero si así es, si esa energía no es más que ese sujeto en su faceta animalesca, ¿qué se ha agregado al devenir esa energía como pulsión? Justamente el Otro, *lalengua* diría Lacan en su texto denominado *Televisión*, como el objeto de estudio de su práctica.

De modo que, el sentido del discurso del sujeto, al menos desde nuestro caso predilecto que es el del hombre de las ratas, es lo determinado por el discurso del Otro. Y compréndase que el sentido de un discurso solamente se revela por el pensamiento, que no puede prescindir, a su vez, del lenguaje. Pero, si seguimos al pie de la letra lo descubierto por Freud, el sujeto tenderá –y ¿qué es un sentido sino una dirección, un apuntar hacia, etc.?- a la reproducción de la misma vivencia para la satisfacción de la pulsión.

Sin embargo, si la pulsión es básicamente la deriva del estímulo endógeno por la inserción del Otro en el sujeto, entonces cabe afirmar que la pulsión es la manifestación del

Otro que habita en el sujeto. La deriva de la pulsión es la intencionalidad del discurso del Otro que ha captado al sujeto. Siendo así, la pulsión que se acopla a los significantes del discurso para la reproducción de esa supuesta vivencia originaria de placer es lo que se conocerá como deseo. Pero si el Otro habita en el sujeto por la deriva pulsional, entonces ese deseo es deseo del Otro. Así pues, se comprende en el sentido de lo sexual como carácter de la pulsión.

Sólo cabe recordar aquí lo dicho por Freud ante sus críticos que lo acusaban de pansexualista como si todo se tratase de coger... y sí, pero no literalmente, sino simbólicamente, si es que se ha seguido lo dicho aquí:

Pero en lo que atañe a la ‘extensión’ del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuantos miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al *Eros* del divino Platón. (Freud, 1992c, p. 121)

Y entonces, ¿qué decir respecto a las pulsiones tituladas bajo la etiqueta de yoicas? Toda pulsión sería sexual en la medida en que se aspira al Otro. Por ello puede haber un autoerotismo, que se gesta a través de las llamadas zonas erógenas que no son más que las mucosas que permiten la entrada y descarga de sustancias de diversa índole.

Así tenemos de una cría que, como tal, no había obtenido la insignia de lo humano, es decir, un niño que aún no tiene palabra, sino que las palabras sólo atraviesan. Incapacidad total de su parte para bastarse a sí ante las tensiones orgánicas que se generan en su cuerpo, pero también ante un nuevo elemento: la demanda del Otro. ¿En qué consiste esta demanda? “El neurótico en efecto, histérico, obsesivo o más radicalmente, fóbico, es aquel que identifica la falta del Otro con su demanda” (Lacan, 2003, p. 803). Slavoj Žižek nos dice que el sujeto produce un intento de anular la dimensión del deseo del Otro satisfaciendo sus demandas; así se impide la aparición del deseo del Otro (2008, págs. 120-3). Por lo tanto, la demanda del Otro es el bramido dirigido al sujeto que se ha interiorizado y que se adhiere a un objeto. El efecto es que la demanda del Otro se inviste con la función de objeto en su fantasma, lo que es lo mismo a decir que el fantasma se fija a lo pulsional, como lo dice Lacan en la obra inmediata antes citada.

3. 2. 3. *El trazo significativo como condición formadora de la función imaginaria del yo*

Evidentemente muchos conceptos se van dando por supuestos esenciales, sin los cuales no nos permitiríamos avanzar en la exposición. Habría que remitir al lector a los lugares donde se dice algo de ellos, con la finalidad de no apartarnos del objetivo de este capítulo: ¿cómo se constituyó la función del yo?, ¿en qué consiste ese estadio del sujeto en el que se produce una identificación primordial que es la narcisista? Pero sabiendo ahora que esa cría de hombre que ha devenido sujeto por su inscripción en el lenguaje, en la que el discurso del Otro da pie al circuito por donde correrá la pulsión que habita en aquel, se enfrenta con la demanda del Otro, es decir, con la petición de amor de la madre.

Entonces la respuesta que se da a esta demanda es la condición por la cual aparecerá o no la proveedora nutricia que es la Madre ante el niño, para darle salvación de su estado de desvalimiento. Lo que amerita cuestionar de la siguiente forma: ¿qué demanda la madre de este sujeto que adviene en su subjetividad? *El ser*. Pero, ¿cómo se ve ese ser?

Si en el primer capítulo de este trabajo pudimos observar cómo el lenguaje es el que permite generar abstracciones reales por medio del hacer de los sujetos, independientemente del saber que posean, mientras que en el capítulo segundo expusimos que la dialéctica del ser y no se es constitutiva del lenguaje, entonces el ser es dado por la palabra. En consecuencia, es el significante el que dota de un lugar al sujeto en el discurso del Otro, que es una de las definiciones del inconciente. Y es por el lenguaje, en estricto sentido, por el significante que el sujeto tiene representaciones de objetos. Sólo habría que tener en cuenta que, como a su vez se mencionó con anterioridad, que el significante es el elemento determinante de una cosa como algo diferenciado respecto a otra, el soporte de la diferencia en cuanto tal.

Pero de ese objeto que se nos aparece en la representación no solamente se tiene su determinación significante, por la cual es algo que se distingue de otro, sino que, además, se nos presenta en una forma no simbólica. A esta forma le es característica suya una serie de aspectos que vendrían aparejados a su forma simbólica, como la coloración que se le manifiesta al sujeto que percibe el objeto. Y, más importante aún, esta forma no simbólica se le revela como una forma cerrada, que por definición excluiría a todo lo que le es otro. Como si el objeto enmarcado en esa forma deslumbrante, colorida y cerrada no requiriese de su

apertura a lo otro para significarse u obtener un mayor sentido de su ser. De tal manera que esta forma atomística y de luminosidad es lo otro captado del objeto.

Así, habría que hacer un distingo entre la representación simbólica del objeto, es decir, su determinación significativa, y la representación de imagen del mismo, esto es, la luminosidad que desprende y su faceta total, como si el objeto sólo dependiese de sí... al igual que el Uno por el cual Hegel ya aludía críticamente a los supuestos del liberalismo y su ilusoria representación de un individuo que se puede realizar a sí mismo –y aquí habría que poner en tela de juicio la noción de libertad que hasta los mismo izquierdistas de nuestros tiempos abogan por ella. Ya Freud lograba este distingo en uno de sus textos de metapsicología, *Lo inconciente*, en su aventura por dar su respectivo lugar a los conceptos de representación inconciente y representación conciente dentro de su cuerpo teórico y práctica analítica:

Lo que pudimos llamar la representación-objeto {*Objektvorstellung*} conciente se nos descompone ahora en la representación-palabra {*Wortvorstellung*} y en la representación-cosa {*Sachvorstellung*}, que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. (1991a, págs. 197-8)

Y, ¿qué son estas representaciones-palabra si no son el concepto lingüístico que un Saussure supo dar como el de significante? Sin embargo, en línea con el argumento, justamente estas formas cerradas o totales que se nos presentan de los objetos a partir de cierta luminosidad, que llamamos de representación de imagen, también han quedado impresas en el inconciente del sujeto.

Pero seamos capaces de leer adecuadamente a Freud a través de esta cita. Esas representaciones-cosa son representaciones de imagen del objeto. De hecho, toda representación es ya una imagen del objeto que se le presenta al sujeto, solamente que a partir de su determinación simbólica esa imagen es la del significante, una imagen acústica o fonética. En cambio, la representación-cosa como forma total y luminaria del objeto es precisamente la imagen visual en cuanto tal que se tiene del mismo. Solamente que aquí no se habla de cualquier imagen, sino de la imagen que se le presenta inadvertidamente al sujeto en su vida diaria ante ciertas vivencias. Y es esta imagen la que se finca en el otro registro

del inconciente que indicará Lacan, pero que, como vemos, ya en un Freud se presentaba: el registro de lo imaginario.

¿En qué consiste este registro de lo imaginario? Sólo falta disponer del otro extracto de la cita que habíamos señalado en afán de un entendimiento sobre la vivencia de satisfacción, que indicaba los futuros derroteros de una pulsión en búsqueda de satisfacerse:

Una moción [psíquica] de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar. Esta actividad psíquica apuntaba entonces a una identificación perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de necesidad. (Freud, 1991b, p. 558)

Sobre este terreno fértil se parará Lacan para afirmar lo consecuente a esta idea en *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, que la Escuela Freudiana de Buenos Aires tradujo y estableció:

La reversibilidad misma de los trastornos neuróticos implica que la economía de las satisfacciones que estaban allí implicadas fuesen de otro orden, e infinitamente menos ligadas a unos ritmos orgánicos fijos, aunque comandando seguramente una parte de éstos. Esto define la categoría conceptual que define este tipo de objetos. Es justamente la que estoy calificando: 'lo imaginario'. (p. 6)

En consecuencia, este registro de lo imaginario es el campo por el cual una cierta clase de objetos o, mejor dicho, representaciones-cosa de objetos irá en correlación a la captación del sujeto en el discurso del Otro para dar pie a la satisfacción, primeramente, de su necesidad y, posteriormente, de la pulsión.

Pero, a diferencia de un Freud que aún se batía por dar cuenta de la complejidad de su trascendente descubrimiento, tales representaciones-cosa o, desde ahora, tales imágenes fantasmáticas no insisten por aún no haber sido tramitadas simbólicamente. En realidad si tales fantasmas pueden insistir en su acoso al sujeto es porque erigen sobre el registro de lo simbólico, donde los significantes tienen movimiento. Por ello, las primeras huellas mnémicas son las del significante, sobre las cuales posan las impresiones visuales que darán

consistencia a los fantasmas de los sujetos en su travesía por reproducir la vivencia de satisfacción originaria.

En última instancia, ¿a qué se llega con esta indagación sobre los dos registros, el de lo simbólico y el de lo imaginario, en nuestra indagación sobre la función del yo en el Mercado? El yo, tal y como se ha presentado en la experiencia analítica, es, en sentido estricto, un objeto ilusorio, que permite al sujeto deponerse en una forma esférica y perfecta. ¿Qué es lo que quiere de mí el Otro, en la medida en que el sujeto se sitúa en la demanda de amor? Al yo. La forma objetal del sujeto –por prestarnos de un término lacaniano, en función de no estar hablar del objeto como noción epistemológica-, en tanto que resto o despojo, es producto de su afincamiento en el yo-ideal, puerto al que deviene para la mirada del Otro, instancia de lo Real, el tercer registro del inconsciente.

El yo, instancia discursiva por la que se actualización al discurso –y por la que se establece el sujeto de la enunciación-, no es lo mismo que este *yo-ideal*, forma o proyección imaginaria con la que se identifica el sujeto y la que se busca obturar o dar cerrazón. La traza significativa en la que consiste esta instancia discursiva permite al sujeto dar síntesis a las representaciones y, a su vez, hacer una designación de sí mismo. No obstante, acordémonos que el sujeto que se trata es un ser hablante, un sujeto de lenguaje, por lo que ha de ser arrastrado al campo del Otro para instalarse en tal registro simbólico y devenir propiamente sujeto. De tal manera que, no hay condición trascendental y apriorista para la apercepción del sujeto–sirviéndonos de la noción kantiana-, sino que a éste le ha de ser donado el yo. ¿Cómo instaura tal función en la historia del sujeto?

3. 2. 3. 1. *Del estadio del espejo como trama erótica del sujeto*

Todo esto se remite a un proceso de identificación en un estadio de la constitución del sujeto. Esta fase se conoce como *estadio del espejo*, la cual consiste en un proceso de identificación por el que sujeto toma lo puesto frente a sí, el objeto, como aquella instancia que le permitirá contener el conjunto de representaciones y, por lo tanto, darse solvencia en el mundo. De hecho, es esencial en la escisión entre el sujeto, como unidad que se sostiene a sí misma, y el mundo, como lo externo que se le presenta como objeto para sí. Pero, sobre todo, este darse solvencia o bastarse a sí frente a lo otro será un añagaza que sostendrá la identificación no sólo como un proceso que tautológicamente se ha de establecer porque sí,

sino que este proceso es posible en la medida en que fantasea consigo mismo como *suficiente para ser*. Este plano de lo imaginario es la causa de su júbilo e incitante promoción de sí mismo. En otras palabras, la función del yo no es sólo alienante, sino que lo es prioritariamente por traer de vuelta una vivencia de satisfacción que resigna el lazo para ser obturado por el objeto que toma el lugar del yo. Así hay una declinación en su designación de sujeto en cuanto tal, por *su hundimiento en el estanque del yo*.

El estadio del espejo se ha de entender *como una identificación* en el sentido psicoanalítico, esto es, “la transformación producida en el sujeto cuando *asume una imagen*, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (Lacan, 2003, p. 87, cursivas mías). Pero, la asunción de este producto ilusorio no podría gestarse sin la traza discursiva en la que consiste el yo, como unidad autorreferencial del discurso. La identificación sólo es posibilita por el trazo unario, en esa su figura del rasgo único {*einzigster Zug*}, que Freud mismo develó en su tratamiento de las identificaciones parciales y posteriores a la narcisista:

La identificación reemplaza a la elección de objeto: la elección de objeto ha regresado hasta la identificación. Dijimos que la identificación es la forma primaria, y la más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma, vale decir, de la represión [...], sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación, o sea, que el yo *tome sobre sí las propiedades del objeto*. Es digno de notarse que en estas identificaciones el yo copia {*Kopieren*} en un caso a la persona no amada y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado *un único rasgo* de la persona objeto. (Freud, 1984, p. 100-1, cursivas mías)

Cita de amplía extensión, pero síntesis particularmente lúcida. Es que es tan sencillamente como ser visto como ‘guapo’ o ‘listo’ que el sujeto se designará como tal, sólo en la medida en que se sitúe en la instancia del yo: “Yo soy tal o cual”.

Pero, al mismo tiempo, habíamos mencionado que esta identificación no se sostendría sin que se generase un efecto de satisfacción y de incitación en el sujeto. Esto mismo está indicado por Lacan, además de la articulación de los dos registros tratados en este trabajo, lo simbólico y lo imaginario: “El hecho de que su imagen especular sea *asumida jubilosamente*

por [este] ser [...] nos parecerá por lo tanto que manifiesta [...] la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial” (2003, p. 87, cursivas mías). Lo cual se ha de dar lectura a esto de la siguiente forma: el sujeto, como sujeto de la enunciación, ha de proporcionarse –inadvertidamente- de una serie de rasgos propios de lo otro con que se identifica por ser aquellos que le remiten a su novela familiar, en la que era objeto para la madre.

Esta forma no es más que el yo-ideal {*Idealich* o *moi-ideal*}, es decir, una proyección imaginaria. Es esta proyección imaginaria la que realiza que el sujeto se figure como perfecto y en cerrazón consigo mismo. “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (199, p. 27), dirá Freud en *El yo y el ello*. Y que esta proyección del yo como superficie, como un plano bidimensional sin fisura, es la “construcción de una *imagen ideal de sí mismo* (o yo-ideal) que le proporcione una unidad posible y la conformación de aquellos que llamamos yo” (Lacan, 2012, p. 32 (parece ser)). Pero esta sólo es posible por la contemplación gozosa de la unidad imaginaria de lo otro como semejante, que permite su identificación con el mismo para prestarle tal forma perfecta y esférica. Adviene a ser... frustrado en sus intenciones esta identificación alienante, ya que “esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo” (Lacan, 2003, p. 87).

Pero, ¿cómo es capaz esta forma de establecer tal perfección? Este yo-ideal, como forma total del cuerpo, le es dado al sujeto como *Gestalt*, es decir, como forma que contiene los múltiples objetos parciales con las que se ha identificado el sujeto, además de congelar tal imagen de sí mismo.

Es que la forma total de su cuerpo, gracias a la cual el sujeto *se adelanta* en un espejismo *a la maduración de su poder*, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta animándola. (Lacan, 2003, págs. 87-88, cursivas mías)

En consecuencia, el yo de la instancia discursiva, donde se asienta el sujeto para enunciar el discurso del Otro, estará afectado por una fijación incommovible hacia tal figura imaginaria u objeto ilusorio. Fijación que, por definición, consiste en un desplazamiento respecto a la meta sexual, lo cual –ya podremos conjeturar- engendra, digámoslo así, *tullidos sexuales*. Tendríamos que pensar la función de la universidad al momento que su discurso se traslapa con el del ámbito del Mercado.

Pero el foco de atención se dirige en aquello que permite realizar tal fijación y alienación en esta forma ideal. El sujeto “se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder”, esto es, que el sujeto queda fascinado por la *imago de su propio cuerpo* por la supuesta autosuficiencia que cargaría consigo el saberse una unidad cerrada y soportada en sí misma. Y, como habíamos afirmado antes, tal imago resuelve una forma de conducirse en el mundo por medio de la cual el sujeto se imagina teniendo dentro de sí mismo lo suficiente para conservarse, tal cual es, en el mundo:

La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación de organismo con su realidad: o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*. (Lacan, 2003, p. 89)

No obstante, la función alienante del yo tal y como la experiencia analítica nos revela confirma que el sujeto acomete todas sus hazañas en afán de obtener la vivencia de satisfacción originaria, por la que el amor se instaurará como el discurso que dotará a una cultura de la bobería fundamental en el pensamiento. En otras palabras, el sujeto es faltante, y eso es lo que obnubila o encumbra la función yoica.

Así pues, y bien se hace hincapié por parte de Lacan, el estadio del espejo es parte de esa novela familia que constituyó subjetivamente al sujeto. Su verse instalado en el orden de lenguaje, que es el campo del Otro, donde este hace de uno lo que quiere, es el espacio que determinará sus futuros corredores por donde se configurarán los fantasmas que permitirán su declinar en objetal, todo por su reafirmarse como pleno, completo. La fuerza de empuje que trae consigo este drama –del que en *Raging Bull*, de Martin Scorsese, sabrá hacer el nudo por el que insistirá Jake LaMotta- es commensurable tan sólo por la invasión de discursos del empoderamiento, del *self-empowerment*, por los que se sacrificará todo intentona de estar con el otro, legados por, nuevamente, el intervencionismo de liberación estadounidense.

Y sólo será por la “directriz de un *método de reducción simbólica*” (Lacan, 2003, p. 91) que tal fase amorosa de identificación tiene su plena justificación y sentido, más allá de querer proyectarse sobre un plano metafísico en el cual derivaría en un absurdo. Pues es que en una dialéctica como la de Hegel, hay un sujeto del que se presupone que parte ya de una unidad que le permite dirigirse al objeto como tal unidad. Aquí es un sujeto que la experiencia analítica revela como faltante sola y exclusivamente por el inaprehensible movimiento del deseo que se manifiesta en las formaciones amorosas, ya sea el sueño, el síntoma o la economía-política: “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales [...] la dialéctica que desde entonces liga al yo [*je*] con situaciones socialmente elaboradas” (Lacan, 2003, p. 91). Por consiguiente, todo saber y toda volatilización de lo concreto –prestándonos una alusión marxista- queda contenida en tal discurso inconsciente y, en efecto, se situarán en este drama tan contemporáneo como componentes a través de los cuales se engalana con los ropajes del yo el sujeto.

Finalmente, esto nos sitúa en la tercera tesis de esta elaboración teórica de lo regido sólo por la experiencia del deseo, que la de la historia: *La función del yo en el Mercado es la de que el sujeto insista sobre tal circuito de objetos, siempre siendo despojado de un resto no devuelto... hasta consumirse*. Digamos que está es la lectura anversa que se despliega de *El capital*, por la que Marx divisó en el hacer lo que ya es producto de un lazo erótico: consumir para satisfacerse e insistir todavía más. La función de plus de goce que Lacan expuso en su *Seminario XVI* es base de lo que aquí solamente se ha querido apuntar como consecuencia de los discursos del *self-empowerment*, *del entrepreneurship* o *del self made man*, englobables bajo la bandera de la libertad democrática. Quizá sólo la noción de pulsión de muerte en Freud pudo aludir a aquellos efectos de insistencia alienante que tanto Marx como Nietzsche veían correr en su momento histórico.

Consideraciones finales

Nos habíamos cruzado con una situación en la que el Mercado ofrecía verdades al yo del sujeto. ¿Qué sucedía para que así se llevaran las cosas en este momento histórico? El problema era el siguiente: ¿qué efectos trae consigo que sea en el Mercado donde el sujeto busca el ser, esto es, la identificación del sujeto con su yo? Partíamos de la premisa de psicoanalítica por excelencia: el sujeto está descentrado con respecto a su propio yo; y si todavía seguimos al pie de la letra a Miller, en su lectura de Lacan, el sujeto está dividido contra sí mismo. El producto de este devenir incesante, habíamos señalado, es un excedente, pero de qué, preguntábamos.

Nuestra primera e inmediata aseveración fue la de que el yo es una función imaginaria que dota de una forma plena y total al sujeto que le permite querer darse cierre. El saber, bajo este esquema, era, entonces, mera exteriorización de tal relación especular e imaginaria. Habría que hacer un matiz en esta cuestión. No afirmábamos que el saber es desechable, un resultado vacío y absurdo, sino que el saber sólo es posible mediante una unidad que permita dar consistencia y síntesis a la multiplicidad de representaciones que se le presentan a la conciencia. Pero, es por esto mismo, que los saberes darían la imagen de que el yo del sujeto está sentado bajo un edificio sin fisuras. Y es ahí donde intuimos que la función del yo juega un papel de suma relevancia, que es el Mercado ha sabido aprovechar.

Así pues, la pregunta que se hizo pertinente lanzar fue: ¿cuál es la función del yo dentro del Mercado en la declinación del sujeto? Se lograron, a lo largo de nuestra indagación, plantear tres tesis:

- 1) La función del yo en el Mercado es la de la alienación y la del trabajo excedente.*
- 2) La función del yo en el Mercado no es solo alienante para la laboriosidad del sujeto, sino también la de engendrar el 'impulso' o la 'tendencia' a tanto dar más de sí como tener más para llegar a ser lo que se puede –debe- ser.*
- 3) La función del yo en el Mercado es la de que el sujeto insista sobre tal circuito de objetos, siempre siendo despojado de un resto no devuelto... hasta consumirse.*

Cada una de estas afirmaciones, que dan razón a la investigación y exposición antes hecha, no hubieran sido posibles sin un cabal entendimiento del fetichismo mercantil, es decir, del funcionamiento de la mercancía y su efecto enajenante sobre el sujeto.

No obstante, ello nos obligó a sumergirnos sobre la función simbólica constitutiva de la mercancía y la estructuración equivalente del Mercado con el lenguaje. Esto deparó nuestra inmersión en la dialéctica hegeliana, como el esquema teórico sobre el que se sienta Marx, para dar cuenta que la mercancía tiene la misma función simbólica que el significante. Es más, sólo es por éste que la mercancía engendra los efectos señalados en el sujeto. Pero, para dar cuenta de esta función simbólica del significante, tuvo que procederse a indagar sobre la dialéctica de la presencia y de la ausencia, del ser y del no-ser, además de su derivación en la categoría de la unidad aislada, para introducir al significante en cuanto tal y la paradójica consecuencia que trae en nuestra percepción: la visión y concepción de que hay Uno.

Sin embargo, este Uno es producto de una repulsión de todo aquello que se presente como ajeno y extraño, como otro. Pero este otro es lo que, justamente, constituye al sujeto en su devenir. De modo que, todo sujeto que se fija a tal representación de sí como unidad aislada y excluyente terminará haciendo de lo otro agente desechable. Es ahí cuando nosotros indicamos que no sólo el trazo unario que porta consigo la marca que deja en el cuerpo, en lo real, el significante es primordial para tal representación –como habíamos dispuesto en la introducción, es la “palabra” la que dota de ser y de temporalidad a las cosas-, sino que, además, lo visual, la forma que es propia de la percepción visual, es necesaria para tal representación unitaria. Pero esta forma no es propiamente visual, sino que es alucinatoria, imaginaria, es decir, independiente de lo que se le presenta en un momento al sujeto, pero que sin la experiencia no podría encarrilarse en el sujeto. En consecuencia, derivamos en el registro imaginario como el otro campo que permite tal proyección que tiene de sí el sujeto como Uno.

De hecho, solamente en la articulación de los tres registros –lo simbólico, lo imaginario y lo real- que se hizo posible comprender la forma unitaria que se adjudicará el sujeto. Esta forma perfecta, esférica, está designada en el discurso a partir de la instancia del yo. Esta instancia, no obstante, sólo tiene formación en la medida en que un sujeto, que es el del análisis –y no el de la filosofía- se identifica en la forma cerrada y total en la que ve lo otro.

Pero los rasgos con los cuales se identifique e, incluso, el que sea capaz de instalarse en esta unidad autorreferencial del discurso, sola y únicamente se da a partir de su captación en el discurso del Otro, en el inconsciente. Por ende, tal proceso de identificación es producto inadvertido e inmotivado del sujeto, en la medida en que el yo, como función imaginaria, es otro. El yo, en tanto que sujeto de la enunciación, insistirá sobre esta ‘línea de ficción’, que jamás toca al sujeto en cuanto tal.

Espacio imaginario que estará de trasfondo en cada uno de los signos que hemos tomado como indicativos de lo siguiente: no sólo parece que el Mercado –orden instaurado por un discurso, que es el del capitalista- se sostiene en la función del yo en un momento determinado, sino que incluso podríamos aventurarnos a decir que la aparición de su discurso correspondiente es manifestación de un sujeto que ha declinado en su designación de sujeto para ir a la deriva en su forma objetal, por la satisfacción e insistencia de fijarse a su propia imagen, con tal de ser Uno. Cabría entonces afirmar, al mismo tiempo, que la Modernidad sólo ha tenido su pleno desenvolvimiento, sin resquicios del pasado, en estos momentos. El liberalismo, el comunismo y el fascismo –como los tres grandes discursos de la era moderna- serían aún discursos del Amo que aún tendrían una función de prohibición, por mucho que esta se encuentra diluida en un magma de imperativos. En el discurso capitalista, el imperativo categórico es la estructura formal por la que el moderno se situará, a plenitud, como tal.

En otras palabras, la insistencia sobre la identificación narcisista es el pie para la culpa, el terror y la angustia que caracterizan al hombre moderno. La función del yo, del sujeto de la enunciación, sostenida bajo la función imaginaria del mismo, es el terreno fértil para el yugo del superyó. El superyó –y sólo nos quedaremos con esto por ahora, con la finalidad de dar apertura a otro trabajo- es la instancia que permite que nos mortifiquemos –entiéndase en todos los sentidos que a uno le quepan. El imperativo es su propia figura y, como mencionábamos, la que tiene como función toda menos dar prohibición al sujeto, sino que lo contrario: instarlo a dar más de sí. Pues es que la forma misma del imperativo despoja al sujeto de sus condicionante o limitaciones históricas en aras de su volatilización –o, si se prefiere, de su ninguneo. El sujeto se cree el cuento de que puede porque se ‘democratizan’

los lugares. Esta ética moderna nulifica al sujeto, haciendo de lo que no es su destino algo en lo cual puede tener lugar.

El yo es la añagaza y el superyó es el atizador. Evidentemente, el sujeto aquí es lo que no se deja atrapar. Porque, finalmente, el discurso capitalista tiene pie no por los avaros y lujuriosos de todos los tiempos, sino por los puritanos y pietistas en su vanidad de saberse ‘elegidos’ entregando su carne a Dios. Aquí ya no hay Ley, esa que tenía como función la prohibición, el decir no, sino un imperativo en función de una demanda de amor. Tarde o temprano iba a caer Dios: era una limitación para el deber ser de estos esclavos desatados, de estos modernos.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. México D. F.: siglo xxi editores.
- ALTHUSSER, L. y Balibar, E. (1981). *Para leer El capital*. México, D. F.: siglo xxi editores.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (1995). *El fetichismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BENVENISTE, E. (2010). *Problemas de lingüística general*. México, D. F.: siglo xxi editores.
- BOHM-BAWERK, E. (1949). *Karl Marx and the Close of His System*. New York: Augustus M. Kelley.
- BRAUNSTEIN, Néstor A.
- _____. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: siglo xxi editores.
- _____. (2019). “El patriarcado en los tiempos postedipicos” en el *Simposio Feminismo, Patriarcado. Sus efectos*. Barcelona: XXVIII Jornadas de Clínica Psicoanalítica
- DERRIDA, J. (1998). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DUQUE, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- DUSSEL, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- FREUD, S.:
- _____. (1984). *Obras completas: Volumen 18 (1920-22): Más allá del principio de placer, Psicologías de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1991a). *Obras completas: Volumen 14 (1914-16): Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1991b). *Obras completas: Volumen 5 (1900-01): La interpretación de los sueños (segunda parte), Sobre el sueño*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1992a). *Obras completas: Volumen 1 (1886-1899): Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1992b). *Obras completas: Volumen 10 (1909): Análisis de la fobia de un niño de cinco años, A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1992c). *Obras completas: Volumen 7 (1901-05): Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

_____. (1992d). *Obras completas: Volumen 19 (1923-25): El yo y el ello y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

GAETE, Arturo. (1995). *La lógica de Hegel*. Buenos Aires: Edicial.

GOUX, J. J. (1973). *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Calden.

HEGEL, G. W. F.:

_____. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Tomo I: La lógica objetiva. Madrid: Abada editores.

KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México, D. F.: UNAM, UAM y Fondo de Cultura Económica.

KOJÈVE, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

LACAN, J.:

- _____. (8 de julio de 1953). “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”. *Société Française de Psychanalyse*. Paris: Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne.
- _____. (12 de mayo de 1972). *Conferencia en Milán del 12 de mayo de 1972*, <https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>.
- _____. (1983). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- _____. (1999). *El seminario 9: La identificación*. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: EFBA.
- _____. (2003). *Escritos I y II*. México, D.F.: siglo xxi editores.
- _____. (2008). *Seminario XVI: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2015). *Seminario 6: el deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- LAURENT, E. (2004). “La sociedad del síntoma”. *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, no 2. Buenos Aires: Altamira.
- LORENZANO, César. (Abril de 1985). “El materialismo de Marx. Reflexiones metodológicas acerca de la ontología marxista en El capital”. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 17, No. 49, pp. 21-47.
- MARX, Karl:
- _____. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México, D. F.: siglo xxi editores.
- _____. (1987). *Miseria de la filosofía*. México, D. F.: siglo xxi editores.
- _____. (2006). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, D. F.: siglo xxi editores.
- _____. (2007). *El capital*. Tomo I. México, D. F.: siglo xxi editores.

NIETZSCHE, F.

_____. (2001). *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Madrid: Colofón.

_____. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.

_____. (2010). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos.

_____. (2012). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.

KOJEVE, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: la Pléyade.

POSTONE, M. (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAUSSURE, F. de. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Editorial Losada.

TOSCANO, Alberto. (2008). *The open secret of real abstraction*. Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society, 20:2, pp. 273-287, DOI: 10.1080/08935690801917304.

WIESER, F. von. (1893). *Natural Value*. Londres: Macmillan.

ZIZEK, S.:

_____. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: siglo xxi editores.

_____. (2008). *El acoso de las fantasías*. México, D. F.: siglo xxi editores.