



Revista Guillermo de Ockham

ISSN: 1794-192X

Universidad de San Buenaventura Cali

Žižek, Slavoj

The unconscious of the political economy

Revista Guillermo de Ockham, vol. 20, núm. 2, 2022, Julio-Diciembre, pp. 219-225

Universidad de San Buenaventura Cali

DOI: <https://doi.org/10.21500/22563202.5899>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105373098001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El inconsciente de la economía política

The Unconscious of Political Economy

Slavoj Žižekⁱ  

ⁱ Instituto Birkbeck de Humanidades, Universidad de Londres; Londres; Inglaterra

Correspondencia: Slavoj Žižek.
Correo electrónico: szizek@yahoo.com

Recibido: 25/04/2022

Revisado: 12/05/2022

Aceptado: 14/05/2022

Citar así: Žižek, Slavoj (2022). El inconsciente de la economía política. *Revista Guillermo de Ockham* 20(2), pp. 219-225.
<https://doi.org/10.21500/22563202.5899>

Editores invitados: Nicol A. Barria-Asenjo, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>

Slavoj Žižek, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-1991-8415>

Editor en jefe: Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Copyright: © 2022. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* ofrece acceso abierto a todo su contenido, de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses. El autor declara que no hay conflicto de intereses.

Disponibilidad de datos. Todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para más información, póngase en contacto con el autor de la correspondencia.

Financiamiento. Ninguno.

Descargo de responsabilidad. El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva del autor y no representa una opinión oficial de su institución o de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Las tensiones libidinales descritas por Freud no son simplemente propias del sujeto, sino que forman parte de la política interpersonal (familiar), de la lucha por el poder; es por ello que Étienne Balibar (2016) señala que en su descripción de la formación de la multitud y de la génesis del superyó, Freud no proporciona un “psicoanálisis de la política” (una explicación de la dinámica política de las multitudes a través de procesos libidinales que son en sí mismos apolíticos) sino su contrario, la política del psicoanálisis (la explicación del surgimiento de la estructura triádica del Ego-Id-Superyó a través de las luchas de poder “políticas” familiares). Esto es lo que hace Marx en su *Crítica de la economía política*: saca a relucir su inconsciente, por eso llama al objeto de su crítica “la economía política”.

La noción freudomarxista habitual sobre la explicación de los rasgos subjetivos de los individuos que viven en el capitalismo actual (¿por qué millones de personas actúan y votan en contra de sus intereses más evidentes?, ¿por qué se movilizan en favor de luchas nacionalistas, religiosas y militares que ponen en peligro sus propias vidas?), en los parámetros de la determinación por base económica, es insuficiente. Para explicar tales fenómenos, el análisis económico marxista tiene que complementarse con una investigación psicoanalítica de las inversiones libidinales colectivas.

Adrian Johnston¹ rechaza de manera convincente este punto de vista: si bien está de acuerdo en que el marxismo necesita el psicoanálisis, argumenta que estos mecanismos libidinales inconscientes ya están en funcionamiento en el corazón mismo de la “base económica”: solo tenemos que leer a Marx con atención para ver que los individuos atrapados en la reproducción capitalista no siguen realmente sus intereses egoístas, sino que actúan como instrumentos del impulso del capital hacia una reproducción cada vez mayor, dispuestos a renunciar a muchos placeres de la vida: “Tal vez habría que atribuir a Marx no solo la invención del concepto psicoanalítico del síntoma *avant la lettre*, como propone Lacan, sino también la invención de la idea analítica de la pulsión antes de Freud”. Johnston, por supuesto, no ignora la complejidad de la interacción entre la reproducción del capital y la vida subjetiva de los agentes del capital, que son también “sujetos psíquicos de goce que tienen que ver con las ganancias secundarias socio-simbólicas exudadas por la pura acumulación de capital”, basta pensar en la estimación ganada por las caridades de los acaudalados amos neofeudales actuales.

La propia diferencia entre la base económica y su superestructura política e ideológica no es simplemente un rasgo universal de la historia de la humanidad: se materializa como tal solo en la sociedad capitalista en la que la vida económica no se apoya en las relaciones directas (no económicas) de dominación (en el mismo sentido en el que, para Marx, aunque toda la historia hasta ahora es la historia de las luchas de clases, la burguesía es la primera

1. Véase el monumental *Infinite greed* (manuscrito) de Adrian Johnston. Todas las citas no acreditadas proceden de esta fuente.

clase “para sí misma”; antes del capitalismo, las diferencias de clase estaban ofuscadas por las jerarquías estamentales). Sin embargo, el contrapunto de esta afluencia de la base económica en su autonomía, al margen de sus vínculos con la superestructura política e ideológica, es que, al mismo tiempo, en el capitalismo la propia economía está más que nunca “teologizada”; es decir, que la teología, la forma más elevada y espiritual de la ideología, estructura directamente la economía. Como señalaba **Walter Benjamin (1996)**, el capitalismo es un modo de religión secularizada; el mundo de las mercancías está impregnado de “sutilezas teológicas”, con el propio capital como una obscena divinidad que se mueve por sí misma. De este modo, podemos precisar más nuestra premisa: el inconsciente de la economía política es teológico, lo que confirma de nuevo la afirmación de Lacan de que dios es inconsciente.

El vínculo entre el inconsciente y la economía capitalista ya fue indicado por Freud. Para explicar la distinción entre el deseo (consciente) codificado en un sueño y el deseo inconsciente del sueño, **Freud (1976)** compara el deseo con el contratista (gerente, empresario) y el deseo inconsciente con el capital que financia (cubre los gastos libidinales) la traducción de este deseo en un sueño:

Hablando en sentido figurado, es posible que un pensamiento diurno desempeñe el papel del contratista (empresario) en el sueño. Pero se sabe que por más idea que tenga el contratista en mente, y por más deseo que tenga de ponerla en marcha, no puede hacer nada sin capital; debe depender de un capitalista para sufragar los gastos necesarios y este capitalista, que suministra el gasto psíquico para el sueño, es invariablemente e indiscutiblemente un deseo del inconsciente, no importa cuál sea la naturaleza del pensamiento de vigilia”. (p. 561)

Por muy clara que sea, esta metáfora se presta a una lectura superficial que no tiene sentido. Es decir, puede parecer que el trabajo propiamente dicho (sueño-trabajo) es solo un mediador entre el deseo consciente y el capital inconsciente: el contratista (deseo consciente) toma prestado del inconsciente el capital para financiar su traducción al lenguaje onírico. Aquí, sin embargo, hay que tener en cuenta la insistencia de Freud en cómo el deseo inconsciente “infecta” el sueño solo a través del trabajo onírico: la fuente exclusiva del deseo inconsciente, el trabajo de codificación/enmascaramiento de los pensamientos oníricos, no tiene un ser sustancial fuera de este trabajo. Esta primacía de la forma sobre el contenido también explica la paradoja de la perversión en el constructo teórico freudiano: la perversión demuestra la insuficiencia de la lógica sencilla de la transgresión. La creencia popular nos dice que los pervertidos practican (hacen) lo que los obsesivos solo sueñan (hacer); es decir, “todo está permitido” en la perversión, un pervertido materializa abiertamente todos los contenidos reprimidos y, sin embargo, como recalca Freud, no existe ningún lugar donde la represión sea tan fuerte como en la perversión, un hecho más que confirmado por nuestra realidad tardocapitalista en la que la permisividad sexual total provoca ansiedad e impotencia o frigidez en lugar de liberación. La lectura que hace **Lacan (2007)** de esta “metáfora” de Freud es instructiva aquí:

Son cosas que parecen una metáfora. ¿No es curioso ver cómo esto adquiere un valor diferente después de lo que les he dicho sobre la relación entre el capitalismo y la función del amo, en lo que respecta a la naturaleza totalmente distinta de lo que se puede hacer con el proceso de acumulación en presencia del goce excedente, en presencia misma de este plus de goce, con exclusión del goce excedente, el goce simple, el goce que se realiza en la cópula en bruto? ¿No es precisamente de ahí de dónde saca su fuerza el deseo infantil, su fuerza de acumulación con respecto a este objeto que constituye la causa del deseo, a saber, lo que se acumula como capital de la libido en virtud, precisamente, de la inmadurez infantil, de la exclusión del goce que otros llamarán normal? Ahí está lo que de repente da a la metáfora de Freud su connotación adecuada cuando se refiere al capitalista”. (p. 98)

O como Johnston dice de forma sucinta y brutal: “el análisis no consiste en enseñar a los neuróticos a fornicar”. Se trata de hacerles abandonar la fantasía del fornicar normalmente, de hacerles identificarse con su “síntoma”, con la frágil disposición de las figuras de goce que les permiten seguir viviendo sin demasiado sufrimiento y dolor. El punto de la lectura que hace Lacan de la metáfora del capitalismo de Freud es muy preciso aquí, llega más allá de la mecánica de los sueños a la vida sexual misma: de la misma manera que el capitalista que quiere poner en marcha una empresa tiene que pedir prestado el capital a un banco o a otro fondo preexistente, el sujeto que quiere dedicarse a una actividad sexual “normal” tiene que movilizar “lo que se acumula como capital libidinal en virtud, precisamente, de la inmadurez infantil”; en resumen, cuando nos dedicamos al sexo maduro “normal” (“el goce que se realiza en la cópula en bruto”), solo podemos hacerlo si nuestra actividad se sustenta en fantasías sexuales infantiles prematuras. La promesa de que, en algún momento, alcanzaremos el goce pleno “gordo” en su estado más puro, dejando atrás las fantasías infantiles, es en sí misma la última fantasía; citando a Johnston (2022), si un sujeto se lanzara sin freno al abismo del imposible goce pleno,

toda la economía inconsciente que orbita alrededor del centro de goce (ausente) se detendría y se derrumbaría. Se produciría un colapso del mercado psíquico que haría que la economía libidinal se hundiera en la depresión de la ‘indigencia subjetiva’. La represión primigenia que oculta al inversor libidinal la verdad de que la economía en la que participa es, en cierto sentido, un gigantesco esquema Ponzi erigido sobre nada más que promesas vacías de ‘goce gordo, goce llano, goce que se realiza en la cópula en bruto’ (según el ya citado Lacan del Seminario XVII), se levantaría y se acabaría la fiesta. Un inversor libidinal que acudiera al amargo final del rey Edipo y tratara de hacerse con el dinero de forma definitiva, acabaría con las manos vacías o, quizá peor aún, con un puñado de mierda entregada en lugar del oro prometido. (p. 23)

Johnston utiliza el término “destitución subjetiva” en el sentido más bien común de una caída en la depresión, del colapso psíquico del sujeto que inhabilita su capacidad de desear. Sin embargo, creo que la “indigencia subjetiva” de Lacan se refiere más bien a una forma de autodestrucción sin ninguna dependencia de la supervivencia en la posteridad a través de mi trabajo, pero que de ninguna manera incapacita mi pleno compromiso. Esta postura subjetiva es perfectamente interpretada por Vladimir Mayakovsky, el poeta por excelencia de la revolución de octubre: “Muere / muere, verso mío / como cualquier soldado raso / como nosotros / que luchamos y caímos anónimos”. Lo que hace que esta postura sea única es que no implica ninguna falsa modestia; Mayakovsky se refiere a sí mismo con bastante frecuencia de una manera bastante arrogante: “No soy como los demás, soy Mayakovsky. / Me siento a comer mi filete de caballo”. Es, precisamente, esta unicidad la que está dispuesto a sacrificar.²

Para Lacan (que solo utiliza este término en dos ocasiones), la “destitución subjetiva” designa la “travesía de la fantasía” como momento conclusivo del proceso psicoanalítico; no hay depresión catastrófica que estalle en este momento (aunque Freud y Lacan evocan también la posibilidad de una “reacción terapéutica negativa” suicida). El analista que debe pasar por la indigencia subjetiva no pierde ciertamente su capacidad de desear. Lacan habla regularmente del deseo del analista. El estado del *objet petit*, como objeto-causa del deseo, no se limita a su papel en la fantasía, por lo que nuestra vida libidinal no queda atrapada en la alternativa debilitante: o bien quedamos atrapados en la fantasía de perseguir el goce pleno eternamente eludido o, bien, rasgamos el velo de la fantasía y nos enfrentamos al vacío de la Cosa, caemos en la depresión suicida. La primera solución es obvia: la destitución subjetiva provoca el paso del deseo a la pulsión y en la pulsión el goce no se pospone para siempre sino que se gana siempre, ya que lo que disfrutamos es el

2. Las citas de Mayakovsky fueron extraídas de mayakovsky-poems_compress(1).pdf

propio fracaso repetido de nuestro intento de alcanzar la Cosa. Y, como demostró Johnston (2022), en su lectura de Marx, ¿no es también la pulsión el componente libidinal básico de la propia reproducción expandida capitalista condensada en la fórmula de M-C-M', de dinero a más dinero? (con ' la plusvalía añadida). Si, entonces, el capitalismo implica la puesta en infinito del deseo, posponiendo para siempre su plena gratificación, la tentación es concebir aquí la salida del capitalismo como un retorno a una nueva versión de la "economía cerrada" premoderna/precapitalista en la que renunciamos a la expansión como meta propia y disfrutamos de una modesta vida autosatisfecha. El candidato más importante para esta vuelta a la "economía cerrada" es la ecología actual, que tiende a percibir la propia Naturaleza como el límite de nuestra expansión y nos insta a renunciar a nuestra arrogancia, a detener su despiadada explotación. Ahora que Dios o la Tradición ya no pueden desempeñar el papel de límite máximo, la Naturaleza asume este papel.

Marx se opone a este punto de vista, ya que siempre hace hincapié en el aspecto liberador del capitalismo; puesto que, como afirma en repetidas ocasiones, el capitalismo ya es en sí mismo una liberación, porque el comunismo implica la plasticidad infinita de las necesidades y la expansión de la producción como su propio objetivo. Marx también ve en la codicia infinita capitalista un precursor del comunismo como expansión infinita de la productividad humana. El paso del capitalismo al comunismo es, por consiguiente, el paso dentro del horizonte de la pulsión de expansión infinita. La pregunta que hay que plantear aquí es: ¿sigue Marx atrapado en el paradigma productivista del capitalismo, de modo que lo que imagina como comunismo es para él "capitalismo sin capitalismo"? En el capitalismo, el verdadero objetivo de la producción es la propia reproducción expandida del capital, mientras los trabajadores trabajan para sobrevivir, para satisfacer sus necesidades. En una sociedad poscapitalista, los trabajadores no trabajarán para satisfacer sus necesidades, sino por el placer de la propia producción expandida.

Tratemos este tema siguiendo el papel de cierta figura retórica en las escrituras de Marx. Particularmente, en los textos de su juventud, Marx recurre de manera regular a la figura retórica del "en lugar de": su línea de razonamiento implícita (y a veces explícita) comienza con "en lugar de..." (que representa el supuesto estado "normal" de las cosas), y luego pasa a describir la inversión alterada de este estado "normal": en lugar de ser la realización del trabajador, el trabajo aparece como la pérdida de su realización. En lugar de aparecer como lo que es, la apropiación del objeto, mediante el trabajo, aparece como su alejamiento; en lugar de poseer lo que produce, cuanto más produce el trabajador menos posee; en lugar de civilizarse mediante la producción de objetos civilizados, cuanto más civilizado es su objeto, más bárbaro se vuelve el trabajador; etc., etc. La implicación de esta figura es que la revolución debe regresar de alguna manera las cosas a la normalidad: el trabajo debe ser la realización del trabajador que debe civilizarse a través del trabajo, etc., y, precisamente, debemos cuestionar este regreso de la normalidad, como hace el propio Marx en su obra posterior. Incluso, cuando el Marx más maduro vuelve a esta figura de vez en cuando le da un giro específico, como en el siguiente pasaje de *El capital*:

Esta inversión (*Verkehrung*) por la que lo sensiblemente concreto solo cuenta como forma de apariencia de lo abstractamente general y no, por el contrario, lo abstractamente general como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Al mismo tiempo, dificulta su comprensión. Si digo: el derecho romano y el derecho alemán son ambas leyes, eso es obvio. Pero si digo: el Derecho (*Das Recht*), esta abstracción (*Abstraktum*) se realiza en el Derecho Romano y en el Derecho Alemán, en estas leyes concretas, convirtiéndose en mística la interconexión.³

En este caso, sin embargo, hay que tener mucho cuidado: Marx no se limita a criticar la "inversión" que caracteriza al idealismo hegeliano (al estilo de sus escritos en su juventud,

3. Cita extraída de <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm>.

especialmente *La ideología alemana*); su punto no es que, mientras que “efectivamente” el derecho romano y el derecho alemán son dos tipos de derecho, en la dialéctica idealista, el derecho mismo es el agente activo, el sujeto de todo el proceso, que se “realiza” en el derecho romano y en el derecho alemán; la tesis de Marx no es solo que esta “inversión” caracteriza la propia realidad social capitalista sino, sobre todo, que ambas posiciones, la inversión alterada así como el estado de cosas “normal” que se presupone, pertenecen al espacio de la mistificación ideológica. Es decir, el carácter “normal” del estado de los hechos en el que tanto el derecho romano como el derecho alemán son leyes; es decir, en el que el trabajador posee lo que produce, en el que cuanto más poderoso se hace el trabajo, más poderoso se hace el trabajador, en el que cuanto más civilizado es su objeto, más civilizado se hace el trabajador, etc., es efectivamente la forma habitual de apariencia de la sociedad enajenada, la forma “normal” de apariencia de su verdad especulativa. El deseo de actualizar plenamente este estado “normal” es, por tanto, ideología en estado puro y no puede más que acabar en una catástrofe.

Sin embargo, este no es el final de la historia. Lo que hace que esta figura de “en lugar de” sea realmente interesante es que hay que ponerla en serie con otras dos figuras similares. Cuando el Marx (1970) más maduro analiza la figura del acaparador, recurre a una inversión retórica similar, aunque con una dimensión castrante añadida:

Nuestro acaparador es un mártir del valor de cambio, un santo asceta sentado en lo alto de una columna de metal. Solo le interesa la riqueza en su forma social, y por eso la esconde de la sociedad. Quiere las mercancías en una forma en la que siempre puedan circular y, por tanto, las retira de la circulación. Adora el valor de cambio y, en consecuencia, se abstiene de cambiarlo. La forma líquida de la riqueza y su petrificación, el elixir de la vida y la piedra filosofal se mezclan salvajemente como las pociones de un alquimista. Su sed imaginaria de disfrute sin límites lleva a renunciar a todo disfrute. Como desea satisfacer todas las exigencias sociales, apenas satisface los deseos físicos más urgentes. (p. 134)

O, como dice Marx (1863), en *Teorías de la plusvalía*, “el capitalista industrial se vuelve más o menos incapaz de cumplir su función en cuanto personifica el disfrute de la riqueza, en cuanto quiere la acumulación de placeres en lugar del placer de la acumulación” (pp. 282-283). Aquí se produce una inversión hegeliana: cuando, en lugar de la acumulación de placeres, se obtiene el placer de la acumulación, este segundo placer se convierte en goce en nombre de la dimensión castrante descrita por Marx (la “sed imaginaria ilimitada de goce del capitalista le hace renunciar a todo goce”). No es solo una inversión simétrica, ya que Marx pone en evidencia la dimensión castrante de esta inversión. Freud habla igualmente de que la represión del deseo se convierte en deseo de la represión, de que el placer se convierte en placer de hablar... Así, pues, si la primera inversión “en lugar de” es imaginaria (la segunda versión “anormal” es la inversión simétrica, la imagen especular, de la primera “normal”), la segunda inversión es simbólica debido a la castración que implica la universalización. Recordemos también el análisis de Marx sobre el Partido del Orden, que tomó el poder cuando el ímpetu revolucionario de 1848, en Francia, disminuyó: el secreto de su existencia era

La coalición de orleanistas y legitimistas en un solo partido, desvelada. La clase burguesa se dividió en dos grandes facciones que, alternativamente (los grandes propietarios de tierras bajo la monarquía restaurada y la aristocracia financiera y la burguesía industrial bajo la monarquía de Julio), habían mantenido el monopolio del poder. Borbón era el nombre real de la influencia predominante de los intereses de una facción, Orleans el nombre real de la influencia predominante de los intereses de la otra facción; el reino sin nombre de la república era el único en el que ambas facciones podían mantener con igual poder el interés de la clase común sin renunciar a su rivalidad mutua. (Marx & Engels, 1969, p. 83)

Los diputados del Partido del Orden percibían su republicanismo como una burla: en los debates parlamentarios, generaban deslices monárquicos a cada momento y ridiculizaban a la República para hacer saber que su verdadero objetivo era restaurar el reino. De lo que no eran conscientes es de que ellos mismos fueron engañados en cuanto al verdadero impacto social de su gobierno. Lo que hacían efectivamente era establecer las condiciones del orden republicano burgués que tanto despreciaban (garantizando, por ejemplo, la seguridad de la propiedad privada). Por tanto, no es que fueran monárquicos, que solo llevaban una máscara republicana: aunque se percibieran a sí mismos como tales, era su propia convicción monárquica “interior” la fachada engañosa que enmascaraba su verdadero papel social. En definitiva, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, su monarquismo sincero era el soporte fantasmático de su republicanismo real; era lo que proporcionaba la pasión a su actividad. ¿No es el caso, entonces, que los diputados del Partido del Orden también fingían ser republicanos, para ser lo que realmente eran? Ese doble fingimiento es para Lacan lo que caracteriza la dimensión simbólica.

Hay otra figura, la tercera, de “en lugar de” que se encuentra en *La miseria de la filosofía*, de Marx (1847), su análisis crítico de la “filosofía de la miseria”, de Proudhon, (así que una inversión ya está en el propio título): “En lugar del individuo ordinario con su modo habitual de hablar y pensar, no tenemos más que este modo habitual en sí mismo, sin el individuo.”⁴ Aunque este pasaje es una punzada bastante fácil a Proudhon y Hegel, se ajusta a la descripción de Robert Pippin (2022) de lo que hace Hegel en su lógica: Hegel despliega las formas básicas del pensamiento argumentativo en su independencia de quien piensa, siempre y cuando haya pensamiento, estas formas son operativas:

si alguien simplemente persiste en preguntar lo que estábamos preguntando arriba: ‘¿Pero dónde está ocurriendo todo este pensar y explicar?’, todo lo que uno puede responder es ‘dondequiera que haya pensamiento’. Esto no quiere decir que no haya siempre un pensador o un sujeto del pensamiento; quiere decir que el pensamiento que puede ser portador de verdad está constituido por lo que es necesario para ser portador de verdad, por cualquier ser de cualquier tipo capaz de juicio objetivo (posible verdadero o falso).⁵

En este sentido, la lógica de Hegel es la lógica de lo Real: es precisamente ahí donde parece ser más idealista (al analizar el pensamiento puro en su independencia de cualquier portador positivo del pensamiento; es decir, ignora las condiciones materiales y psíquicas del pensamiento así como aquello que Marx siempre añade: “Pero el pensamiento es en realidad siempre una actividad realizada por individuos que viven, interactúan y producen en una realidad social material, ¡es un aspecto de la práctica social humana!”), la lógica de Hegel toca lo Real. Y, como demuestra ampliamente Johnston (2022) ¿no hace Marx lo mismo en su análisis del impulso del capital?

la fuerza motriz fundamental del capitalismo, la inquebrantable sed de plusvalía (es decir, M-C-M’ como lógica central del capital), es una extraña codicia desinteresada. Esta dinámica estructural motivadora es una pulsión protética acéfala y anónima, una plantilla impersonal implantada en los sometidos al capitalismo. [...] Esta compulsión de repetición de la valorización propia del capital a través de la acumulación ilimitada de plusvalía cuantificada es una configuración cinética acéfala que ignora y anula cualquier otro interés. Estos últimos incluyen incluso los (propios) intereses de los seres humanos que, como capitalistas, son las personificaciones/portadores de esta pulsión. (s.p.)

Entonces, si “el único sujeto que goza verdaderamente del capitalismo es el propio capital anónimo como repetición idiota y acéfala de M-C-M’, como pulsión sin conductor”, ¿no es esta descripción un eco directo de la descripción que hace Lacan de la

4. Cita extraída de <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Poverty-Philosophy.pdf>.

5. https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?_auid=2020.

pulsión como empuje idiota acéfalo? Lacan es, por supuesto, muy consciente de que la pulsión está siempre relacionada con los cuerpos individuales humanos y sociales, al igual que Hegel, que es muy consciente de que el pensamiento aparece, llega a existir “por sí mismo”, solo en los seres humanos corporales (desarrolla cómo sucede esto en su “Antropología” al principio de la fenomenología del Espíritu, la tercera parte de la Enciclopedia). Pero lo que Marx también sabe es que para captar cómo funciona el capitalismo hay que describirlo “de manera contraria” como el Real de un mecanismo acéfalo. Este Real es, por supuesto, puramente virtual, sin existencia real en sí mismo, pero tiene que ser presupuesta por los individuos como un elemento en sí mismo si el capitalismo ha de funcionar.

Hay, pues, tres formas de inversión del “en lugar de”: la imaginaria, la simbólica y la real. Y aquí podemos añadir aún más complicaciones: ¿no es cierto que la “sexualidad infantil” freudiana también puede describirse como una forma específica de “en lugar de”? Su fórmula imaginaria sería algo así como “en lugar de un sexo adulto plenamente satisfactorio –lo que Lacan describe como ‘goce grande y gordo, goce liso y llano, goce que se realiza en la copulación en crudo’–, solo tenemos estúpidas fantasías infantiles”. Su fórmula simbólica sería: en lugar de una simple “copulación en crudo”, necesitamos fantasías que la suplan; sin ellas, el sexo real se desexualiza. Y su fórmula real señalaría que el encuentro sexual real no solo carece de lo que esperábamos: la carencia también se complementa siempre con el exceso. En lugar de concebir el sexo real como una decepción siempre con respecto a lo que fantaseamos que obtendríamos de él, un sexo verdaderamente intenso puede funcionar también como lo real y traumático de un goce insoportable que destroza nuestra complacencia, algo tan poderoso que no somos capaces de traducirlo a las coordenadas (simbólicas) de nuestra realidad, de modo que experimentamos en él lo que Freud llamó *Realitätsverlust*: una pérdida momentánea de la realidad.

Referencias

- Balibar, Étienne (2016). The invention of the Superego: Freud and Kelsen, 1922. En: *Citizen subject*. New York: Fordham University Press.
- Benjamin, Walter (1996). *Capitalism as religion*. Trad. de Rodney Livingstone. Selected writings 1913-1926, editado por Michael Jennings y Marcus Bullock. Harvard University Press, pp. 288-291.
- Freud, Sigmund (1976). *The Interpretation of Dreams*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Johnston, Adrian (2022). The Plumbing of Political Economy: Marxism and Psychoanalysis Down the Toilet. En: *Psychoanalysis and the Mind-Body Problem* [ed. Jon Mills]. New York: Routledge, (en prensa).
- Lacan, Jacques (2007). *The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII*. New York: W.W. Norton and Company.
- Marx, Karl (1847). *The poverty of Philosophy*. París.
- Marx, Karl (1970). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1863). *Theories of Surplus-Value*. Moscow: Progress Publishers
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1969). *Selected Works. Volume 1*. Moscow: Progress Publishers.
- Pippin, Robert (2022). *The Return of Metaphysics: Hegel vs Kant*. Tomado de https://iai.tv/articles/the-return-of-metaphysics-hegel-vs-kant-auid-2032?_auid=2020