

## vi. TRADUCCIONES







# Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus capitalistas: genealogías de un compromiso mutuo\*



YANNIS STAVRAKAKIS\*\*

El psicoanálisis —especialmente la teoría lacaniana— se está reconociendo gradualmente como un recurso importante para dilucidar los aspectos institucionales y organizativos de la vida social y como un valioso instrumento en el análisis cultural y la teoría sociopolítica crítica. En efecto, Lacan articula un enfoque novedoso al esclarecer el deseo de la construcción de la identidad (agencia), la dependencia de este proceso en el Otro (estructura), así como los límites que marcan tanto el sujeto como el orden socio-simbólico que condiciona sus opciones.

Efectivamente, lo que destaca una perspectiva lacaniana es la dialéctica no teleológica entre el sujeto y el Otro que opera, se despliega, en una variedad de niveles, pero, como veremos, profundamente interrelacionados: por una parte, a nivel de lo *Simbólico*, de la construcción socio-semiótica; por otra parte, a nivel del investimento afectivo, de la movilización de las pasiones, de lo que Lacan llama *jouissance* (goce). En este contexto, se puede dar cuenta de la obediencia y el apego a identificaciones particulares, de la profundidad y la relevancia que pueden adquirir, al menos de dos maneras. En primer lugar, centrándose en los presupuestos simbólicos de la autoridad y el poder, en el carácter irresistible del dominio del Otro y en la dependencia simbólica de la subjetividad. Y, en segundo lugar, explorando el papel de la fantasía y del goce, del dominio afectivo, en su sostenimiento y en la neutralización de la resistencia.

En este contexto, destacaré inicialmente el papel de lo Simbólico en el mantenimiento del sometimiento y la obediencia a la autoridad mediante la función performativa del mandato simbólico. Sin embargo, dadas las limitaciones alienantes que afectan la consistencia de los marcos organizados de la vida social —limitaciones que la teoría lacaniana relaciona con la imposibilidad de simbolizar/capturar lo real del goce— el mandato simbólico de la Ley solo puede ser creíble si se apoya en una fantasía que trate con nuestra falta de goce y que perpetúe el deseo (como deseo del

**CÓMO CITAR:** Stavrakakis, Yannis. "Autoridad simbólica, goce fantasmático y los espíritus capitalistas: genealogías de un compromiso mutuo". Trad. Liliana Betancourt. *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 463-496, doi: 10.15446/djf.n21.101260.

**TEXTO ORIGINAL:** Yannis Stavrakakis, "Symbolic Authority, Fantasmatic Enjoyment and the Spirits of Capitalism: Genealogies of Mutual Engagement", en *Lacan and Organization*, eds. Carl Cederström y Casper Hoedemakers (Londres: MayFlyBooks, 2010), 59-100.

\* Traducción a cargo de Liliana Betancourt. Candidata a Magister en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. e-mail: juegopalabra@gmail.com

\*\* e-mail: yanstavr@yahoo.co.uk

© Obra plástica: Lesivo Bestial

Otro). Solo así se asegurarán la obediencia y la reproducción social. Y solo mediante un cambio en el aspecto *ob/scene*<sup>1</sup> del apego subjetivo —en los modos particulares de tal sobreinversión ideológica— pueden surgir nuevas identificaciones simbólicas y preverse nuevas orientaciones éticas.

Después de presentar un breve esbozo de este argumento, de la forma más amplia posible, centraré mi atención en la relación entre estos diferentes niveles, el predominantemente Simbólico, por una parte, la fantasía y el goce por otra. ¿Cómo se relacionan estas dimensiones para producir una identificación marcada? Aparte de los casos de sinergia directa y visible, la investigación psicoanalítica apunta a la dialéctica del compromiso mutuo que muy a menudo toma la forma de antítesis y des-identificación. La problemática de la autotransgresión y la intimidación cultural significan, en esta perspectiva, dos formas paralelas —que emanan del psicoanálisis y la antropología social, respectivamente— y que tienen por objeto captar esa modalidad paradójica de compromiso mutuo entre el ideal oficial y la práctica *ob/scene*, la normatividad explícita y el terreno de los hábitos, lo Simbólico y lo Real; captar, en otras palabras, una dialéctica que suele ser crucial para comprender la capacidad de las identificaciones hegemónicas para cooptar lo que inicialmente surge como un acto transgresor de resistencia.

Otra hipótesis que se explora en este ensayo es que, el resaltar el compromiso mutuo entre esas dimensiones desde este enfoque, puede resultar útil para comprender las condiciones éticas/culturales previas del consumo y la producción en las sociedades capitalistas. Por lo tanto, si el primer objetivo de este ensayo es argumentar que toda identificación exitosa implica una mezcla o articulación sobredeterminada entre *forma* y *fuerza*<sup>2</sup> (peso simbólico e inversión afectiva) —cristalizada y redoblada en distribuciones contingentes y a menudo paradójicas a lo largo de ejes como visible/invisible, escena/obscena, consciente/inconsciente, seca/pegajosa, etc.—, el segundo objetivo es examinar de esta mirada la genealogía “espiritual” del capitalismo. De hecho, en el entorno de las sociedades capitalistas, podemos observar una dialéctica (sincrónica y diacrónica) entre distintas distribuciones de este tipo, a través de las matrices sociales de la prohibición y el goce impuesto y su asociación con diferentes —pero, como veremos, profundamente interconectados— “espíritus” capitalistas.

1. Juego de palabras entre *obscene* (obsceno) y *scene* (escena). [N. del T.]

2. Estoy usando estos dos términos en el sentido introducido por Ernesto Laclau en su reciente trabajo. Véase a este respecto, Ernesto Laclau, “Glimpsing the future: a reply”, en *Laclau: A Critical Reader* (London: Routledge, 2004), así como la discusión pertinente en Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 86.

## EL SUJETO Y EL OTRO: ENTRE LA AUTORIDAD SIMBÓLICA Y EL GOCE FANTASMÁTICO

La relación entre individuo/sujeto y orden social/Otro se ha descrito a menudo en términos que reducen un polo al otro. Estoy de acuerdo con Jones y Spicer en que

“Una aproximación particularmente poderosa a estas cuestiones podría encontrarse en el trabajo de Jacques Lacan”<sup>3</sup>. De hecho, se podría argumentar que Lacan puede ofrecer una escapatoria extremadamente matizada y productiva de los dos paradigmas dominantes en las relaciones sujeto-poder y sus limitaciones asociadas, a saber, el paradigma de la externalidad (trascendente) —en el que un individuo preconstituido se encuentra con el Otro como una fuerza que limita su autonomía subjetiva desde el exterior— y el de la interioridad (inmanente) —en el que el sujeto se convierte en un mero efecto de la construcción ideológica/discursiva del Otro.

Para empezar, la teoría lacaniana cuestiona radicalmente la credibilidad del individualismo y el subjetivismo al proponer una nueva concepción de la subjetividad: el sujeto en falta<sup>4</sup>. Los beneficios de dicha conceptualización son evidentes. En primer lugar, evita plantear una esencia de subjetividad definida positivamente y, por lo tanto, va más allá del reduccionismo psicológico y el individualismo. En segundo lugar, permite captar a fondo la dependencia socio-simbólica de la subjetividad: debido al carácter central de la falta en la concepción lacaniana del sujeto, la subjetividad se convierte en el espacio en el que tiene lugar toda una “política” de *identificación*. La falta estimula el deseo y, por lo tanto, requiere la constitución de toda identidad a través de procesos de identificación con objetos socialmente disponibles, como los roles familiares, las ideologías políticas, los patrones de consumo y los ideales profesionales. Esto está destinado a crear una relación verdaderamente simbiótica entre la subjetividad y el poder.

Pero, para Lacan, este no es el final de la historia. El psicoanálisis lacaniano no solo rompe toda la tradición individualista/subjetivista, sino que pone en duda radicalmente sus interpretaciones objetivistas o inmanentistas. Si, por un lado, la falta subjetiva estimula el deseo de identificaciones que se apoyan en el Otro organizado, la incapacidad de todos los actos de identificación para producir una identidad plena —subsumiendo la división subjetiva— (re)produce la ex-centricidad radical del sujeto y, junto con ella, toda una dialéctica negativa de fijación parcial (en la forma dual de determinación y resistencia parciales).

Es cierto que la determinación ideológica/discursiva es inevitable, incluso *necesaria*. Ninguna realidad social e identidad subjetiva puede surgir sin ella, y ninguna tramitación de la falta subjetiva. Al mismo tiempo es, en última instancia, *imposible*. Ninguna determinación ideológica se completa en su totalidad. La construcción social es siempre un ejercicio imperfecto, y el sujeto social no puede trascender el horizonte ontológico de la falta. Algo siempre se escapa de ambos órdenes —Lacan reserva un nombre especial para eso: lo Real, un quantum excesivo de goce (*jouissance*) que se resiste a la representación y al control. Algo que el sujeto se ha visto obligado a sacrificar

3. Campbell Jones y André Spicer, “The sublime object of entrepreneurship”, *Organization* 12 (2) (2005): 224-225.

4. En esta sección me basaré en Yannis Stavrakakis, “Subjectivity and the organized Other: between symbolic authority and phantasmatic enjoyment”, *Organization Studies* 29 (7) (2008): 1037-1059. Véase también Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (London: Routledge, 1999).

al entrar en la sociedad organizada, y que, aunque perdido e inaccesible/irrepresentable para siempre, no deja de provocar todos nuestros intentos de encontrarlo a través de nuestros actos de identificación.

Evidentemente, la administración de esta falta de goce constitutiva tiene lugar en un campo que trasciende las dicotomías simplistas (individual vs. colectivo, por ejemplo). Pero ¿cómo podemos acceder exactamente a este campo? ¿Y en qué puede contribuir la teoría lacaniana a nuestra comprensión de su formación y funcionamiento? ¿Cómo se constituyen los sujetos, se viven las vidas humanas y se organizan y sostienen los órdenes e instituciones sociales? ¿Dónde se ubican exactamente el poder y la autoridad en esta obra? ¿Y cómo se interrelacionan sus dimensiones simbólicas y fantasmáticas, el lenguaje y el goce?

En términos lacanianos, lo Simbólico siempre es crucial en lo que respecta a la constitución del sujeto. Si la representación imaginaria de nosotros mismos, la imagen en el espejo —y las relaciones imaginarias en general, como la temprana entre madre e hijo— son finalmente incapaces de proporcionarnos una identidad estable y funcional, si se reproduce en lugar de resolver la alienación, la única opción que queda para adquirirla parece ser el campo de la representación lingüística, el registro Simbólico.

Los humanos son criaturas predominantemente lingüísticas. Al someterse a las leyes del lenguaje, cada niño se convierte en un sujeto del lenguaje; habita y es habitado por el lenguaje, y espera obtener una representación adecuada a través del mundo de las palabras. En la primera fase estructuralista de su obra, Lacan resaltará esta dependencia simbólica, la prioridad de lo Simbólico sobre el sujeto: “El sujeto en cuestión no tiene nada que ver con lo que llamamos lo subjetivo en el sentido vago, en un sentido que lo confunde todo, y no tiene nada que ver con el individuo. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como un efecto del significante”<sup>5</sup>.

Sin embargo, esto no debería llevar a la conclusión de que entrar en lo Simbólico supera la alienación produciendo una identidad sólida. Lacan nunca fue un estructuralista ortodoxo. Por el contrario, el sujeto constituido sobre la aceptación de las leyes del lenguaje, de la Ley simbólica —función encarnada, en el marco edípico, en lo que Lacan llama “el Nombre-del-Padre”, el agente de la castración simbólica— es el sujeto de la falta *par excellence*<sup>6</sup>. La alienación no se resuelve, sino que se desplaza a otro nivel (Simbólico), al registro del significante. Por una parte, debido a la “universalidad” del lenguaje, a la constitución lingüística de la realidad humana, el significante ofrece al sujeto una representación casi “inmortal”, “neutra”; solo esta representación es incapaz de captar y comunicar la “singularidad” real del sujeto. En ese sentido, es evidente que siempre falta algo en lo Simbólico: el Otro es un Otro faltante, incompleto. La estructura es siempre una estructura abierta, fallida, incluso —o, tal vez, especialmente— cuando

5. Jacques Lacan, *My Teaching*, trad. D. Macey (London: Verso, 2008), 79.

6. A este nivel, la castración está directamente vinculada a la prohibición del incesto: “Al renunciar a sus intentos de ser objeto del deseo de la madre, el sujeto renuncia a una cierta justa que no se recupera nunca a pesar de todos los intentos de hacerlo”.

Cfr. Daniel Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Londres: Routledge, 1996), 22.

se busca un cierre: todo se origina en “[...] rupturas, en una sucesión de pruebas y aperturas que en cada etapa nos han hecho pensar que podríamos lanzarnos a una totalidad”<sup>7</sup>. Esta crítica del cierre semiótico es lo que ha permitido la apropiación postestructuralista de Lacan. La emergencia del sujeto en el terreno socio-simbólico presupone una división entre la realidad y lo Real, el lenguaje y la *jouissance* (un goce pre-simbólico, Real), una división que consolida la alienación del sujeto en el significante y revela la carencia en el Otro. El Otro, inicialmente presentado como solución a la falta subjetiva, se revela ahora también como lo que produce/consolida retroactivamente esta falta. Promete ofrecer al sujeto una cierta consistencia simbólica, pero el precio a pagar es el sacrificio —impuesto por el mandato simbólico— de todo acceso al goce real pre-simbólico —que ahora se convierte en el objeto de la fantasía<sup>8</sup>.

Sin embargo, experimentar tal alienación no es suficiente para disminuir los lazos que nos unen al Otro socio-simbólico. En pocas palabras, los sujetos están dispuestos a hacer lo que sea necesario para reprimir o negar la falta del Otro. Esta percepción es crucial para entender las relaciones de poder. Más allá del nivel banal de la coerción cruda, que —aunque no sin importancia— no puede formar la base de una hegemonía sostenible, todo el mundo busca entender cómo ciertas estructuras de poder se instituyen como objetos de identificación a largo plazo y la forma en que la gente se apega a ellas, tarde o temprano, conduce a una variedad de fenómenos asociados con lo que, desde de La Boétie, se debate bajo la rúbrica de “servidumbre voluntaria”. La cuestión central aquí es simple: ¿Por qué la gente está tan dispuesta y a menudo entusiasmada —o al menos tranquila— por someterse a condiciones de subordinación, a las fuerzas del orden jerárquico? ¿Por qué tienen tanto interés en cumplir con las órdenes de la autoridad, a menudo independientemente de su contenido? Evidentemente, la estructura edípica implícita en el orden social de nuestras sociedades (el papel de lo que Lacan llama “el Nombre-del-Padre” en la estructuración de la realidad a través de la imposición (castradora) de la Ley), predispone a los sujetos sociales a aceptar y obedecer lo que parece emanar del gran Otro. Es decir, puntos de referencia socialmente sedimentados investidos por el brillo imaginario de la autoridad y presentados como encarnando y sosteniendo el orden Simbólico, organizan la realidad (subjetiva y objetiva): “Si bien no existe una conciencia colectiva, tal vez podamos observar que la función del deseo del Otro sí debe ser tomada en cuenta cuando se trata de la organización de las sociedades, especialmente en estos días”<sup>9</sup>. Así pues, la suspensión del mandato se experimenta o se imagina a menudo como una amenaza a la coherencia de la propia realidad (Simbólica), en la medida en que la Ley es lo que está en la base de esta realidad. Esta visión central freudiano-lacanianista puede, en

7. Lacan, *My Teaching*, 95.

8. Como veremos, la fantasía, en este contexto, significa un escenario que promete cubrir la falta o, en todo caso, domesticar su trauma.

9. Lacan, *My Teaching*, 48.

efecto, explicar muchas cosas. Y hay numerosos ejemplos que demuestran este papel central del mandato de la Ley, el papel de la autoridad<sup>10</sup>.

Si este papel estructural y estructurante del mandato proporciona el nexo ontológico dentro del cual el sujeto aprende a interactuar con su entorno social —las condiciones previas simbólicas de sometimiento y obediencia— no puede explicar, sin embargo, por qué algunos mandatos producen un comportamiento obediente y otros son ignorados. No puede explicar la presencia de desobediencia y los casos de resistencia. De hecho, si nos quedáramos en este nivel, sería imposible explicar tanto el fracaso de ciertos órdenes como los complejos medios “extra-simbólicos” a través de los cuales el Otro organizado apoya o intenta reinstaurar su autoridad. Aquí, la respuesta lacaniana es simple. Por un lado, lo Real excede al sujeto y la falta que éste inscribe en la identidad subjetiva es lo que estimula el deseo (de subordinación al Otro). Por otra parte, lo Real también excede al Otro y la falta que esto inscribe en el Otro explica el fracaso final de la subjetividad plenamente determinante. Es este segundo fracaso el que hace posible la resistencia, al menos en principio.

Es en el hecho traumático de que el Otro no puede determinar completamente el sujeto donde un espacio para la libertad comienza a emerger. Pero esta es una libertad que el sujeto ha aprendido a temer. Tal como Judith Butler lo ha formulado, esta situación del sujeto se resuelve generalmente con la adopción de la siguiente postura: “Prefiero existir en alienación que no existir”<sup>11</sup>. Tanto el Otro como el sujeto prefieren reprimir o desautorizar, aplazar esta toma de conciencia de la falta en el Otro<sup>12</sup>. Se necesita algo más positivo, dado que la falta que marca al sujeto y al Otro es una falta de *jouissance*. Esto es lo que la *fantasía* intenta ofrecer. Centrarse en los aspectos simbólicos de la identidad —aunque es un paso necesario, un paso que, como ya se ha demostrado, Lacan también ha dado— no es suficiente para llegar a una comprensión rigurosa del impulso de los actos de identificación, para explicar por qué ciertas identificaciones resultan más contundentes y atractivas que otras, y para darse cuenta de por qué ninguna puede tener un éxito total.

Permítanme recapitular mi argumento hasta ahora. Nuestra dependencia del Otro organizado no se reproduce solo a nivel de conocimiento y consentimiento consciente. Lo que es mucho más importante es la estructura formal (Simbólica) de las relaciones de poder que el orden social presupone. El sujeto prefiere muy a menudo no darse cuenta de la función performativa del mandato simbólico —el hecho de que lo que promete tratar con la falta subjetiva es lo que reproduce esta falta, perpetuando el deseo de alienación del sujeto. Lo más importante es que la reproducción de esta estructura formal se basa en un apoyo libidinal y afectivo que vincula a los sujetos a las condiciones de su alienación simbólica. Lo que hace que la falta en el Otro sea

10. Estoy discutiendo una serie de ejemplos —desde el experimento de Milgram hasta el activismo iconoclasta de los Yes Men— en Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 4; y en Stavrakakis, “Subjectivity and the organized Other...”.

11. Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 7.

12. Aquí, la subordinación a un proyecto idealizado de cambio radical milagroso no resuelve el problema en la medida en que sigue temiendo o despreciando tal realización/institucionalización de la carencia. En otras palabras, no logra combinar la energía con la modestia.



“invisible” —y por lo tanto sostiene la credibilidad del Otro organizado y la integridad de su deseo— es una dialéctica fantasmática que manipula nuestra relación con un goce perdido/imposible. Es imposible desbloquear y desplazar las identificaciones y los apegos apasionados sin prestar atención a esta importante dimensión.

Nuestra discusión está entrando ahora en una fase delicada, porque hemos empezado a esbozar los diferentes niveles en los que está implicada la identificación. Y ya hemos visto que cualquier análisis que pretenda captar la compleja relación entre el sujeto y la estructura no puede quedarse en el nivel de la significación, aunque el papel del mandato simbólico sigue siendo extremadamente importante. Aquí, contrariamente a lo que se cree, Lacan no limita sus ideas dentro del nivel de representación y significación. De hecho, hay que destacar lo prolija de la distinción lacaniana entre el “sujeto del significante” y el “sujeto del goce/ *jouissance*” al abordar esta cuestión. Por ejemplo, el psicoanálisis nos alerta sobre el hecho de que el apego a la nación no puede reducirse a motivaciones racionales de interés propio, condiciones económicas y dinámicas institucionales. Por muy importantes que sean los factores mencionados, el juego de las identificaciones debería estar en el centro de cualquier esfuerzo por estudiar las acciones de los grupos y la agencia humana en los movimientos nacionalistas. Sin embargo, tampoco basta con destacar el aspecto discursivo/semiótico de los procesos de identificación. No importa cuánto se deconstruya una identificación nacional, todavía hay algo que se resiste y es por eso por lo que cambiar tales apegos es tan difícil. Por encima de todo, el atractivo ecuménico de discursos como el nacionalismo se basa en su capacidad de movilizar el deseo humano de identidad y de prometer un encuentro con el goce (nacional). Por consiguiente, el estudio del nacionalismo debería hacer hincapié en el funcionamiento de los procesos de identificación y en la forma en que se desarrolla la dialéctica del goce en los diferentes contextos nacionales. Sin duda, la nación es una construcción simbólica internalizada a través de la socialización, pero lo que da consistencia (imaginaria) a esta construcción discursiva de la nación es una fantasía que promete nuestro encuentro con la plenitud del goce supuestamente situado en las raíces de la historia nacional, un goce que se nos niega por la acción maléfica de la figura enemiga. Esta fantasía suele impregnar los canales y narraciones oficiales: la educación, los mitos nacionales, las prácticas ritualizadas como los desfiles del ejército, etc. Sin embargo, esas promesas imaginadas adquieren el brillo de lo Real —aumentando su profundidad y prominencia— mediante el goce parcial que se obtiene de las prácticas *ob/scenes*, en su mayoría no oficiales y a menudo secretas: un goce que se reproduce a través de los rituales, costumbres, preferencias y tradiciones culinarias cotidianas características, etc. (especialmente en los casos en que lo que se



consume se considera incomedible o incluso repugnante en otras culturas y lo que se practica no suele compartirse con los no miembros de la comunidad)<sup>13</sup>.

### GOCE AUTO-TRANSGRESOR E INTIMIDAD CULTURAL

Como hemos visto, una pluralidad de niveles distintos pero interrelacionados intervienen siempre en una identificación exitosa. La llamada simbólica que emana del lugar de la Ley que instituye la realidad social, el primer nivel, se apoya en un segundo nivel que consiste en una narración fantástica que aborda la falta de goce que conlleva el mandato Simbólico (*Imaginario*); y esto, a su vez, presupone prácticas de goce parcial (Real). Ahora, vayamos un paso más allá. ¿Cuáles son las formas precisas que puede adoptar esta sinergia entre los distintos niveles implicados en este proceso? En particular, ¿cómo se puede explicar el hecho nada común de que la simbiosis puede aparecer como una antítesis y puede incluso metamorfosearse en transgresión o resistencia?

Mi principal hipótesis en este texto es que, aparte del simple caso de sinergia directa entre las diferentes dimensiones en las que operan las identificaciones, este sistema puede a menudo adoptar la forma extremadamente sofisticada de articulaciones complejas de forma/fuerza que luego experimentan un cierto proceso de distribución o *Escisión* —para usar una categoría kleiniana— a lo largo de un conjunto de diferentes ejes (público/privado, escena/obscena, visible/invisible, explícito/implícito, etc.). Esta distribución (desigualmente estructurada e invertida) oculta muy a menudo la relación simbiótica entre los dos —o más— polos implicados o producidos en el proceso. La aparición de una polaridad opuesta camufla, desautoriza, una sinergia que reproduce la estructura/orden hegemónica<sup>14</sup>. Aquí se puede observar de nuevo el juego entre el deber simbólico, la fantasía y el goce, que a menudo aparecen como dimensiones aparentemente inconexas o incluso antitéticas, mientras que en realidad sostienen simbióticamente las relaciones de poder y el apego a la autoridad. Así pues, la distinción establecida entre la organización formal e informal puede verse bajo una nueva luz.

Alessia Contu y Hugh Willmott nos ofrecen una muy buena ilustración en “Studying Practice: Situating Talking About Machines”, en la que ofrecen una desafiante interpretación de la complejidad de las prácticas de trabajo de los técnicos de Xerox descritas por Julian Orr. Lo que se observa aquí es el aparente antagonismo entre el mandato simbólico que emana de la dirección de Xerox, un llamado al estricto cumplimiento de las instrucciones incluidas en los manuales de reparación y la práctica real (no reconocida e infravalorada) de los técnicos, que a menudo favorece la improvisación y la experimentación creativa no sancionada por el procedimiento burocrático<sup>15</sup>. Lo que parece que tenemos aquí es una forma de transgresión de la Ley (Xerox) (Simbólico) por

13. Para un análisis detallado de la identificación nacional en este sentido.

Véase: Yannis Stavrakakis y Nikos Chrysoloras, “(I can’t get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism”, *Psychoanalysis, Culture and Society* 11, 2 (2006): 144–63.

14. Si uno lo expresara en términos foucaultianos, una resistencia que se supone que se opone al poder como represión está en realidad “disfrazando” el aspecto productivo de las relaciones de poder y su propio funcionamiento dentro de este mismo sistema.

15. Alessia Contu y Hugh Willmott, “Studying Practice: Situating Talking About Machines”, *Organization Studies* 27, 12 (2006): 1769-1782, 1771-1773.

parte de los técnicos que gozan (Real) —y se enorgullecen (Imaginario)— de promulgar una forma distinta de hacer su trabajo. A veces estos actos transgresores irónicos o cínicos se presentan como formas efectivas de resistencia.

Ahora, ¿cuál es la trampa aquí? Puede, al principio, sonar insanamente contraintuitivo, pero ¿qué pasa si la transgresión de un ideal sirve para reforzar la capacidad del mismo para asegurar su cumplimiento y obediencia?<sup>16</sup>. Esto se debe a que esta transgresión —y la concomitante falta de cumplimiento de un ideal públicamente afirmado— puede servir como fuente de goce. Por ejemplo, las comunidades militares tienen prácticas y códigos de conducta que a menudo transgreden los ideales públicos de la institución (ideales como el trato justo e igualitario) pero que se mantienen en secreto— la práctica de “novatadas” o ceremonias de iniciación, por ejemplo. El soldado raso u oficial establecido es consciente de que obligar a un nuevo recluta a pasar por una serie de experiencias dolorosas y humillantes transgrede los ideales de la institución militar, que él confiesa oficialmente. Sin embargo, la afirmación aquí sería que no solo estos ideales no son subvertidos por tales prácticas, sino que hacen posible el goce de su transgresión que, a su vez, sostiene esos mismos ideales: “Tal *inconsciente institucional* designa la obscena y repudiada parte inferior, que, precisamente como repudiada, sostiene la institución pública. En el ejército, este reverso consiste en los obscenos rituales sexualizados de *fragging*<sup>17</sup> que sostienen la solidaridad de grupo”<sup>18</sup>. El goce estructurado fantasmáticamente nos alerta así sobre la idea políticamente destacada de que a menudo puede ser más productivo considerar la posibilidad de que los ideales concretos se sostengan en lugar de ser subvertidos por su transgresión. Y esto es exactamente lo que sucede en Xerox. Aunque aparentemente transgresor, el “mal comportamiento” de los técnicos de Xerox funciona en última instancia de una manera “conservadora” que finalmente beneficia a la corporación: “Al improvisar y aplicar arreglos y atajos, los técnicos minimizan el gasto en reparaciones y reemplazos de máquinas y reducen la frustración de los clientes asociada con los retrasos en la restauración del uso de las máquinas”<sup>19</sup>. Así pues, la desviación parcial de la Ley sancionada públicamente —una pequeña desviación dentro de los límites de la cerrada comunidad de técnicos— “[...] es de hecho funcional para el objetivo de la rentabilidad, la satisfacción del cliente y, en última instancia, la rentabilidad de la empresa”<sup>20</sup>.

Esto no debería causar sorpresa, sobre todo teniendo en cuenta que la idea de que “algunas formas de transgresión pueden ser una fuerza de preservación” no es del todo nueva en los estudios de gestión<sup>21</sup>. En cualquier caso, tiene sentido absoluto desde el punto de vista de una problemática de la autotransgresión, que —con su enfoque en la fantasía y el goce— puede dilucidar esta paradoja: “El ideal y el goce obtenido a través de la transgresión son co-constitutivos: uno sostiene al otro”<sup>22</sup>. Por

16. Jason Glynos, “Self-transgression and freedom”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6, 2 (2003): 1-20.

17. La fragmentación (*fragging*) es un término que originalmente venía de la utilización de granadas de fragmentación, pero luego se aplicó en general a la advertencia o la matanza de oficiales y suboficiales cuya incompetencia o irresponsabilidad había expuesto o amenazado la vida de sus hombres. Se consultó Alberto Martínez, “Rebelión en el ejército norteamericano en Vietnam. Una táctica de supervivencia de su base social”, *Cuadernos de Marte* 4, 5 (2013): 99-126. [N. del T.]

18. Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile, 2008), 142.

19. Contu y Willmott, “Studying Practice...”, 1775.

20. *Ibid.*, 1776.

21. Peter Fleming y André Spicer, “Beyond Power and Resistance: New Approaches to Organizational Politics”, *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 301-309, 162.

22. Jason Glynos, “Self transgressive enjoyment as a freedom fetter”, *Political Studies* 56, 3 (2008): 679-704, 687.

un lado, el ideal simbólico constituye el trasfondo de la práctica transgresora; por otro, esta práctica, a través del goce que procura, puede servir “para reforzar el ideal y los objetivos que estructura”<sup>23</sup>. Una hegemonía muy eficaz tiene que operar en todos estos niveles, cooptando la oposición y neutralizando su potencial radical, y experimentando, en el proceso, cambios graduales que, sin embargo, no amenazan la reproducción del orden jerárquico (los parámetros básicos de la dominación).

En su obra “La práctica de la vida cotidiana”, Michel de Certeau designa tales tácticas de la práctica cotidiana como el “arte de los débiles”<sup>24</sup>. Para De Certeau, estas prácticas todavía poseen un potencial transformador dentro de los límites de una hegemonía establecida. En su esquema, el consentimiento y la sumisión a las reglas (rituales, representaciones o leyes) impuestas por un grupo (por ejemplo, los colonizadores españoles) a otro grupo de personas (los indígenas) no excluyen la posibilidad de una forma de sincretismo invertido: la subversión “[...] no mediante el rechazo o la alteración de estas, sino utilizándolas con respecto a fines y referencias ajenas al sistema que no tuvieron más remedio que aceptar”<sup>25</sup>. El enfoque un tanto antifoucaultiano de De Certeau tiene como objetivo sacar a la luz los procedimientos de la creatividad cotidiana a través de los cuales los grupos o individuos transforman las técnicas disciplinarias en una “antidisciplina”<sup>26</sup>, procedimientos que conectan “el *manipular* y *disfrutar*, la realidad fugaz y masiva de una actividad social en juego con el orden que la contiene”<sup>27</sup>. Desde este punto de vista, la promulgación (lúdica, alegre) de usos particulares de sistemas impuestos puede transformarlos, constituyendo formas de actividad “sutiles, obstinadas, resistentes”<sup>28</sup>. Curiosamente, uno de los ejemplos que ofrece proviene de las prácticas del lugar de trabajo. Se trata de lo que los franceses llaman “*le perruque*”. Lo que encontramos aquí es la propia labor del trabajador disfrazada de trabajo para su empleador. Se diferencia del hurto en que no se roba nada de valor material. Se diferencia del absentismo en que el trabajador está oficialmente en el trabajo... En el mismo lugar donde reina la máquina a la que debe servir, se complace astutamente en encontrar la manera de crear productos gratuitos cuyo único propósito es significar sus propias capacidades a través de su trabajo y confirmar su solidaridad con otros trabajadores o con su familia, gastando su tiempo de esta manera<sup>29</sup>. Así, “el orden es engañado por un arte”<sup>30</sup>, aunque a este arte solo se le permite un estatus parasitario con respecto a este orden que, más o menos, mantiene su dominio.

Ya en los decenios de 1960 y 1970 —si no antes— Cornelius Castoriadis había observado que siempre que las reglas se observan estrictamente en una organización —es el caso de *work to rule* y *grève du zèle*<sup>31</sup>— lo que resulta no es un mejor orden sino un caos total<sup>32</sup>. De hecho, esas prácticas de identificación excesiva “pueden tener un efecto devastador en el buen funcionamiento del proceso de

23. *Ibíd.*, 694. Véase también Jason Glynos y Yannis Stavrakakis, “Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory”, *Subjectivity* 24, 1 (2008): 256-274, 267-269.

24. Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. S. Rendall (Berkeley: University of California Press, 1988), 37.

25. *Ibíd.*, XIII.

26. *Ibíd.*, XV.

27. *Ibíd.*, XXIV.

28. *Ibíd.*, 18.

29. *Ibíd.*, 25-6.

30. *Ibíd.*, 26.

31. Tanto en inglés como en francés, las expresiones “*Work to rule*” (trabajar para gobernar) y *grève du zèle* (huelga de celo), se refieren a una forma de protesta en la que los empleados se unen para realizar solo el trabajo que sus contratos indican, sin hacer más por la empresa, como una forma de demostrar que están descontentos con el salario, las condiciones, etc., pero no hacen huelga formal ni detienen sus actividades completamente. [N. del T.]

32. Cornelius Castoriadis, *The Revolutionary Problem today* (Atenas: ὕψιλόν [Ípsilon], 2000), 75.



trabajo”<sup>33</sup>. Paradójicamente, entonces, “[...] la producción solo puede tener lugar en la medida en que los trabajadores transgredan las normas y desarrollen la iniciativa, la creatividad y la inventiva que la producción requiere”<sup>34</sup>. De ahí que se forme toda una cuasi organización informal y no oficial<sup>35</sup>. Por un lado, Castoriadis discierne aquí la posibilidad de una futura transformación en dirección a la autonomía. Esa organización paralela, formada sobre la base de un cierto cultivo de la creatividad, puede potenciar las luchas por la autonomía y la autodirección<sup>36</sup>. Por otra parte, las actividades de este tipo son cruciales para sostener el sistema —el sistema no podría reproducirse sin esa innovación y creatividad, que también introduce alteraciones graduales: “Así, la vida y las actividades de innumerables seres humanos introducen continuamente alteraciones infinitas en las formas de hacer las cosas, así como en la manera de vivir efectivamente, o de “interpretar” (re-crear para sí mismos), las significaciones imaginarias sociales instituidas. Como resultado, una lenta —y, por supuesto, inconsciente— autoalteración está siempre en proceso en la vida social real”<sup>37</sup>. Asimismo, para mantener su dominio, toda ideología hegemónica debe tener en cuenta de antemano su propio fracaso, sus propios límites y condicionar su propia transgresión (parcial). Aquí vemos al Otro ausente, una estructura de poder incompleta, reconociendo indirectamente esta carencia, permitiendo un cierto grado de des-identificación, proporcionando un espacio de respiración para sus sujetos, a condición, por supuesto, de que esto permanezca bajo control: “La ideología es efectiva precisamente construyendo un espacio de falsa des-identificación”<sup>38</sup>.

En su reciente trabajo Slavoj Žižek también ha subrayado esta íntima relación entre las reglas, el orden simbólico/legal visible, y su otro lado obscuro e inconsciente. Él designa este inconsciente institucional como el terreno de los hábitos:

La sustancia étnica particular, nuestro “mundo de la vida”, que se resiste a la universalidad, se compone de hábitos. ¿Pero qué son los hábitos? Todo ordenamiento jurídico o toda normatividad explícita debe basarse en una compleja red de reglas informales que nos dicen cómo debemos relacionarnos con las normas explícitas: cómo debemos aplicarlas; hasta qué punto debemos tomarlas literalmente; y cómo y cuándo se nos permite, incluso se nos solicita, hacer caso omiso de ellas. Estas reglas informales constituyen el dominio de los hábitos. Conocer los hábitos de una sociedad es conocer las meta-reglas de cómo aplicar sus normas explícitas.<sup>39</sup>

Los hábitos, en esta perspectiva, encarnan nuestro ser social efectivo, “[...] a menudo en contraste con nuestra percepción de lo que somos”<sup>40</sup>. También proporcionan a la ideología su mecanismo más importante; el mensaje ideológico público está sostenido por una serie de suplementos obscuros que hacen que la resistencia sea realmente

33. Peter Fleming y André Spicer, “Working at a cynical distance: implications for power, subjectivity and resistance”, *Organization* 10, 1 (2003): 157-179, 172.

34. Castoriadis, *The Revolutionary Problem today*, 75.

35. *Ibíd.*, 77.

36. *Ibíd.*

37. Cornelius Castoriadis, “Heritage and revolution”, *Figures of the thinkable*, disponible en <http://www.notbored.org/FTPK.pdf> (consultado el 21 de marzo de 2009), 179.

38. Cita de Žižek en Fleming y Spicer, “Working at a cynical distance...”, 167.

39. Žižek, *Violence*, 134.

40. *Ibíd.*, 140.

difícil: el orden oficial puede cambiar, lo que es realmente difícil de cambiar es “[...] este obsceno subterráneo, el terreno inconsciente de los hábitos”<sup>41</sup>. En ese sentido, la dimensión más esencial de la crítica ideológica implica “[...] no cambiar directamente el texto explícito de la ley sino, más bien, intervenir en su obsceno suplemento virtual”<sup>42</sup>. Este compromiso simbiótico en última instancia entre el ideal públicamente afirmado y la transgresión secreta, entre lo que ocurre fuera del escenario y lo que se exhibe<sup>43</sup> en su mutua co-constitución —observable en una variedad de entornos sociopolíticos desde las identificaciones nacionales hasta las prácticas en el lugar de trabajo— ha sido extraordinariamente documentado por los antropólogos sociales<sup>44</sup>, especialmente a través de la problemática de la intimidad cultural<sup>45</sup>. De acuerdo con este conjunto de trabajos extremadamente difíciles, la producción de identidades públicas parece crear, por necesidad, “[...] un terreno especial de cosas, relaciones y actividades que no pueden ser públicas en sí mismas, pero que son aspectos esenciales de cualquier realidad y valor que puedan poseer las cosas públicas[...]”<sup>46</sup>, es este terreno el que ha sido descrito por Michael Herzfeld como un terreno de “intimidad cultural”<sup>47</sup>. Si volvemos a nuestro ejemplo de la nación, el análisis de Herzfeld también señala el funcionamiento de lógicas distintas en la constitución y la reproducción de la identidad nacional. Por un lado, tenemos una dimensión de autoconstrucción de ideologías a menudo elaboradas de auto glorificación, y, por otro, el apoyo popular del que pueden disfrutar “[...] precisamente porque pueden llevar una carga mucho mayor de secretos sucios —basada en la experiencia cotidiana.”; la intimidad cultural “es siempre el espacio de los trapos sucios”<sup>48</sup>.

Herzfeld captura de manera convincente esta dialéctica entre la narrativa formal de la identidad nacional y su *entorno*, la dimensión de una enérgica poética personal (social) que implica fantasías de transgresión y prácticas que procuran un goce parcial. Esta otra cara crucial es a menudo desestimada, oscurecida, reprimida; pero sigue siendo absolutamente fundamental:

Las operaciones formales de los estados nacionales dependen de la coexistencia —generalmente inconveniente, siempre incómoda— con diversas realizaciones de la intimidad cultural [...] Eso no es precisamente lo que se hace oficialmente con la retórica de la unidad nacional, pero da cuenta del reconocimiento mutuo que se encuentra entre los ciudadanos de un país en todas partes —incluso entre sus funcionarios estatales.<sup>49</sup>

45. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy* (New York: Routledge, 2005).

48. Michael Herzfeld, “Intimating culture”, en *Off Stage/On Display* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 320, 329.

46. Shryock, “Other conscious/self aware”, 3.

47. Herzfeld, *Cultural Intimacy*.

49. Herzfeld, *Cultural Intimacy*, 4.

41. *Ibíd.*, 143.

42. *Ibíd.*, 145.

43. Andrew Shryock, “Other conscious/self aware”, en *Off Stage/On Display* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

44. La relación entre el razonamiento psicoanalítico y la antropología social se remonta a la obra de Freud y la relación de Lacan con Levi-Strauss y la antropología estructural, y recientemente ha recibido un nuevo impulso. Para una revisión de la relación entre el psicoanálisis y la antropología, una genealogía del sujeto antropológico y un intento de crear una cierta “síntesis”, véase, de la bibliografía reciente, *El sujeto de la antropología* de Henrietta Moore de 2007. James Wiener también ha explorado “la posibilidad de una antropología lacaniana” creando un “punto de encuentro” para interpretaciones psicoanalíticas (Freud y Lacan) y antropológicas (Strathern y Wagner) paralelas (James Weiner, *The Lost Drum* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1995), 3-5). En un libro anterior, Moore se centra, de hecho, en una problemática cercana a la que aquí se explora, la de la resistencia y el cumplimiento (Henrietta Moore, *A Passion for Difference* (Cambridge: Polity, 1994), 49) y la de los casos de consentimiento y disenso simultáneos (Moore, *A Passion for Difference*, 75): “A menudo parece que el problema para los antropólogos, como para los científicos sociales en general, es explicar cómo se reproducen los discursos y las categorías dominantes cuando tan pocas personas están dispuestas a reconocer que las apoyan o creen en ellas” (Moore, *A Passion for Difference*, 51).

En otras palabras, lo que tenemos aquí es “[...] un compromiso mutuo directo entre el Estado oficial y las prácticas populares, a veces perturbadoras, cuya existencia a menudo niega, pero cuya vitalidad es la condición irónica de su propia continuación”<sup>50</sup>. Esta dependencia mutua del aspecto formal e íntimo de la identidad nacional se echa de menos en los análisis *top-down* del Estado-nación que desestiman como mera anécdota los espacios sociales íntimos que constituyen nuestras formas de vida y que mueven a la gente a la acción<sup>51</sup>.

Al igual que esta tradición antropológica, el análisis sociopolítico inspirado por Lacan va más allá de los límites de tales enfoques académicos *top-down*, al orientar su investigación hacia la dimensión desautorizada implicada en la identificación y la reproducción social, la de la intimidad cultural como la *otra escena* donde se formulan, fantasean y (parcialmente) se promulgan las administraciones del goce. Asimismo, ambas tradiciones intelectuales (psicoanálisis y antropología social) registran la importancia de la mencionada problemática de la autotransgresión. Como señala Herzfeld, la adhesión a ideales culturales estáticos tiene una consecuencia sorprendente: “[...] permite e incluso fomenta la subversión cotidiana de las normas”<sup>52</sup>. En otras palabras, “[...] las normas se perpetúan y reelaboran mediante la deformación de las convenciones sociales en la interacción cotidiana”<sup>53</sup>. ¿No fue esta también la lección del ejemplo de Xerox? En efecto, el Derecho público, el espacio de los ideales oficialmente sancionados, se revela como incompleto y —paradójicamente— recibe el apoyo de un suplemento clandestino de autotransgresión<sup>54</sup>, la falta en el Otro exige un apoyo de fantasía, en última instancia un anclaje indirecto en el goce (parcial) del cuerpo<sup>55</sup>.

## LA PROHIBICIÓN, EL GOCE Y LOS ESPÍRITUS CAPITALISTAS

Hemos visto cómo la teoría lacaniana da luces sobre la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado centrándose tanto en el nivel simbólico, los supuestos formales de autoridad (lo irresistible del dominio del Otro), como en el nivel de afecto y goce, la administración fantasmática del goce real y su carencia, que —a través de una serie de articulaciones complejas y distribuciones opositoras— sostiene la credibilidad del Otro carente mediante la dinámica de la autotransgresión y la intimidad cultural. Esta orientación necesita, sin embargo, un encuentro más consistente con el campo de la

simple oposición binaria, sino más bien de simbiosis y co-constitución. Sin embargo, para captar lo que en la práctica funciona como una dialéctica de la co-constitución y el compromiso mutuo es necesario afinar las herramientas conceptuales para que puedan dar cuenta de la especificidad (parcial) de cada dimensión. Es bajo esta lupa que uno debe leer mi crítica a la incapacidad inicial de Laclau para distinguir el discurso del afecto y el goce (Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 2). Para los conceptos cuya especificidad conceptual se basa en tal unión, es necesario establecer previamente alguna diferencia. Por ejemplo, la *jouissance* en la teoría lacaniana encarna la unión paradójica del placer y el dolor. No podemos hablar de la justa compensación si falta uno de estos aspectos. Pero ¿se puede captar la paradoja que esto conlleva sin una comprensión conceptual distinta del “placer” y del “dolor” como algo separado e incluso antitético? De hecho, la fuerza y la originalidad de un concepto que pone de relieve su unión indisoluble se basa absolutamente en esta diferenciación conceptual previa y viceversa, por supuesto. Como ha demostrado Freud, incluso en los casos en que la oposición conceptual es radical (entre Eros y Thanatos, por ejemplo) la interafectación puede ser inevitable en la práctica: “Ninguno de estos instintos es menos esencial que el otro; los fenómenos de la vida surgen de la acción concurrente o mutuamente opuesta de ambos[...] Para que una acción sea posible debe haber, por regla general, una combinación de esos motivos compuestos.” Cfr. Sigmund Freud, Freud, “Why War?”, en *Civilization, Society and Religion, Book 12* (Londres: Penguin Freud Library, 1991), 356.

50. *Ibíd.*, 5.

51. *Ibíd.*, 6, 24.

52. *Ibíd.*, 22.

53. *Ibíd.*, 37.

54. Alessia Contu, “Decaf resistance”, *Management Communication Quarterly* 21(3): 364-379, 369.

55. Como hemos visto, aunque aquí están claramente implicadas dos dimensiones conceptualmente distintas, no se trata de una

experiencia histórica. Hay buenas razones para ello, tanto teóricas como estratégicas. Por una parte, es importante superar el estereotipo obsoleto de la interpretación psicoanalítica como una interpretación a-histórica, como una que nos atrapa dentro de una estructura asfixiante, abarcadora y eterna. De hecho, es precisamente la estructura incompleta de Lacan, el Otro ausente, la que exige un compromiso consistente con la historia:

Ya sabes las tonterías que se han inventado. Hay estructura y hay historia. La gente que han puesto en la categoría de “estructura”, que me incluye a mí —no fui yo quien me puse allí, ellos me pusieron allí, así como así— supuestamente escupen sobre la historia. Eso es absurdo. Obviamente no puede haber una estructura sin referencia a la historia.<sup>56</sup>

Por otra parte, es obviamente imposible analizar y criticar eficazmente la hegemonía capitalista sin seguir de cerca sus mutaciones, a menudo revolucionarias e inesperadas, sin situar las distribuciones cambiantes de la forma y la fuerza que aseguran su reproducción dentro del cuadro antropológico, histórico y moral más amplio.

En efecto, cada época, cada coyuntura histórica, cada orden sociopolítico, instituirá su propia mezcla de coacción, autoridad simbólica, así como de goce fantasmático y autotransgresor. Aquí la contextualización histórica es capaz de proporcionar intuiciones fructíferas y, por lo tanto, dedicaré la tercera sección de este texto a esta empresa. El reciente estudio de Todd McGowan *¿El fin de la insatisfacción? Jacques Lacan y la Sociedad Emergente del goce* de 2004, proporciona un conveniente punto de partida para tal exploración. McGowan comienza registrando la explosión de goce que nos rodea en la sociedad de consumo y desarrolla la hipótesis de que tal goce marca un cambio significativo en la estructura del vínculo social, en la organización social<sup>57</sup>. En particular, habla del paso de una sociedad de prohibición a una sociedad de goce controlado<sup>58</sup>. Mientras que las formas más tradicionales de organización social “[...] exigían a los sujetos que renunciaran a su goce privado en nombre del deber social, hoy en día el único deber parece consistir en gozar al máximo”<sup>59</sup>. Esta es la llamada que se nos dirige desde todos lados: los medios de comunicación, la publicidad, incluso nuestros propios amigos. Las sociedades de la prohibición se fundaron en una idealización del sacrificio, del sacrificio del goce en aras del deber social; en nuestras sociedades de goce impuesto, “[...] el goce privado que amenazaba la estabilidad de la sociedad de la prohibición se convierte en una fuerza estabilizadora e incluso adquiere la condición de un deber”<sup>60</sup>.

En el esquema de McGowan, esta sociedad emergente de goce impuesto no es concomitante con el capitalismo en general; caracteriza, en particular, al capitalismo tardío. En sus fases iniciales, con su dependencia de la “ética del trabajo” y la gratificación

56. Lacan, *My Teaching*, 68. Véase a este respecto Yannis Stavrakakis, “Lacan and history”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4, 1 (1999): 99-118.

57. Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment* (Albany: SUNY Press, 2004), 1.

58. *Ibíd.*, 2.

59. *Ibíd.*

60. *Ibíd.*, 3.



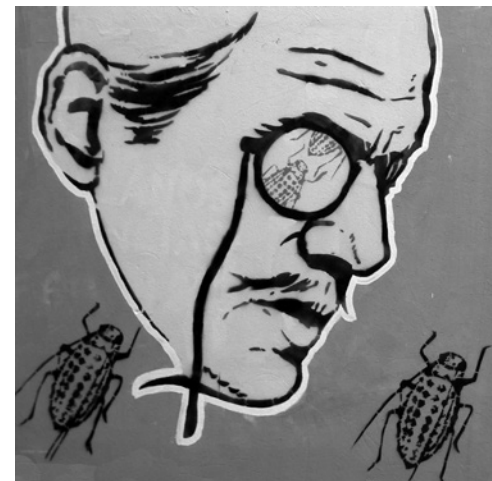
tardía, “[...] el capitalismo sostenía y necesitaba su propia forma de prohibición”<sup>61</sup>. En pocas palabras, el capitalismo temprano “[...] frustró el goce en la misma medida que [muchas] sociedades tradicionales”<sup>62</sup>. Según esta perspectiva, la actitud burguesa clásica —y la economía política burguesa— se basaba inicialmente en “[...] el aplazamiento, el aplazamiento de los goces, la paciente retención con miras al goce suplementario que se calcula. Acumular para acumular, producir para producir”<sup>63</sup>. Este es el primer espíritu del capitalismo —en el sentido weberiano, donde “espíritu” implica una forma particular de obligación, un modo ético distinto, un tipo de imperativo categórico<sup>64</sup> —asociado a un sentido del deber profesional basado en el “ascetismo racional”, una versión gradualmente secularizada del ascetismo protestante— y el tabú concomitante del goce, el consumo ostentoso (en el sentido de Thorstein Veblen) y el lujo<sup>65</sup>. Uno de los puntos nodales de este marco de sacrificio es “salvar”:

En la forma del primer espíritu del capitalismo que dominó el siglo XIX y el primer tercio del XX, el ahorro constituyó el principal medio de acceso al mundo del capital y el instrumento de promoción social. Fue, en gran parte, por medio de la inculcación de una ética del ahorro que se transmitieron los valores de autocontrol, moderación, trabajo duro, regulación, perseverancia y estabilidad apreciados por las empresas.<sup>66</sup>

En *El sistema de objetos*, Baudrillard también había descrito este cambio de un modelo ascético de ética organizado en torno al sacrificio a una nueva moral de goce:

El estatus de toda una civilización cambia junto con la forma en que sus objetos cotidianos se hacen presentes y la forma en que se gozan [...] El modo ascético de acumulación, arraigado en la previsión, en el sacrificio [...] fue la base de toda una civilización de ahorro que gozó de su propio período heroico.<sup>67</sup>

Este sencillo modelo, que incorpora las ideas de clásicos de la sociología como Max Weber, posmodernistas como Baudrillard e incluso lacanianos como McGowan, puede ser sumamente útil; pero también puede necesitar alguna revisión que permita elaborar un relato más matizado, atento a las paradojas del compromiso mutuo. De hecho, toda la problemática elaborada en este ensayo justifica una problematización de este modelo de diferenciación y periodización clara entre prohibición/ascetismo y goce/lujo. Esa problematización puede y debe proceder tanto en el eje sincrónico como en el diacrónico. Por una parte, en el nivel sincrónico, la llamada consumista al goce puede ser menos liberadora de lo que parece; el propio McGowan señala su vínculo irreductible con el poder y el deber. En ese sentido, lo que estamos tratando, en lugar de una estricta antítesis u oposición entre el ascetismo restrictivo y el goce liberador son articulaciones de ética/moralidad y goce distribuidas a lo largo de dos



61. *Ibíd.*, 31.

62. *Ibíd.*

63. Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 203-204.

64. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Athens: Gutenberg, 2006), 45, 267.

65. *Ibíd.*, 149.

66. Luc Boltanski y Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, trad. G. Slliot (Londres: Verso, 2005), 152.

67. Jean Baudrillard, *The System of Objects*, trad. J. Benedict (Londres: Verso, 1996), 172.

68. McGowan, *The End of Dissatisfaction?* Jacques Lacan..., 7.
69. *Ibíd.*, 39.
70. Boltanski y Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, 254. Al mismo tiempo, el paso a una sociedad supuestamente “permisiva” de goce impuesto a menudo estimula una reacción en nombre de las fuerzas conservadoras que todavía se adhieren al modelo de prohibición abierta y que se resienten por la supuesta pérdida de dirección en nuestro nuevo entorno “sin padre”. Véanse, por ejemplo, las políticas dirigidas contra el “comportamiento antisocial” especialmente dirigidas a los jóvenes. Una de las primeras medidas del nuevo alcalde londinense Boris Johnson fue prohibir el consumo de alcohol en el sistema de transporte de Londres, mientras que los gobiernos laboristas han instituido o fomentado una variedad de iniciativas similares (como las ASBO y las operaciones de “enmarcar y avergonzar”) destinadas a limitar el goce antisocial y excesivo de los jóvenes. De hecho, en la medida en que el goce impuesto también implica una estructura de mando, lo que siempre observamos es una mezcla de prohibición de ciertas formas de goce y el fomento de otras formas más domesticadas (placer socialmente aceptable).
71. McGowan, *The End of Dissatisfaction?* Jacques Lacan..., 34.
72. Paul Lafargue, *The Right to be lazy* (Ardmore: Fifth Season Press, 1999).
73. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book xx, 1972-1973* trad. B. Fink (New York: Norton, 1999), 3.

ejes aparentemente antitéticos, pero, en efecto, que se refuerzan mutuamente, que en realidad comprenden una única estructura, paradójica, pero, más o menos, funcional. Por otra parte, en el plano diacrónico, también es necesario reexaminar la idea — presente en el modelo original— de un movimiento lineal directo de la prohibición al disfrute, del primer al segundo espíritu, y aquí la reciente investigación histórica de las pautas de consumo puede ser sumamente reveladora.

Pero vayamos paso a paso. En lo que respecta a la diferenciación sincrónica, lo que revela una cuidadosa comparación entre los dos espíritus es que, con todas sus diferencias, no significan una ruptura radical de proporciones cosmológicas. Como hemos visto, desde un punto de vista psicoanalítico, la administración del goce y la estructuración del deseo están siempre implicadas en la institución del vínculo social. La sociedad de esclavitud tiene que aceptar la imposibilidad de alcanzar el goce como plenitud; solo las fantasías producidas y circuladas para enmascarar o al menos domesticar este trauma que puede variar, y de hecho varía enormemente. La prohibición y el goce impuesto son dos estrategias distintas de este tipo destinadas a instituir el vínculo social y a legitimar la autoridad, la jerarquía social y el poder de diferentes maneras. No obstante, en ambos casos, ciertas cosas permanecen inalteradas. Lo que permanece igual es, en primer lugar, la imposibilidad de realizar la fantasía: “Lo fundamental que hay que reconocer de la sociedad de goce es que en ella la búsqueda del goce ha fallado: la sociedad de goce no ha proporcionado el goce que promete”<sup>68</sup>. Pero si este es el caso, entonces el mandato de gozar solo se revela como “una forma más matizada de prohibición; continúa —con otros medios— la función tradicional de la Ley y el poder simbólicos”<sup>69</sup>. La mayor autonomía asociada al nuevo espíritu del capitalismo “oculta más limitaciones”<sup>70</sup>. En las sociedades de goce impuesto, el goce tiene sentido predominantemente como un deber: “[...] el deber se transforma en un deber de gozar, que es precisamente el mandato del Superyó”<sup>71</sup>. La llamada aparentemente inocente y benevolente a “gozar” —como en “*Disfruta Coca-Cola*”— encarna la dimensión violenta de un mandato irresistible. Haciendo eco de la astuta referencia al goce forzado que hace Paul Lafargue, yerno de Marx, en su extremadamente perspicaz y provocador *Le Droit à la Paresse* [El derecho a la pereza], publicado por primera vez en una serie de artículos en 1880<sup>72</sup>, Lacan fue tal vez el primero en elaborar la importancia de este híbrido paradójico cuando vinculó el mandamiento “¡Goza!” con el Superyó: “El Superyó es el imperativo del *jouissance* —¡Goza!”<sup>73</sup>. Fue, en efecto, uno de los primeros en detectar en esta inocente llamada la inconfundible marca del poder y la autoridad. Así pues, Lacan ofrece una reveladora visión de lo que se ha descrito como la “paradoja del consumo”: mientras que el consumismo parece ampliar nuestras oportunidades, opciones y experiencias como

individuos, también nos dirige hacia canales predeterminados de comportamiento<sup>74</sup> y, por lo tanto, “[...] es en última instancia tan restrictivo como habilitante”<sup>75</sup>. El deseo estimulado —e impuesto— por el discurso publicitario es, en este sentido, el deseo del Otro por excelencia. Ya en 1968, Baudrillard había captado esta dinámica moral de una “obligación de compra”, y las recientes investigaciones sobre el consumo están cada vez más atentas a esta elección forzada del consumismo: “Es ahora una especie de deber explorar la identidad personal a través del consumo”<sup>76</sup>.

Es de esta manera como el mandato simbólico y una fantasía que regula/manipula la búsqueda de nuestro goce carente intentan construirnos como sujetos sociales en la sociedad de consumo capitalista tardía. Un proceso que revela —una vez más— la inextricable dialéctica entre la autoridad simbólica y el goce fantasmático. Así, aparte de los productos y las fantasías publicitarias, lo que se fabrica también son consumidores. Es aquí donde se localiza “el triunfo de la publicidad”, como ya lo sabían Adorno y Horkheimer: “[...] los consumidores se sienten obligados a comprar y utilizar sus productos, aunque vean a través de ellos”<sup>77</sup>.

Para ser justos, parece que, una vez más, Lafargue —con su ironía cáustica y sus incisivas observaciones, “[...] a la vez divertidas y serias, ingeniosas y profundas, elegantes y contundentes”, “[...] tan irónico como un marxista”<sup>78</sup>— estuvo aquí primero, y merece ser citado con cierta extensión:

La abstinencia con la que la clase productiva se condena a la producción desmesurada obliga a la burguesía a consagrarse al consumo excesivo. En los inicios de la producción capitalista (hace uno o dos siglos) la burguesía era ordenada, moralmente razonable y pacífica. El hombre burgués era más o menos feliz con su esposa, no bebía más que para saciar su sed, ni comía en exceso. Relegaba las nobles virtudes de una vida de libertinaje a las cortesanas y bufones de la corte. Hoy en día, cada hijo de nuevo dinero se encarga de desarrollar la prostitución y de “mercurializarse” para dar una meta al trabajo que los trabajadores de las minas de mercurio se imponen. Ahora cada burgués se atiborra de capones rellenos de trufas y vino fino para animar a los granjeros de La Flèche y a los cultivadores de Bordelais. Esta ocupación destruye rápidamente el cuerpo: el pelo se cae, las encías se retraen, las espinas se curvan, el vientre se dilata, la respiración se hace difícil, el movimiento se enlentece, las articulaciones se endurecen y los dedos se tuercen en nudos. Y otros, demasiado débiles para soportar las tensiones del libertinaje, pero sin embargo dotados de la corazonada del hombre honesto, secan sus mentes como los Garniers de la economía política y los Acollas de la filosofía legal, elaborando gruesos y soporíferos libros para ocupar el tiempo libre de los tipógrafos e impresores.

74. Ben Fine, *The World of Consumption* (Londres: Routledge, 2002), 168.

75. Steven Miles, *Consumerism – As a Way of Life* (London: Sage, 1998), 147.

76. Martin Daunton y Matthew Hilton (eds), *The Politics of Consumption* (Oxford: Berg, 2001), 31.

77. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* trad. S. Jephcott (Londres: Verso, 1997), 167.

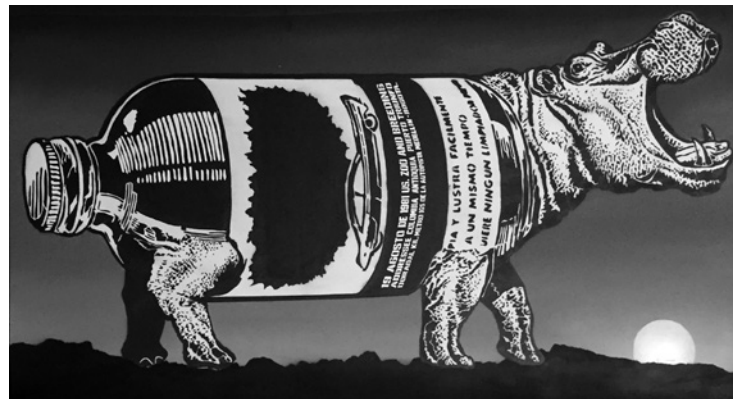
78. Lafargue, *The Right to be lazy*, 18-9

Las mujeres del mundo viven la vida de mártires cuando se exhiben en los vestidos de hadas que las costureras se matan por hacer: como una máquina de coser, las mujeres se cambian de vestido una tras otra, durante horas entregan sus cabezas vacías a los peluqueros que, por el precio justo, quieren apaciguar la pasión de las damas por la creación de falsos moños. Atadas con corsés, metidas en botas y empaquetadas en vestidos cortados lo suficientemente bajos como para hacer sonrojar a un minero del carbón, giran noches enteras en los bailes de caridad para recaudar unos centavos para los pobres. ¡Almas santas!<sup>79</sup>

En nuestras sociedades de consumo, las sociedades de goce forzado o controlado, la autoridad y el poder simbólico son tan operativas como en las “sociedades de la prohibición”: la “felicidad y el goce forzoso” es el equivalente a los imperativos tradicionales de trabajar y producir<sup>80</sup>. En ese sentido, la estructura de obediencia y sometimiento discutida en la primera sección de este ensayo sigue siendo relevante aquí. De hecho, McGowan utiliza la palabra ‘obediencia’ para referirse a nuestro apego al mandato del goce. El mandato de gozar no es más que una forma avanzada, mucho más matizada —y mucho más difícil de resistir— de poder. Es más eficaz que el modelo tradicional, no porque sea menos restrictivo o vinculante, sino porque su aspecto violento y excluyente está enmascarado por su voto fantasmático de mejorar el goce, por su fachada productiva y habilitadora: no se opone ni prohíbe, sino que intenta abiertamente abrazar y apropiarse del tema del goce. No solo es difícil reconocer y tematizar esta novedosa articulación de poder y goce, sino que es aún más difícil deslegitimar en la práctica, dejar de invertir en actos de consumo y desidentificarse con el consumismo. Sin embargo, sin ese dejar de invertir y sin el cultivo de administraciones alternativas (éticas) de la justicia, no se puede efectuar ningún cambio real.

79. *Ibíd.*

80. Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, trad. C. Turner (Londres: Sage, 1998), 80.





## UNA GENEALOGÍA DE LOS ESPÍRITUS

“Hay dos deseos generales con los que nace la humanidad: los deseos del cuerpo y los deseos de la mente...”

Las mercancías, que tienen su valor de suplir las necesidades de la mente, son todas aquellas cosas que pueden satisfacer el deseo; el deseo implica deseo: es el apetito del alma, y es tan natural para el alma como el hambre para el cuerpo.

Las necesidades de la mente son infinitas, el hombre aspira naturalmente, y a medida que su mente se eleva, sus sentidos se vuelven más refinados, y más capaces de deleitarse; sus deseos se amplían, y sus necesidades aumentan con sus deseos, que son para todo lo que es raro, pueden gratificar sus sentidos, adornar su cuerpo, y promover la facilidad, el placer y la pompa de la vida.”

NICHOLAS BARBON

*“Le superflu, chose très nécessaire”*

VOLTAIRE

“Una vez convencidos de que, en lugar de desearles daño, queremos liberarlos del trabajo de sobreconsumo y desperdicio del que han estado sobrecargados desde su nacimiento, los capitalistas y accionistas serán los primeros en unirse al partido popular”.

PAUL LAFARGUE

Evidentemente, una perspectiva psicoanalítica introducirá un cuadro más matizado de la diferenciación entre los diversos espíritus del capitalismo. Una conclusión similar se deriva de un examen más cuidadoso de la periodización. Como hemos visto, la mayoría de los analistas sitúan el paso del primer al segundo espíritu del capitalismo a mediados del siglo xx. Según la mayoría de los relatos, es en la segunda mitad del siglo xx —después de 1950— cuando el puritanismo da lugar al goce<sup>81</sup>. Sin embargo, investigaciones recientes han revelado que “[...] las fuerzas que estaban trabajando para desafiar la ética protestante no eran muy recientes, pero se pudo comprobar que tenían un pedigrí que se remontaba a una época muy anterior al siglo xx”<sup>82</sup>. De hecho, los signos de erosión del primer espíritu del capitalismo comenzaron a ser visibles o conscientes mucho antes de eso. Escribiendo en 1880, Lafargue describe vívidamente cómo la producción en masa preparó el terreno para el desarrollo de una cultura de consumo unificada en torno al “mandato de gozar”: “Frente a esta doble locura

81. Gilles Lipovetsky, *L'Ère Du Vide* (Paris: Gallimard, 1983), 73.

82. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (Gran Bretaña, Alcuin Academics, 2005), 5.

de los trabajadores matándose con la sobreproducción y vegetando en abstinencia, el gran problema de la producción capitalista no es encontrar productores y aumentar su fuerza, sino encontrar consumidores, excitar sus apetitos y crear necesidades artificiales<sup>83</sup>. Incluso podría argumentarse que una primera ola de hedonismo/consumismo afectó a las capas medias de la sociedad inglesa en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>84</sup>. Aprovechando y renovando una tradición descuidada que se remonta a la obra de Sombart<sup>85</sup>, investigaciones históricas recientes han documentado una revolución sin precedentes en materia de productos y consumo que tuvo lugar en la Gran Bretaña del siglo XVIII; esta revolución supuso la fascinación por los nuevos bienes de consumo que ahora abraza una “[...] clase media floreciente que se extiende a los profesionales, comerciantes e industriales, a los comerciantes ordinarios y a los artesanos<sup>86</sup>. Lejos de ser la invención de la era posterior a la Guerra Fría, una “Sociedad de consumo global” se revela así como “el fundamento mismo del mundo industrial<sup>87</sup>.”

De hecho, sería un error asociar la aparición del goce forzado con la propia modernidad. Está claro que no es la primera vez en la historia que se instituye un orden de goce obligatorio de este tipo. De hecho, es posible rastrear la genealogía de esta administración del goce, de tal autoridad/estructura fantasmática, hasta lo que a menudo se denomina “Sociedad de la Corte”. Unos siglos antes de la sedimentación del ideal ascético burgués, la aristocracia europea, la clase dirigente feudal, se afirmó mediante su exención de las “ocupaciones industriales” y el rechazo de toda orientación propósito-racional en el consumo, es decir, mediante su devoción al ocio y el consumo improductivo y conspicuo de bienes y lujos<sup>88</sup>. No hay que confundir la riqueza de los miembros de esta clase con un estado de perfecta felicidad libre de toda restricción social. Por el contrario, como Norbert Elías ha demostrado magistralmente, aquí opera una poderosa ética de la obligación: “Lo que parece una extravagancia desde el punto de vista de la ética económica burguesa [...] es en realidad la expresión de la ética señorial del rango [...] No se elige libremente<sup>89</sup>. En efecto, “[...] el gasto en prestigio y exhibición es para las clases altas una necesidad que no pueden evitar<sup>90</sup>. En palabras de un contemporáneo, “[...] el lujo es para ellos una aflicción tanto como la pobreza para los pobres<sup>91</sup>.”

Para complicar un poco más las cosas, también es importante tener en cuenta que una lógica similar de gasto y consumo forzoso es algo que se observa en muchas sociedades premodernas. Esto explica por qué Georges Bataille reconoce en ella el factor más importante de la vida, el punto nodal de lo que él llama “economía general” —en contraposición a la “economía restrictiva”— la economía de la regulación racional de la producción y el desarrollo: “La historia de la vida en la Tierra es principalmente el efecto de la exuberancia salvaje; el acontecimiento dominante es el desarrollo del

83. Lafargue, *The Right to be lazy*, 21-22.

84. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit...*, 5.

85. Para una genealogía de esta línea de investigación, véase Arjun Appadurai, “Introduction: commodities and the politics of value”, en *The Social Life of Things* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 37; así como Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in 18th Century Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 26.

86. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th...*, 15.

87. *Ibíd.*, 329.

88. Thorstein Veblen, *Conspicuous Consumption* (London: Penguin, 2005), 1, 43; Norbert Elias, *The Court Society*, trad. S. Jephcott (Oxford: Blackwell, 1983), 38.

89. Elías, *The Court Society*, 53.

90. *Ibíd.*, 63.

91. Mercier en Werner Sombart, *Luxury and Capitalism* (Ann Arbor: Michigan University Press, 1967), 59.

lujo, la producción de formas de vida cada vez más gravosas<sup>92</sup>. Un ejemplo central en este sentido es la institución del potlatch, un medio de circulación de la riqueza que se encuentra en muchas sociedades tradicionales. El potlatch denota la solemne entrega de considerables riquezas ofrecidas por un jefe a su rival con el propósito de humillarlo, desafiarlo y obligarlo. El receptor debe borrar la humillación y aceptar el desafío, debe satisfacer la obligación contraída aceptando... mediante un nuevo potlatch, más generoso que el primero<sup>93</sup>.

Lo que observamos aquí es un uso particular del excedente producido por una comunidad —el consumo no productivo del exceso de riqueza— al servicio de la adquisición de un estatus diferencial para esta comunidad. En ciertos casos, “[...] el consumo y la destrucción de bienes realmente van más allá de todos los límites [...] uno debe gastar todo lo que tiene, sin dejar nada atrás<sup>94</sup>. Es el mismo principio que guiará la ética del consumo de prestigio que regula la Sociedad de la Corte: “[...] cientos y a menudo miles de personas estaban unidas en un lugar por restricciones peculiares que ellos y los forasteros se aplicaban entre sí y a sí mismos [...] una jerarquía más o menos fija, una etiqueta precisa los unía<sup>95</sup>.

En ambos casos, la obligación desempeña un papel crucial. El jefe rival está obligado a competir en este antagonismo de generosidad que el potlatch pone en marcha. Este elemento de obligación se destaca especialmente en el análisis fundamental de Marcel Mauss de las observaciones antropológicas pertinentes de Boas, Malinowski y otros. En el potlatch, lo que inicialmente aparece como voluntario, libre y desinteresado se revela finalmente como “restringido e interesado”, como guiado por la obligación social<sup>96</sup>: “La vida material y moral, y el intercambio, funcionan [...] de forma a la vez desinteresada y obligatoria<sup>97</sup>. La obligación es, por lo tanto, absolutamente central, bajo el riesgo de perder la autoridad y el prestigio<sup>98</sup>: “La obligación de corresponder dignamente es imperativa. Se pierde para siempre el prestigio si no se corresponde o si no se lleva a cabo una destrucción de valor equivalente<sup>99</sup>. Asimismo, el aristócrata está obligado a consumir para mantener y aumentar su prestigio en la Corte:

La obligación de gastar en una escala adecuada a su rango exige una educación en el uso del dinero que difiere de las concepciones burguesas. Encontramos una expresión paradigmática de este Ethos social en una acción del Duque de Richelieu relatada por Taine. Le da a su hijo un bolso lleno de dinero para que aprenda a gastarlo como un gran señor, y cuando el joven devuelve el dinero su padre tira el bolso por la ventana ante sus ojos. Esta es una socialización de acuerdo con una tradición que imprime al individuo el deber que le impone su rango de ser pródigo.<sup>100</sup>

92. Georges Bataille, *The Accursed Share Vol. 1*, trad. R. Hurley (Nueva York: Zone Books, 1989), 9, 33.

93. *Ibíd.*, 67-8.

94. Marcel Mauss, *The Gift*, trad. W. D. Halls (New York: Norton, 1990), 37.

95. Elías, *The Court Society*, 35.

96. Mauss, *The Gift*, 3.

97. *Ibíd.*, 33.

98. *Ibíd.*, 8.

99. *Ibíd.*, 42.

100. Elías, *The Court Society*, 67. Según Sombart, que cuenta la misma historia, es el nieto de Marechal Richelieu el que está involucrado (Sombart, *Luxury and Capitalism*, 88).

¿No es un tipo similar de obligación Superyoica discernible detrás de la llamada a gozar, el punto nodal de la sociedad de consumo?<sup>101</sup>

Es aún más importante señalar que, aunque tal comportamiento era un anatema para la ética burguesa dominante, la búsqueda del lujo nunca se alejó del horizonte; siguió siendo una fantasía repudiada/pospuesta que influyó considerablemente en el desarrollo del capitalismo, si no en la teoría, sí en la práctica. Ciertamente, la ética ascética capitalista canaliza el excedente hacia la acumulación y el crecimiento industrial a través de una crítica del lujo<sup>102</sup>: “Lo que diferencia a la economía medieval de la economía capitalista es que, en gran medida, la primera economía estática hace un consumo improductivo del exceso de riqueza, mientras que la segunda acumula y determina un crecimiento dinámico del aparato de producción”<sup>103</sup>. Pero ¿es ésta la historia completa? ¿Y si la relación entre el goce impuesto y el ascetismo burgués no fuera de sustitución o sucesión sino de co-constitución? Gilles Lipovetsky ha descrito esto como una contradicción central de la modernidad —la idealización simultánea del deber y el sacrificio (observable tanto en el comportamiento económico como en la identificación nacional) y su transgresión— que encontró su expresión en los trabajos de Mandeville, Smith, Sade y otros<sup>104</sup> —una justificación indirecta de la necesidad de considerar juntos *Kant avec Sade*, como lo hizo Lacan<sup>105</sup>. En efecto, para Mandeville, escribiendo en 1714, los vicios privados producen beneficios públicos<sup>106</sup>; claramente una relación de compromiso mutuo si no de co-constitución autotransgresora. Y un argumento que —en su esencia, aunque no en su formulación radical— será respaldado en última instancia por Adam Smith en su *Teoría de los principios morales*<sup>107</sup>. Del mismo modo, Vico sublima los vicios como la ferocidad, la avaricia y la ambición en condiciones de felicidad civil<sup>108</sup>. En palabras del abad Coyer: “El lujo es como el fuego: puede ser tan benéfico como destructivo. Al arruinar las casas de los ricos, sostiene nuestras fábricas. Al devorar la herencia de los derrochadores, alimenta a nuestros trabajadores. Al disminuir la propiedad de unos pocos, aumenta la prosperidad de muchos”<sup>109</sup>.

En su libro *Lujo y Capitalismo*, Werner Sombart llega a argumentar que el lujo “dio nacimiento al capitalismo” y que “el aumento del consumo de bienes de lujo” ha sido el factor decisivo en el desarrollo capitalista<sup>110</sup>. El esquema de Sombart revela así la genealogía desaprobada del Ethos capitalista tardío del goce impuesto. Surge con la Sociedad de la Corte y pasa gradualmente a las partes de la burguesía a través de la “amalgama de ascendencia noble y dinero burgués”<sup>111</sup>:

El lujo que prevalece en las cortes se extendió gradualmente a todos los círculos que estaban de alguna manera conectados con la corte o veían el cumplimiento de sus ambiciones identificadas con la vida de la corte. Esta descripción, podemos afirmar

101. En palabras de Mauss: “¿Y cuántas inclinaciones no satisfacemos cuyo fin último no es el de la utilidad? ¿Cuánto de sus ingresos destina o puede destinar el hombre rico a sus necesidades utilitarias personales? son gastos en lujo, en arte, en cosas escandalosas, en sirvientes —¿no le hacen parecerse a los nobles de antaño o a los jefes bárbaros cuyas costumbres que hemos descrito? (Mauss, *The Gift*, 76-77). Mauss también ha captado el hecho de que, en nuestras sociedades, este modo de moralidad y organización social está afectando tanto a los estratos sociales superiores como a los inferiores: “Entre las masas y las élites de nuestra sociedad se practica comúnmente un gasto puramente irracional.” (Mauss, *The Gift*, 76).

102. Bataille, *The Accursed Share Vol. 1*, 107.

103. *Ibíd.*, 116.

104. Gilles Lipovetsky, *Le Crepuscule Du Devoir* (Paris: Gallimard, 1992).

105. Jacques Lacan, *Écrits*, trad. B. Fink (New York: Norton, 2006).

106. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (London: Penguin, 1989).

107. Adam Smith, *The theory of Moral Sentiments* (Mineola: Dover, 2006), 307-12.

108. Alberto Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 17.

109. Sombart, *Luxury and Capitalism*, 115.

110. *Ibíd.*, 169, 171.

111. *Ibíd.*, 9-10.

con seguridad, se aplica a toda la clase adinerada, que se aferraba a la misma afición por el lujo que los círculos de la corte.<sup>112</sup>

Este énfasis en la importancia del lujo es corroborado por relatos más recientes: “Contrariamente a la impresión popular, las industrias manufactureras más estrechamente asociadas a los comienzos de la Revolución Industrial eran las que producían bienes de consumo más que bienes de capital y entre ellas predominaban las que producían objetos para el consumo “de lujo”<sup>113</sup>. Por supuesto, las nuevas clases se apresuraron a distinguir su propio lujo de sus corruptos antepasados. Mientras que el “viejo” o “antiguo” lujo se asociaba negativamente a las importaciones extranjeras y a la “exhibición ostentosa de la élite”, con la decadente Sociedad de la Corte, ahora surgía un “nuevo” y “moderno” lujo, asociado con la clase media “interiores y vestimenta doméstica”<sup>114</sup>. De hecho, la forma en que se presentó el lujo burgués fue siempre un cambio radical “[...] de la ostentosa exhibición de opulencia a una demostración más refinada de elegancia, refinamiento y discriminación fastidiosa”<sup>115</sup>.

Sin embargo, si este es el caso, entonces puede que tengamos que repensar la relación entre la ética del ascetismo/prohibición y la ética del goce. Esta es la tarea que Colin Campbell se propone en *La Ética Romántica y el Espíritu del Consumismo Moderno*. ¿Cómo se produjo la nueva propensión al consumo?<sup>116</sup> Esta es su pregunta central de investigación. Comienza con una evaluación de la mencionada línea de argumentación de Sombart-Veblen, es decir, con la hipótesis de que es la emulación del comportamiento aristocrático lo que explica el cambio de un espíritu del capitalismo a otro: “No cabe duda [de que] hubo formas en que la burguesía emergente del período “imitó” a la aristocracia”<sup>117</sup> —como la adopción de la sensibilidad estética, que fue “importada de la nobleza”—<sup>118</sup>. Para Campbell, sin embargo, este argumento no es del todo satisfactorio. Su propia respuesta también implica un intento de remediar lo que él percibe como el carácter incompleto del relato de Weber<sup>119</sup>. En su opinión, la aparición del hedonismo consumista moderno no fue el efecto de factores exógenos a la ética religiosa de las clases medias emergentes. Lo que permite esta conclusión es la hipótesis de que hubo, de hecho, dos tradiciones culturales y éticas distintas “[...] que se desarrollaron a partir del puritanismo inglés en el siglo XVIII.” Aparte de la conocida tradición ascética, inmortalizada por Max Weber, había una segunda (vinculada al arminianismo y a los platonistas de Cambridge), que condujo al desarrollo de toda una ética romántica que legitimaba el consumismo temprano<sup>120</sup>.

Dada la prevalencia de la lógica del goce forzado en las sociedades tradicionales, el análisis de Campbell está justificado para trazar los fundamentos de la cultura del consumo y el desarrollo de sus condiciones previas culturales y éticas tan tempranas.

112. *Ibíd.*, 80.

113. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit...*, 25.

114. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th...*, 5, 21, 32.

115. Keith Thomas, “To buy or not to buy”, *History today* 59 (2) (2009): 12-9, 15.

116. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit...*, 32.

117. *Ibíd.*, 33.

118. *Ibíd.*, 204.

119. *Ibíd.*, 103.

120. *Ibíd.*, 136-137.

Lo que sigue siendo desconcertante es su insistencia en disociar el hedonismo moderno de su primo tradicional (aristocrático).

Su principal argumento en este caso es que el hedonismo característico de la Sociedad de la Corte estaba impregnado de un código de conducta y civismo restrictivo, de un sentido de la obligación<sup>121</sup> a diferencia del hedonismo moderno “autónomo”, que “[...] presenta a todos los individuos la posibilidad de ser su propio amo, ejerciendo un control total sobre los estímulos que experimentan y, por lo tanto, el placer que reciben”<sup>122</sup>. Me temo que lo que encontramos aquí es un relato groseramente exagerado e idealizado del consumismo moderno que ignora su carácter heterónimo y restrictivo. Ya hemos examinado en detalle la forma en que el consumo se eleva a un deber dentro de las sociedades capitalistas modernas (tardías). El hecho de que esto se efectúe dentro de una actitud más reflexiva en comparación con la de la Sociedad de la Corte no hace realmente mucha diferencia; una “falsa conciencia iluminada” —para usar la frase de Žižek— sigue siendo una falsa conciencia. Además, como Norbert Elías ha demostrado, la sociedad moderna ha abrazado con gran fervor no solo el hedonismo sino también las reglas de civismo formuladas dentro de la Sociedad de la Corte. En efecto, las convenciones sociales que definen la pertenencia a la nobleza se han ido extendiendo gradualmente por las sociedades europeas —más fácilmente en Francia, menos en Alemania—, constituyendo todo un proceso civilizador que poco a poco va abarcando segmentos de las clases bajas, así como los países y pueblos vecinos<sup>123</sup>. La sociedad de la Corte parece haber formulado los modelos de estatus, distinción y consumo que se hicieron gradualmente deseables para los estratos sociales más bajos, así como los tipos de socialización necesarios para internalizar los mecanismos de autocontrol, de servidumbre voluntaria, necesarios para lograr ese modelo de comportamiento<sup>124</sup>.

Sin embargo —y no importa si lo que él llama “la ética romántica” y el hedonismo/consumismo moderno se desarrolló a partir de la emulación del comportamiento de la Corte o de un novedoso juego de fuerzas intelectuales y morales o mecanismos de cohesión de grupo— lo que sigue siendo verdaderamente fascinante en el relato de Campbell es que, aunque el ascetismo racional weberiano puede haber hegemonizado durante cierto período los debates morales —el campo del ideal oficial—, éste siempre ha procedido en coexistencia, si no en una simbiosis paradójica con su supuesto opuesto; con lo que se supone que lo transgrede. Sven en Weber, la ética protestante se presenta como un tipo ideal, y es un error fundamental confundir ese tipo de ideal cultural con ese patrón total de comportamiento que podría identificarse como característico de la conducta de los individuos o grupos sociales y, por lo tanto, confundir una ética con un tipo de personalidad o el comportamiento típico de una

121. *Ibíd.*, 163.

122. *Ibíd.*, 76-7.

123. Elías, *The Court Society*, 108, 194.

124. *Ibíd.*, 199, 253.

posición social determinada. En teoría, los individuos no pueden conformarse con dos éticas; en la práctica, puede que no sea tan difícil<sup>125</sup>.

De hecho, la referencia de Campbell a la relación simbiótica entre las dos orientaciones éticas opuestas<sup>126</sup> introduce una problemática similar a la del compromiso mutuo y la autotransgresión examinada en partes anteriores de este capítulo, una problemática de contraste simultáneo, incluso de contradicción, pero también —y lo que es más crucial— de interdependencia: “[...] estas culturas gemelas aseguraron la continuidad de esas formas de comportamiento contrastadas pero interdependientes, esenciales para la perpetuación de las sociedades industriales, que combinan el consumo con la producción, el juego con el trabajo”<sup>127</sup>, ideal oficial con autotransgresión/hábito, una distribución de forma/fuerza en la que la autoridad simbólica es dominante bajo la forma de prohibición ascética con otra distribución en la que el goce fantasmático es dominante bajo la forma de llamada a gozar. Como aprendemos de Lafargue, casi desde el comienzo de la sociedad burguesa, junto al burgués ascético está el burgués que se ha entregado al “[...] lujo frenético, la indigestión exótica y el libertinaje sifilítico”<sup>128</sup>. Muy poco después de adquirir su estatus dominante, “[...] la clase capitalista se encontró condenada a la pereza y a la felicidad forzada, a la improductividad y al consumo excesivo”<sup>129</sup>. Ese compromiso mutuo, ese “tango cultural”, ha caracterizado a las sociedades modernas “[...] desde su nacimiento, y parece esencial para su existencia continua”<sup>130</sup>.

Este tango cultural también afectó a las clases bajas. Poco a poco, los nuevos bienes también se habían hecho, al menos en principio, accesibles incluso a los trabajadores; especialmente después del levantamiento de las leyes suntuarias<sup>131</sup>:

Más abajo en la escala social, entre los trabajadores pobres, los nuevos bienes tuvieron poco impacto inicial [...] aunque, a finales del siglo XVIII, el algodón y el lino, el peltre, la cerámica, los juegos de té y los artículos decorativos para el hogar llegarían incluso a las casas de los trabajadores[...]. Incluso cuando estaban desnutridos y mal alojados, las clases bajas estaban dispuestas a dedicar algunos de sus limitados recursos a los bienes que aumentaban su autoestima y les ayudaban a crear relaciones sociales con los demás.<sup>132</sup>

A mediados del siglo XIX, el antagonismo/desdoblamiento entre los dos espíritus y sus amplias implicaciones sociales y políticas, no solo para la burguesía sino también para los estratos populares más bajos, se estaba haciendo visible para todo el mundo. Tanto sincrónica como diacrónicamente, se emplearon diferentes formas de controlar/regular la demanda/deseo y la jerarquía social y el rango, que iban desde la prohibición de las leyes suntuarias y la moralidad ascética hasta el control indirecto implícito en

125. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit...*, 220.

126. *Ibid.*, 217.

127. *Ibid.*, 227.

128. Lafargue, *The Right to be lazy*, 19.

129. *Ibid.*, 18.

130. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit...*, 227. Esta es la hipótesis —relacionada con nuestro debate— formulada por Keith Thomas: “La mayoría de la gente compraba productos básicos por el deseo de mantenerse en línea con las normas aceptadas de su propio grupo de pares en lugar de emular las del anterior; la similitud de los estilos de vida era una fuente importante de cohesión social; y la ansiedad por hacer lo correcto era más común que el impulso por destacar”, (Thomas, “To buy or not to buy”, 17). Obviamente, todos estos factores jugaron su papel y es inútil buscar una *causa causans* del desarrollo capitalista, como observa perceptivamente Sombart en su *Der Bourgeois* del 1998.

131. Berg, *Luxury and Pleasure in 18th...*, 29.

132. Thomas, “To buy or not to buy”, 17.



la llamada a gozar del surgimiento del mundo de la moda<sup>133</sup>. Y aunque la tendencia general parecía estar a favor de la difusión del modelo de goce forzado en estratos más amplios de la población, la ética del sacrificio fue llamada de nuevo al rescate siempre que se consideró necesario: En una sesión de la Comisión de 1849 sobre la enseñanza primaria, el Sr. Thiers proclamó: “Quiero hacer al clero todopoderoso porque cuento con él para difundir la buena filosofía que instruye a los humanos acerca de que la vida en la tierra es para el sufrimiento, y no la otra filosofía que le dice a los humanos: ‘Goza’”<sup>134</sup>.

Aunque el período de posguerra ha señalado una hegemonización sin precedentes de la vida social por el consumismo y la ética del goce forzado, esta oscilación no ha cesado nunca. Por un lado, hemos sido testigos —especialmente durante las últimas décadas— de una difusión catastrófica de los artículos de lujo. Como leímos en un estudio de caso sobre uno de esos artículos: “Como otros objetos de consumo ostensible, las alfombras orientales se convirtieron primero en mobiliario de lujo para la élite, y ahora han tomado el camino de tantos lujos en los últimos tiempos y están disponibles para toda la clase media”<sup>135</sup>. De hecho, hoy en día, incluso Ikea vende alfombras orientales! Por otro lado, sin embargo, la actual crisis económica ha devuelto el centro de gravedad al valor de la prohibición/sacrificio. Cuando empecé a escribir este ensayo (junio de 2008), la prensa informó sobre el tema de un debate público organizado en el marco de una feria del libro local, “La juventud y los libros: De la obligación al disfrute”, indicador del cambio en las estrategias de socialización. Ahora que lo estoy terminando (diciembre de 2008), los principales sitios web de noticias presentan artículos con títulos como “Recesión: cómo hablar con sus hijos”, en los que los expertos ofrecen consejos a los padres sobre cómo empezar a decir “no” a sus hijos, algo que indica una tendencia inversa: “No siempre les conviene darles todo lo que quieren, aunque se pudiera, porque creo que deben aprender que esperar algo, retrasar la gratificación, sacrificarse, son aspectos importantes del desarrollo del carácter”<sup>136</sup>.

133. Appadurai, “Introduction: commodities and the politics of value”, 32.

134. Lafargue, *The Right to be lazy*, 1.

135. Brian Spooner, “Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet”, en *The Social Life of Things* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 195.

136. Ned Potter, “Recession: how to talk to your kids”, *ABC News* <http://abcnews.go.com/print?id=6339668> (consultado el 27 de noviembre de 2008).

### **GOZAR DE MANERA FORZADA: DEL CONSUMO A LAS PRÁCTICAS EN EL LUGAR DE TRABAJO**

Todo este argumento apunta al desarrollo de diferentes administraciones de goce, diferentes espíritus del capitalismo, a la dialéctica de la co-constitución entre la lógica de la prohibición y el goce forzado y la alternancia del centro de gravedad ético y social —del uno al otro— que no solo está relacionado con el mundo del consumo. Como hemos visto, el consumo y la producción solo pueden ser vistos como dos caras de la misma moneda. También se puede ilustrar claramente a través de los cambios que

marcan la cultura del lugar de trabajo. Lo que uno está obligado a observar aquí es que, una vez más, no hay una ruptura radical de la prohibición al goce impuesto, sino un lento pasaje con muchas estaciones y fases intermedias de coexistencia, un caso de lo que, en la antigua jerga marxista, solía llamarse “desarrollo desigual y combinado”. Ahora, todos sabemos que, para salvaguardar y aumentar la productividad, las organizaciones cultivan versiones particulares de la identidad articulando marcos simbólicos y fantasmáticos “[...] a través de los cuales se pueden transmitir sus valores, creencias y normas”<sup>137</sup>. Estos marcos varían desde los más estrictos (como las técnicas abiertamente normativas de la era Ford) hasta los más sutiles (característicos de empresas como Google). Aquí, en este universo “neo-normativo”, “[...] ya no se pone el acento en un modelo rígido que promueve el empleado idealizado, sino en un modelo que tiene un interés más “genuino” en los empleados como idiosincrásicos e individuales”<sup>138</sup>. Por ejemplo, en lugar de promover un modelo estándar en el que se espera que los empleados converjan, Google permite a sus empleados “ser ellos mismos”<sup>139</sup>.

Al exigir a sus empleados que sean ellos mismos y se diviertan, Google ejemplifica el cambio de la prohibición “cruda” al goce impuesto. Sin embargo, al igual que en el caso de la sociedad en general y el papel del consumismo en ella, se trata una vez más de un cambio que no significa ningún tipo de emancipación: “el Googler no está en modo alguno “liberado” de la presión Superyoica, sino que, por el contrario, se encuentra bajo el influjo de una especie de control normativo aún más insidioso”<sup>140</sup>. Sin embargo, demuestra hasta qué punto el poder del mando, la autoridad simbólica, se combina cada vez más con formas nuevas y más matizadas de administrar el goce fantasmático.

Hoy en día, el mandato de gozar está adoptando formas aún más sorprendentes: “[...] en medio de los frenéticos intentos de colonizar la subjetividad de los trabajadores a través de la cultura empresarial, encontramos no solo sistemas de identificación con la filosofía de la empresa, sino también prácticas de distanciamiento subjetivo e incredulidad que se manifiestan particularmente en forma de cinismo obrero”<sup>141</sup>. Incluso adquiere la forma cínica de gozar del propio “síntoma”! A los empleados de una empresa londinense estudiada por Cederström y Grassman se les anima incluso a criticar “reflexivamente” su propio trabajo y a practicar el autodesprecio y el cinismo<sup>142</sup> —siempre y cuando, por supuesto, sigan haciendo su trabajo duro y recibiendo sus altos salarios. El mandato de gozar sigue vigente aquí, aunque va más allá de los placeres “políticamente correctos” que fomenta Google, para dedicarse a formas de goce más oscuras y masoquistas (desde disfrutar de comida grasienta y alcohol hasta disfrutar de la reflexión cínica). En efecto, en este marco, “[...] la última ola de gurús de la gestión



137. Carl Cederström y Rickard Grassman, “The masochistic reflexive turn”, *Ephemera* 8, 1 (2008): 41-57, 41.

138. *Ibíd.*, 43.

139. Fleming y Sturdy en Cederström y Grassman, “The masochistic reflexive turn”, 45.

140. Cederström y Grassman, “The masochistic reflexive turn”, 46.

141. Fleming y Spicer, “Working at a cynical distance...”, 159.

142. Cederström y Grassman, “The masochistic reflexive turn”, 47.

invita a los empleados a ser simplemente ellos mismos, aunque eso signifique estar cínicamente en contra de los valores de la empresa”<sup>143</sup>.

Por un lado, tenemos el modelo de Google de “control neo-normativo”, que, al imponer ciertas formas de goce, introduce “un rostro humano” transformando el primer espíritu de prohibición. El cumplimiento de las normas (con toda la reinterpretación creativa que ello puede suponer en determinados contextos) promete un resultado armonioso, un funcionamiento eficaz de la organización y la satisfacción de sus empleados: Los denodados intentos de Google de ofrecer una vida equilibrada, sana y placentera a sus empleados son indicativos de cómo se niegan a ir más allá de un cierto límite del principio del placer. Transgresiones como “conducir scooters en el pasillo” están confinadas en un marco de “placer controlado”<sup>144</sup>. Por otro lado, tenemos el surgimiento de una “organización reflexiva masoquista” como la llaman Cederström y Grassman: aquí ya desde el principio se reconoce abiertamente que las reglas y el trabajo en sí apestan y se permite a todos los empleados discutir cínica y masoquísticamente eso, disfrutando de su falsa conciencia iluminada. Cada modelo emplea diferentes formas de goce fantasmático. En el primer caso tenemos una fantasía que reprime la falta en el Otro y la imposibilidad de encontrar el goce pleno dentro de nuestro mundo social. En el segundo caso tenemos una estrategia de negación: se registra la carencia y esto es lo que produce la actitud cínica; al mismo tiempo la gente continúa actuando como si esta carencia no les afectara. Así, como ocurre con las idealizaciones ideológicas de las sociedades de goce impuesto en general, la romanización de la resistencia como transgresión del marco normativo no comprende que la transgresión cínica a menudo funciona para “perpetuar las ideologías de gestión”<sup>145</sup>. Lo que suele considerarse una forma de transgresión de la autoridad corporativa no afecta realmente nuestro apego a ella: “La distancia irónica que los sujetos toman de los procesos de dominación es ilusoria, en la medida en que oculta su propio papel en la extensión de los mismos procesos contra los que parecen resistirse”<sup>146</sup>. Alessia Contu ha acuñado el término “resistencia descafeinada” para describir estos casos irónicos, escépticos o cínicos que, sin embargo, rara vez van más allá de las lógicas dominantes que codifican un determinado *Status quo*<sup>147</sup> y, en efecto, encajan perfectamente en el “nuevo espíritu del capitalismo” descrito por Boltanski y Chiapello<sup>148</sup>. Contu tiene razón al señalar que “esas formas carnavalescas de resistencia” no solo no constituyen una amenaza para el orden dominante, sino que también terminan siendo un apoyo crucial para este orden. Y, de hecho, sabemos cómo Mikhail Bakhtin ha descrito el carnaval medieval como un período de transgresión oficialmente *permitida* y *alentada* que conlleva una suspensión (temporal) de la autoridad, pero ningún cambio sostenible. Más recientemente, en

143. Fleming y Spicer, “Beyond Power and Resistance...”, 303.

144. Cederström y Grassman, “The masochistic reflexive turn”, 45.

145. Casper Hoedemaekers, *Performance, Pinned Down: A Lacanian Analysis of Subjectivity at Work* (Rotterdam: SRIM, 2008), 45; Fleming y Spicer, “Working at a cynical distance...”.

146. Hoedemaekers, “Performance, Pinned Down:...”., 36.

147. Alessia Contu, “Decaf resistance”, *Management Communication Quarterly* 21 (3) (2008): 364-379.

148. Fleming y Spicer, “Beyond Power and Resistance...”, 303.

su *Estado de Excepción* Giorgio Agamben vuelve a esta discusión en un intento de resaltar “la secreta solidaridad entre la anomia y la ley”, algo directamente relevante para nuestro argumento. Estas fiestas “inauguran un período de anomia que rompe y subvierte temporalmente el orden social”<sup>149</sup>. La interpretación de Agamben de este fenómeno es análoga a la de destacar la relación de compromiso mutuo entre la Ley simbólica y la autotransgresión fantástica, el ideal público y la intimidad cultural: aquí “la ley y la anomia muestran su distancia y, al mismo tiempo, su secreta solidaridad”<sup>150</sup>. Tenemos que movernos entre dos dimensiones, que son simultáneamente antagónicas y funcionalmente conectadas. La Ley solo puede aplicarse eficazmente a la vida y gestionar su carácter caótico sumergiéndose (parcial y periódicamente) en la vida y experimentando el caos; en el esquema de Agamben éste es precisamente el propósito del estado de *exception*<sup>151</sup>. Sin embargo, en este punto hay que tener mucho cuidado para evitar la idealización “izquierdista especulativa”, cuasi religiosa, de algún tipo de acto radical de refundación social total, que —en una vertiente žižekiana— se presenta a menudo como la alternativa radical real a la “resistencia descafeinada”. Contra la falsa promesa de la “resistencia descafeinada” el radicalismo supuestamente puro del “acto real” suena como la única forma de salvar el trozo perdido de la política radical y la decadente integridad ética de la academia crítica. Pero, ¿es la forma adecuada de hacerlo un resurgimiento de la vieja fantasía de una total y milagrosa refundación social a través de un único corte apocalíptico, “el acto de resistencia, qua acto de aterradora e inalterable libertad”?<sup>152</sup> Me temo que lo que tenemos aquí es una reocupación de un tema muy antiguo, que combina un rechazo de estilo gnóstico de nuestro mundo en su totalidad —como el reino de un creador malvado (el capitalismo)— y de sus falsos detractores (la resistencia descafeinada), con la necesidad milenaria de un acto apocalíptico de puro deseo que lo trascienda plenamente<sup>153</sup>. Para quienes asumen la superioridad de un acto tan milagroso, un claro caso de sobreinversión ideológica, toda lucha local/parcial se considera deficiente y debe ser denunciada como inútil.

Lo que lamentablemente se echa de menos aquí es que toda lucha es, en última instancia, un proceso impuro, una dialéctica “continua, múltiple e impredecible” entre el poder y la resistencia<sup>154</sup>. De hecho, no solo la resistencia descafeinada puede ser cooptada y opera siempre en una dialéctica de compromiso mutuo con las fuerzas del orden. Los actos revolucionarios corren el mismo peligro y también están sujetos a los mismos límites; de hecho, visto desde el punto de vista de sus efectos institucionales a largo plazo, las revoluciones también se caracterizan por un aspecto “descafeinado” irreductible. Pero a menudo esto funciona en interés de la transformación sociopolítica, como también ocurre con algunos actos —rápidamente y tal vez erróneamente—

149. Giorgio Agamben, *State of Exception*, trad. K. Attell (Stanford: Stanford University Press, 2005), 77.

150. *Ibíd.*, 73.

151. *Ibíd.*

152. Contu, “Decaf resistance”, 376.

153. Debo esta conexión con la historia del gnosticismo a las discusiones con Thanos Lipowatz. Para una crítica del acto idealizado de Žižek en este sentido, véase Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 3. Su respuesta a esta crítica se encuentra en Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008), 304-333.

154. Fleming y Spicer, “Beyond Power and Resistance...”, 305.

clasificados bajo la inútil “resistencia descafeinada”. Como Castoriadis ha dicho de manera convincente:

Esta antinomia entre los dos significados principales de la sociedad moderna no ha impedido su múltiple contaminación mutua [...] si el capitalismo ha sido capaz de funcionar y desarrollarse, no es a pesar de, sino gracias al conflicto que existía en la sociedad y, en concreto, gracias al hecho de que los trabajadores no se limitan a dejar que las cosas sucedan [*ne ce laissent pas faire*]. En términos más generales, creo que la supervivencia del capitalismo puede atribuirse al hecho de que, como resultado de la evolución histórica, las revoluciones, etcétera, la sociedad tuvo que instituirse también como una sociedad que reconoce un mínimo de libertades, de derechos humanos, de legalidad. Hablé de una contaminación mutua entre dos significados centrales de la sociedad moderna, pero también hay que subrayar sus funcionalidades mutuas.<sup>155</sup>

Sin embargo, como nos recuerda Lacan, este compromiso mutuo/contaminación también funciona al revés y puede implicar una dimensión más siniestra desautorizada por los creyentes del “acto radical”. La aspiración revolucionaria o el rechazo radical del *statu quo* mismo —cuando logra ocurrir— suele estar guiada y termina instituyendo un nuevo orden de sometimiento<sup>156</sup> y rara vez se compromete en los intentos de bordear la carencia en una dirección ético-política radicalmente democrática<sup>157</sup>. La reacción de Lacan a mayo de 1968 es absolutamente relevante aquí. Durante los eventos de mayo, Lacan observó la huelga de los profesores y suspendió su seminario; parece que incluso se encontró con Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes estudiantiles<sup>158</sup>. De una forma u otra, su nombre se vinculó a los eventos.

Sin embargo, la relación no fue fácil. En 1969, por ejemplo, Lacan fue invitado a hablar en Vincennes, pero obviamente él y los estudiantes operaban en diferentes longitudes de onda. La discusión terminó de la siguiente manera:

La aspiración a la revolución no tiene más que una cuestión concebible, siempre, el discurso del amo. Eso es lo que la experiencia ha demostrado. A lo que ustedes, como revolucionarios, aspiran es a un amo. Tendréis uno... ya que cumplís el papel de los esclavos de este régimen. ¿Tampoco sabéis lo que eso significa? Este régimen los pone a la vista; dice: “Mirad cómo follan...”.<sup>159</sup>

En resumen, no solo los “actos radicales” están lejos de estar exentos de una dialéctica “descafeinada” de compromiso mutuo con las fuerzas del orden, también es cierto que pueden incluso reproducir los aspectos más violentos, excluyentes y jerárquicos de estas fuerzas.

155. Cornelius Castoriadis, “The crisis of the identification process”, en *The Rising tide of Insignificance* <http://www.notbored.org/RTI.pdf> (consultado el 21 de marzo de 2009), 216.

156. Aunque esto no implica de ninguna manera que todas las órdenes son igualmente restrictivas o idénticas en términos de sus implicaciones para nuestra libertad.

157. Estoy explorando lo que eso (podría) implicar en Stavrakakis, *Lacan and the Political*, cap. 5; y Stavrakakis, *The Lacanian Left*, cap. 8.

158. Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, trad. B. Bray (London: Polity Press, 1997), 336.

159. Jacques Lacan, *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, trad. D. Hollier, R. Krauss y A. Michelson (New York: Norton, 1990), 126.

Tal vez la clave del cambio real tenga que ver menos con la intención y la magnitud expresas, con el contenido y la ambición explícitos de una lógica contraria, con la elección entre actos “descafeinados” y “reales”, y más con el modo en que el sujeto se compromete con el cambio y la actividad en general<sup>160</sup>. Aquí, el rechazo total del orden y el abrazo cuasi religioso de su transformación milagrosa garantizada traicionan un modo de sobreinversión ideológica de transgresión que indica la misma búsqueda de cierre y goce fálico que sostiene regímenes de orden jerárquico; aquí, el sujeto permanece en la esclavitud de la fantasía “y por lo tanto insensible a la contingencia de la realidad social”<sup>161</sup>, incapaz en última instancia de hacer frente de manera eficaz y productiva a las incertidumbres y los límites del cambio real<sup>162</sup> y de combinar la energía con la modestia. Lo único que puede desestabilizar esta modalidad es el cultivo y la inversión de una postura ética orientada a la apertura y el atravesamiento de las fantasías tanto de sometimiento como de transgresión (en su paradójico compromiso mutuo), una ética que abarca el *goce femenino* del no todo: “Se trata de mostrar cómo el espacio de lo posible es más grande que el que se nos asigna —que otra cosa es posible, pero no que todo es posible”<sup>163</sup>. Solo así la dimensión siempre presente del compromiso mutuo puede sublimarse de un obstáculo o un límite de cambio a una oportunidad para aumentar su alcance y eficacia, de una condición de imposibilidad a una condición de posibilidad.

## CONCLUSIÓN

He tratado en este ensayo de esbozar brevemente las formas en que la teoría lacaniana va más allá del subjetivismo y el objetivismo para dar luces sobre la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado. Entendiendo el sujeto como un sujeto de carencia, la ontología negativa de Lacan da solución a la paradoja del deseo de alienación. No hay deseo sin carencia. Y el Otro, encarnado en el mandato simbólico, es a la vez lo que consolida esta carencia en lo Simbólico y lo que promete “gestionar” esta carencia. Al mismo tiempo, al entender el Otro como un dominio igualmente carente, Lacan nos ayuda a explicar el fracaso de la sujeción, la posibilidad de escapar a una determinación plena del sujeto por la estructura socio-simbólica. ¿Por qué entonces esta opción solo raras veces se realiza por sí misma? En la medida en que la falta que marca tanto al sujeto como al Otro es siempre una falta de goce real, las formas de identificación que ofrece el Otro organizado están obligadas a operar también a este nivel, añadiendo la dimensión de un incentivo positivo —si bien a menudo oscurecido— a la fuerza formal del mandato simbólico y del ideal oficial.

160. Glynos y Stavrakakis, “Lacan and political subjectivity...”, 265.

161. *Ibíd.*, y Jason Glynos, J. “Ideological fantasy at work”, *Journal of Political Ideologies* 13, 3 (2008): 275-296; 277, 291.

162. Glynos, “Ideological fantasy at work”, 288.

163. Alain Badiou, “Politics and philosophy: interview with P. Hallward”, *Angelaks* 3, 3 (1998): 113-33, 121.

Hemos visto así cómo la teoría lacaniana esclarece la dialéctica entre el sujeto y el Otro organizado no solo centrándose en los supuestos simbólicos de autoridad (la irresistibilidad del mandato del Otro), sino también explorando la administración fantasmática del goce real y su carencia, que —a través de la intimidad cultural y la autotransgresión— sostiene la credibilidad del Otro carente y enfrenta la resistencia. Solo teniendo en cuenta todas estas dimensiones, la falta y el goce (parcial), el mandato simbólico y la fantasía, el ideal oficial y la autotransgresión, podemos empezar a prever una explicación exhaustiva de lo que impulsa los actos de identificación que sostienen las estructuras de dominación ideológica.

Lejos de introducir algún tipo de dualismo o esencialismo a-histórico, esta exploración en el medio de las sociedades capitalistas revela el compromiso mutuo entre las dimensiones mencionadas y permite la formulación de una tipología de administraciones distintas del *jouissance* (a través de las matrices sociales de la prohibición y el goce impuesto y su asociación genealógica con “espíritus” diferentes pero interrelacionados y co-constitutivos del capitalismo). De este modo, es posible aclarar la paradójica dialéctica entre la ética del deber y el hedonismo en el seno de la modernidad, una dialéctica que abarca el consumo y el consumismo, así como las prácticas en el lugar de trabajo y la producción. Una dialéctica que puede mejorar nuestra comprensión de los mecanismos de poder/resistencia, renovar un diálogo muy necesario entre el psicoanálisis, la antropología social, la teoría sociológica y los estudios de gestión crítica, y alertar la crítica académica sobre las condiciones éticas previas y las dificultades del cambio más allá de los atractivos de una “microtransgresión” idealizada (cínica, irónica, etc.) y una gimnasia revolucionaria igualmente conformista.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR Y HORKHEIMER, MAX. *Dialectic of Enlightenment*, trad. S. Jephcott. Londres: Verso, 1997.
- AGAMBEN, GIORGIO. *State of Exception*, trad. K. Attell. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- APPADURAI, ARJUN. “Introduction: commodities and the politics of value”. En *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BADIOU, ALAIN. “Politics and philosophy: interview with P. Hallward”. *Angelaks* 3, 3 (1998): 113-33.
- BARBON, NICOLAS. *A Discourse of Trade*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1903.
- BATAILLE, GEORGES. *The Accursed Share*. Vol. 1, Trad. R. Hurley. Nueva York: Zone Books, 1989.
- BAUDRILLARD, JEAN. *The System of Objects*. Trad. J. Benedict. Londres: Verso, 1996.
- BAUDRILLARD, JEAN. *The Consumer Society*. Trad. C. Turner. Londres: Sage, 1998.
- BERG, MAXINE. *Luxury and Pleasure in 18th Century Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2005.



- BOLTANSKI, LUC Y CHIAPELLO, EVE. *The New Spirit of Capitalism*. Trad. G. Slliott. Londres: Verso, 2005.
- BUTLER, JUDITH. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *The Revolutionary Problem today*. Atenas: ύψιλόν [Ípsilon], 2000.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. "The crisis of the identification process". *The Rising tide of Insignificance*, <http://www.notbored.org/RTI.pdf>.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. "Heritage and revolution". *Figures of the thinkable* <http://www.notbored.org/FTPCK.pdf>.
- CEDERSTRÖM, CARL Y GRASSMAN, RICKARD. "The masochistic reflexive turn". *Ephemera* 8, 1 (2008): 41-57.
- COLIN CAMPBELL, *THE ROMANTIC ETHIC AND THE SPIRIT OF MODERN CONSUMERISM*. Gran Bretaña: Alcuin Academics, 2005.
- CONTU, ALESSIA Y WILLMOTT, HUGH. "Studying Practice: Situating Talking About Machines". *Organization Studies* 27, 12 (2006): 1769-1782.
- CONTU, ALESSIA. "Decaf resistance". *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 364-379.
- DAUNTON, MARTIN Y HILTON, MATTHEW. *The Politics of Consumption*. Oxford: Berg, 2001.
- DE CERTEAU, MICHAEL. *The Practice of Everyday Life*, trad. S. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1988.
- EVANS, DANIEL. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 1996.
- FINE, BEN. *The World of Consumption*. Londres: Routledge, 2002.
- FLEMING, PETER Y SPICER, ANDRÉ. "Working at a cynical distance: implications for power, subjectivity and resistance". *Organization* 10, 1 (2003): 157-179.
- FLEMING, PETER Y SPICER, ANDRÉ. "Beyond Power and Resistance: New Approaches to Organizational Politics", *Management Communication Quarterly* 21, 3 (2008): 301-309.
- FREUD, SIGMUND. "Why War?". En *Civilization, Society and Religion*, Libro 12. Londres: Penguin Freud Library, 1991.
- GLYNOS, JASON. "Self-transgression and freedom". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6, 2 (2003): 1-20.
- GLYNOS, JASON. "Ideological fantasy at work". *Journal of Political Ideologies* 13, 3 (2008): 275-296.
- GLYNOS, JASON. "Self transgressive enjoyment as a freedom fetter". *Political Studies*, 56, 3 (2008): 679-704.
- GLYNOS, JASON Y STAVRAKAKIS, YANNIS. "Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory". *Subjectivity* 24, 1 (2008): 256-274.
- GOUX, JEAN-JOSEPH. *Symbolic Economies*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- HERZFELD, MICHAEL. "Intimating culture". En *Off Stage/On Display*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- HERZFELD, MICHAEL. *Cultural Intimacy*. New York: Routledge, 2005.
- HIRSCHMAN, ALBERTO. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- HOEDEMAEKERS, CASPER. *Performance, Pinned Down: A Lacanian Analysis of Subjectivity at Work*. Rotterdam: SRIM, 2008.
- JONES, CAMPBELL Y SPICER, ANDRÉ. "The sublime object of entrepreneurship". *Organization*, 12, 2 (2005): 223-246.
- LACAN, JACQUES. *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Trad. D. Hollier, R. Krauss y A. Michelson. New York: Norton, 1990.



- LACAN, JACQUES. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book xx, 1972-1973*. Trad. B. Fink. New York: Norton, 1999.
- LACAN, JACQUES. *Écrits*. Trad. B. Fink. New York: Norton, 2006.
- LACAN, JACQUES. *My Teaching*. Trad. D. Macey. London: Verso, 2008.
- LACLAU, ERNESTO. "Glimpsing the future: a reply". En *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004.
- LAFARGUE, PAUL. *The Right to be lazy*. Ardmore: Fifth Season Press, 1999.
- LIPOVETSKY, GILLES. *L'Ère Du Vide*. Paris: Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, GILLES. *Le Crepuscule Du Devoir*. Paris: Gallimard, 1992.
- McGOWAN, TODD. *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Albany: SUNY Press, 2004.
- MANDEVILLE, BERNARD. *The Fable of the Bees*. London: Penguin, 1989.
- MAUSS, MARCEL. *The Gift*, trad. W. D. Halls. New York: Norton, 1990.
- MILES, STEVEN. *Consumerism – As a Way of Life*. London: Sage, 1998.
- MOORE, HENRIETTA. *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity, 1994.
- MOORE, HENRIETTA. *The Subject of Antropology*. Cambridge: Polity, 2007.
- NORBERT, ELIAS. *The Court Society*, trad. S. Jephcott. Oxford: Blackwell, 1983.
- POTTER, NED. "Recession: how to talk to your kids". *ABC News*, <http://abcnews.go.com/print?id=6339668>.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Jacques Lacan*. Trad. B. Bray. London: Polity Press, 1997.
- SHRYOCK, ANDREW. "Other conscious/self aware". En *Off Stage/On Display*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- SMITH, ADAM. *The theory of Moral Sentiments*. Mineola: Dover, 2006.
- SOMBART, WERNER. *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1967.
- SOMBART, WERNER. *The Bourgeois*. Athens: Νεφέλη [Néfele], 1998.
- SPOONER, BRIAN. "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet". En *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- STAVRAKAKIS, YANNIS. *Lacan and the Political*. London: Routledge, 1999.
- STAVRAKAKIS, YANNIS. "Lacan and history". *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4, 1 (1999): 99-118.
- STAVRAKAKIS, YANNIS. *The Lacanian Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- STAVRAKAKIS, YANNIS Y CHRYSOLORAS, NIKOS. "(I can't get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism". *Psychoanalysis, Culture and Society* 11, 2 (2006): 144–63.
- STAVRAKAKIS, YANNIS. "Subjectivity and the organized Other: between symbolic authority and phantasmatic enjoyment". *Organization Studies* 29, 7 (2008): 1037-1059.
- THOMAS, KEITH. "To buy or not to buy". *History today* 59, 2 (2009): 12-9.
- WEBER, MAX. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Athens: Gutenberg, 2006.
- WEINER, JAMES. *The Lost Drum*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- VEBLEN, THORSTEIN. *Conspicuous Consumption*. London: Penguin, 2005.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *Violence*. London: Profile, 2008.