

Tesis sobre el deseo capitalista

Sebastián E. Ackerman*

Resumen

El Capitalismo es hoy la forma dominante de producción, no sólo de mercancías sino también de sujetos: define las coordenadas de su deseo, y le brinda los objetos posibles de ser deseados. De esta manera, le propone al sujeto la posibilidad de ser total, de completar su falla constitutiva a través del abarrotamiento de posesiones, a detener la angustia de la búsqueda con el taponamiento de objetos, produciendo un sujeto anestesiado de su deseo. Sin embargo, el sujeto es siempre sujeto social, y a partir de *El malestar en la cultura*, donde Sigmund Freud propone que ese malestar es constitutivo de la vida social, sabemos que es imposible erradicar esa sensación de culpabilidad por buscar la felicidad, siempre individual, frente a la vida colectiva.

¿Qué sucede hoy, cuando el retraimiento sobre el “sí mismo” (a través de la búsqueda de la completitud con objetos exteriores o interiores) parece ser lo que permite cumplir el nuevo mandato “ser feliz”? ¿Cuáles son los elementos que permiten analizar las nuevas formas de constitución subjetivas que el Capitalismo actual articula para ello? En el mandato “sea feliz” puede leerse una articulación particular entre el malestar, el deseo, el sujeto y el Capitalismo como un discurso sin castración, sin reverso ni corte, lo que impide la irrupción de la Verdad como verdad del sujeto.

Palabras clave: Cultura, Sujeto, Capitalismo.

* Sebastián E. Ackerman es Especialista en Gestión de la Empresa Periodística/Licenciado en Ciencias de la Comunicación. Facultad de Ciencias Sociales – UBA. E-mail: sebasackerman@gmail.com

El Capitalismo parece tener respuesta para todo. El esloveno Slavoj Zizek sostiene que hasta tiene en cuenta sus propias fallas: la contradicción es parte constitutiva de su concepto, ya que su estado normal es la “revolución permanente” para que sus propios límites sean, a la vez, las condiciones de su desarrollo. En este marco, frente a la multiplicación de posibilidades de comunicación, los diversos dispositivos técnicos también permiten la vuelta del individuo sobre sí mismo, su aislamiento del entorno y de los otros.

Freud propuso, principios del siglo XX, pensar el malestar que la cultura (y solamente hay cultura cuando hay vida social) produce en los individuos. Ese malestar es un elemento inherente a la cultura, en tanto contrapone los objetivos individuales con los comunitarios.

¿Sigue sucediendo lo mismo? ¿Qué pasa con el malestar en la cultura en el siglo XXI? ¿Cuál es el papel que juega el Capitalismo en tanto forma de producción, de mercancías y de sujetos, en la construcción del lazo social?

Estas preguntas se tornan más urgentes cuando advertimos que en el horizonte no figura, ni como proyecto social ni como utopía, una salida del Capitalismo. Tras la época de las revoluciones, donde incluso hubo proyectos sociales en los cuales cientos de miles de personas dieron su vida por cruzar la frontera que ellos y ellas creían que separaba a este modo de producción del que lo sucedería, y que tenían “claro” como sería ese otro lado, hoy no parece haber ese “más allá”. Si la frontera se difuminó y sólo queda más de lo mismo, o si en realidad nunca existió ese “más allá” es indistinto ahora. La imaginación social sólo alcanza a reflejar un empeoramiento o un mejoramiento de la vida dentro del Capitalismo, pero no hay allí ninguna propuesta de reemplazo.

El argentino Jorge Alemán lo plantea en estos términos:

“A su vez, la salida histórica es irrepresentable, porque tal vez convenga dejar por ahora vacío el lugar que surgiría más allá o después del capitalismo. Cualquier definición reinscribiría a ese lugar en un sentido ya consumado históricamente. No hay una

semántica `anticapitalista`, hay siempre una tensión hacia un
significante `nuevo` y aún por descifrar” (Alemán, 2009: 17)

Ante este panorama, nos parece una tarea fundamental tratar de identificar lo más claramente posible algunos de los mecanismos a través de los cuales el Capitalismo actual, en nuestras tierras, produce sujetos sociales, en tanto esa definición es también una forma de prescribir y proscribir prácticas y “modos de ser”. Por ello, este trabajo adopta la forma de enumeración de tesis, para señalar los ejes centrales que consideramos necesario analizar con detenimiento para poder producir una reflexión productiva sobre este nuevo sujeto que el Capitalismo habilita.

Por supuesto, el orden en el que los ejes de trabajo aparecen responde más a una necesidad lógica de listado que a una cronológica de surgimiento. Con esto queremos resaltar que no estamos jerarquizando unos elementos por sobre otros, sino que lo que queremos señalar son los elementos que consideramos centrales para el trabajo que proponemos desarrollar.

Tesis 1: El malestar constitutivo

Freud en su texto *El malestar en la cultura* propone que el objetivo de los hombres y mujeres es alcanzar la felicidad, objetivo comandado por el principio de placer. Pero que en la vida social ello es imposible, ya que la adaptación a la comunidad supone la adecuación del principio de placer al principio de realidad. Así, dice Freud, el objetivo de la felicidad se alcanza no ya por la realización de los deseos del principio de placer sino de su sublimación, por un lado, y la evitación del sufrimiento, por el otro. Por supuesto, no hay una fórmula general para ello: cada camino hacia la felicidad estará iluminado por la libido de cada sujeto.

“El designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable: mas no por ello se debe -ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, anteponiendo ya el aspecto

positivo de dicho fin -la obtención de placer-, ya su aspecto negativo -la evitación del dolor-. Pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos. La felicidad, considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en la que pueda ser feliz.” (Freud, 1981: 3029)

Por su parte, define a la cultura como las producciones e instituciones que nos separan de nuestros antepasados animales, y que cumple con dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza, y regular las relaciones de los hombres entre sí. Esta segunda característica es la que más nos interesa, ya que “obliga” al hombre individual a restringir -sublimar- las posibilidades de satisfacción de sus deseos en favor de la vida colectiva. Sin esta restricción, la vida social como la conocemos sería imposible.

“Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones.” (Freud, 1981: 3036)

Sin embargo, nunca abandonamos el designio de “ser felices”. Pero la cultura, esta forma particular de sublimación de los deseos instintivos, aparece como el “costo” que debemos pagar para adaptarnos a la vida social, por lo menos en dos dimensiones: el sexo y la violencia. Así, relaciona a la cultura con la seguridad dentro de una existencia colectiva, y a la felicidad con los instintos subjetivos y la posibilidad de su satisfacción. Por eso asocia a la evolución en la cultura con la evolución de la disputa entre Eros y el instinto de muerte.

Este proceso tiene como resultado la internalización del control, en la forma del *super-yo*, quien le dicta al yo lo que debe y lo que no debe hacer. El resultado de este “control subjetivo interno”, producto de la inscripción del hombre en la cultura,

es el sentimiento de culpa por la contradicción de los ideales individuales/subjetivos de felicidad y los culturales/sociales de sublimación de los instintos. A medida que más evoluciona la cultura, el sentimiento de culpabilidad le gana terreno a la felicidad, ya que la evolución individual tiene como fin el cumplimiento del principio de placer para alcanzar la felicidad, y la evolución cultural la adaptación del individuo a la vida colectiva.

“(…) destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad.” (Freud, 1981: 3060)

¿Cuál es, entonces, ese “malestar en la cultura”? Pues, las consecuencias de la cultura misma, ya que aparece como una interferencia en el anhelo humano de alcanzar la felicidad, siempre individual, siempre subjetiva, siempre personal. Las maneras de tramitar este malestar, expresado en el sentimiento de culpabilidad ante el deseo instintual, son siempre sublimaciones de la manera de alcanzar esa felicidad en diversas formas de realización: artísticas, laborales, familiares, deportivas, etcétera.

En los últimos años, con la consolidación y exacerbación del Capitalismo como orden cultural imperante, el mandato social dejó de ser el de adaptación a la vida colectiva para pasar a ser, en términos psicoanalíticos, “goza”. Hay que gozar, y el goce es siempre individual/subjetivo. La regla se convirtió en la búsqueda de la felicidad, pero cada vez cuesta más comprenderla en el sentido en que Freud lo planteó: la búsqueda de la felicidad es hoy, más que una forma de inadaptación a la sociedad, la manera en la que nos convertiríamos en sujetos sociales.

El malestar del (¿o en el?) sujeto que genera la cultura, entonces, sería el sentimiento de culpa que ese sujeto siente por la búsqueda de la felicidad, siempre individual, cuando debe postergarla (es decir sublimarla) en pos de la comunidad, de la vida social. El malestar, “eso” que le señala al sujeto alguna inadecuación, es la falta de adaptación entre los objetivos del individuo y los objetivos de la comunidad. El psicoanalista argentino Néstor Braunstein lo plantea en estos términos:

“La neurosis, el malestar en la cultura, deriva de la Ley que hace a la cultura posible, al sujeto deseante, el goce como transgresión y como crimen, a los afanes del deseante como malditos, incomprensibles, locos. La cultura es el malestar. Del goce contenido, ese al que no se resigna.” (Braunstein, 2006: 322, 323)

La cuestión se plantea, entonces, en comprender la manera en la que estos elementos se articulan de una manera “novedosa” en el Capitalismo para responder a este malestar.

Tesis 2: El sujeto, descentrado y deseante

El sujeto, en tanto sujeto descentrado, tiene su fundamento fuera de sí mismo: es a través de la imagen del otro, en conjunto con la interpelación del Otro, que se reconoce como un “yo”. En ese sentido, es un sujeto incompleto, ya que no puede pensarse como una totalidad cerrada, acabada en sí misma. Es un sujeto de carencia.

Además, en tanto sujeto hablante, sus necesidades (biológicas) no encuentran una sola manera de satisfacción. En otras palabras: las necesidades del ser humano en tanto ser del lenguaje no son satisfechas de manera instintual, requieren de una satisfacción dentro del orden simbólico en el cual son enmarcadas. Por ello, entre necesidad y satisfacción no hay adecuación al objeto de satisfacción. Ese es el paso, en los seres hablantes, de la necesidad al deseo.

Entonces, podemos pensar que ese malestar subjetivo es consecuencia en la vida en comunidad de la distancia que separa a la necesidad del deseo, en tanto el sujeto es siempre un sujeto escindido. La incompletitud, la falta constitutiva del sujeto es lo que marca esa distancia: a las necesidades se las satisface a través del deseo, y el deseo es siempre deseo del Otro (o sea que no puede haber satisfacción animal, hay satisfacción social –y ello da cuenta de la adaptación del individuo a la vida social).

El sujeto hablante, el “hablaser” de Jorge Alemán, no es sujeto de necesidad; es sujeto de carencia. Su característica central, lo que lo define como tal, no es la

necesidad que puede -y debe- ser satisfecha. Es la carencia constitutiva, es la incompletitud radical que impide la totalización del sujeto. Encontrar “aquello que le falta” no es posible; sin embargo, la búsqueda de “aquello que le falta” es ineludible.

“Este otro motor representa la grieta estructural fundamental del fenómeno humano: la *pulsión de muerte* que exilia al hombre al reino animal lineal, regido por el funcionamiento ‘necesidad-satisfacción de la necesidad’. El ser humano existe entonces en tanto que ser del deseo, y aunque sigue siendo objeto de necesidad, es irreductible a ésta. El deseo es siempre deseo de ser (de completarse y de armonía), y no puede investir los diferentes objetos del deseo más que en tanto que objetos parciales, lo que lo deja en un estado incompleto de su ser, de carencia. La pulsión de muerte es, en el psicoanálisis, la forma de nombrar esta grieta estructural que hace que entre el sujeto deseante y el objeto del deseo no exista una armonía perfecta, como en el caso del reino animal entre la necesidad y la saciedad.” (Benasayag y Charlton, 1993: 29)

Sin embargo, respecto de la pulsión hay dos dimensiones en las cuales la castración no opera: la voz y la imagen (a través del odio y la vista). Su carga libidinal no puede ser transformada; el cuerpo pierde y reubica esa libido, pero la voz y la imagen sostienen su carga.

Además, ese sujeto descentrado debe “aprender” a desear, ya que -en tanto descentrado y social- no está en sus manos la posibilidad de decidir qué desea. Las coordenadas del deseo las provee lo que Lacan llama el fantasma, y Žižek recupera como la “fantasía social”.

“La fantasía parece entonces una respuesta al ‘*Che vuoi?*’, al insoportable enigma del deseo del Otro, de la falta en el Otro, pero es al mismo tiempo la fantasía la que, por así decirlo, proporciona las

coordenadas de nuestro deseo –la que construye el marco que nos permite desear algo.” (Zizek, 2003: 163)

La fantasía social, esa estructuración de la realidad que la organiza, la hace inteligible y permite el sentido, es el contexto en el cual el deseo puede existir; es el marco que permite desear. Pero no se puede desear cualquier cosa, también hay que aprender a desear:

“En la escena de la fantasía el deseo no se cumple, no se ‘satisface’, sino que se constituye (dados sus objetos y demás) –*mediante la fantasía, aprendemos a ‘cómo desear’*. En esta posición intermedia está la paradoja de la fantasía: es el marco que coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el ‘*Che vuoi?*’, una pantalla que encubre la brecha, el abismo de deseo del Otro. Afilando la paradoja al extremo -hasta la tautología- podríamos decir que *el deseo es una defensa contra el deseo*: el deseo estructurado mediante la fantasía es una defensa contra el deseo del Otro, contra este deseo ‘puro’, transfantasmático (es decir, la ‘pulsión de muerte’ en su forma pura).” (Zizek, 2003: 163)

El deseo es casi una obligación, “algo” hay que desear, el asunto es poner un contenido concreto a ese “algo”. No puede ser cualquier cosa, está definido por el marco fantasmático que organiza la vida social, define los vínculos y orienta las prácticas. Pero no es la voluntad individual la que define esos objetos, sino, en todo caso, la que elige un objeto de deseo entre los posibles. Braunstein también sostiene esta idea: “Pues el deseo no es *de* uno como lo daría a entender el genitivo; el deseo está del lado *del Otro* y ‘*habita*’ en uno” (Braunstein, 2006: 323).

En este sentido, el deseo es también una forma de adaptación al mundo social, una prescripción de formas válidas de vínculo social y, por supuesto, una especie de “reglas” para la búsqueda de la felicidad (que ya podemos ir coligiendo que no hay *una*

sola manera de ser felices...), que dependerá de las coordenadas de la fantasía social y el deseo que habilite.

Tesis 3: La felicidad como objetivo

Freud señala que la felicidad, como objetivo del individuo, es posible mediante dos caminos: el cumplimiento de deseos (relacionados con el sexo o la violencia), o el evitar el sufrimiento. Como en toda cultura el deseo individual debe ser sacrificado en pos de la adaptación del individuo a la comunidad, y para la perduración de ésta, evitar el sufrimiento se volvió una de las formas del significante felicidad, sobre todo tras las guerras mundiales.

Pero en los últimos años este acoplamiento fue transformado por el desarrollo del modo capitalista de producción, en tanto evitar el sufrimiento resultaba “poco” en relación a los objetivos propios del sistema capitalista, y al tipo de subjetividad y de lazo social que construía.

“En lo que se llama lo cotidiano -continuación más o menos rítmica de un mismo- (...) apareció un nuevo imperativo categórico, impuesto por nuestra sociedad mercantil y espectacular: ‘¡Sean felices!’ Hay que ser feliz, aprovechar la vida, ‘divertirse’, desarrollarse, realizarse, superarse... otros tantos significantes estrepitosos que derivan del significante mandamás, la felicidad.

Si resulta difícil interrogar a fulano acerca de su relación con la verdad, con la amenaza de terminar en un manicomio, es más fácil preguntar a cualquiera si es feliz, o mejor, si le gustaría serlo.”
(Bensayag y Charlton, 1992: 49)

El desprendimiento de esta unión entre felicidad y evitar el sufrimiento tuvo consecuencias en las maneras en las cuales los individuos constituyen su propia subjetividad, establecen lazos sociales con otros y de esa manera dan forma a una comunidad. Entonces, una tarea ineludible para la reflexión en torno a las formas en

las que la subjetividad emerge en la etapa del desarrollo capitalista actual debe interrogarse sobre las formas que en esta etapa adopta esa apuesta (imposible) de completitud, esa búsqueda de la felicidad.

“Intentaremos estudiar cómo, en nuestra sociedad de mercancía, esta idea de felicidad, al mismo tiempo que permanece abstracta y vaga, toma la forma más banalmente material, haciendo pasar en el sentido común una equivalencia entre dos conceptos tan radicalmente diferentes como los de ‘carencia’ y ‘necesidad’.”
(Benasayag y Charlton, 1992: 50)

La felicidad se plantea, entonces, como la forma de llenar ese vacío, de suplir esa carencia –aún cuando desde el psicoanálisis se sostiene que ese objetivo es imposible. Pero como se dijo anteriormente, no podemos renunciar al objetivo de la felicidad. De allí la operación de equivalencia que plantean Benasayag y Charlton: la carencia (ese vacío abismal y constitutivo, imposible de completar) “pasa” por necesidad (concreta, específica, pasible de satisfacción). Al equivalerlas, el sentido común -capitalista- homologa los objetos de deseo con objetos de satisfacción. Y ello implica que sus roles son, también, equivalentes. Pero en favor de la satisfacción.

“Ser feliz parece constituir, por lo tanto, la respuesta *ad hoc* a la pregunta: ¿Qué es lo que ‘ello’ puede desear? La sociedad mercantil se aplica en llenar el vacío de la noción de felicidad por medio de imágenes identificatorias de la felicidad.” (Benasayag y Charlton, 1992: 52)

Esas imágenes identificatorias pueden encontrarse en diversos ámbitos de consumo: los objetos son el espejo donde los sujetos encuentran su “media naranja”. Como dijimos, no se puede desear cualquier cosa, debe darse en el marco de una fantasía social que orienta ese deseo hacia unos objetos y obtura el camino hacia otros:

“En otras palabras, el sujeto desea ‘ello’, o incluso ‘ello desea’, pero ‘ello’, una vez tomado en el juego del lenguaje, se comporta como una flechilla o una bolilla de ruleta que, después de haber girado sobre sí misma, termina por designar entre los objetos que la rodean un ‘ello’ cualquiera. Sería un error reducir el ‘ello’ al objeto codiciado, pues ‘ello’ es un objeto designado por azar y destinado a ser metabolizado, es decir que perderá el poder imaginario de llenar la carencia del sujeto.” (Benasayag y Charlton, 1992: 51)

El Capitalismo, entonces, aparece como el espacio unidimensional de la mercancía; es decir, un espacio en donde el producto de consumo (con su correspondiente *plus* –tanto de valor como de goce) organiza y orienta las prácticas subjetivas. Por ello, Alemán sostiene con Lacan (como veremos en seguida) que no hay reverso del Capitalismo: el discurso capitalista de Lacan no tiene corte, es un sinfín que recomienza constantemente.

“Nosotros creemos que para oponerse de manera radical a la sociedad del espectáculo y de la mercancía, no es necesario imaginar paraísos posibles, sino más bien mirar cara a cara la monstruosidad del espectáculo. Para oponerse, para imaginar y crear praxis alternativas, el estudio y el análisis de nuestras sociedades constituyen una motivación suficiente.” (Benasayag y Charlton, 1992: 121)

Tesis 4: El Capitalismo produce sujetos

En primer lugar, en la conceptualización en proceso que Lacan propuso para el discurso capitalista, lo esquematizó sin corte, a diferencia de los otros cuatro discursos que ya había trabajado (discurso del amo, discurso de la histérica, discurso

del analista, discurso universitario). Para el autor francés, estos discursos son las únicas maneras posibles de hacer “lazo social”.

Si en los cuatro primeros discursos la Verdad es el lugar del corte, del detenimiento del flujo del discurso, la “pausa” donde el sujeto reflexiona y encuentra allí esa Verdad, en el discurso capitalista no existe Verdad, en tanto jamás hay un detenimiento donde reflexionar sobre el tipo de lazo social que se construye. El discurso capitalista, en el esquema lacaniano, es un discurso sin corte. Allí no hay castración.

Esa Verdad tiene relación con la soberanía de todo individuo de preguntarse por sí mismo, de hacerse cargo de ocupar el lugar de la decisión. Sin embargo, el Capitalismo obtura ese lugar al abarrotar de respuestas al individuo aún cuando ninguna pregunta haya sido formulada: ante la multiplicación de respuestas en todas direcciones, lo que se produce es un anestesiamiento del sujeto, una quietud pacífica en la que las sensaciones son (casi) imposibles.

Por eso, Benasayag y Charlton se preguntan:

“El sujeto humano en tanto que sujeto deseante y de carencia, ¿puede alienar su deseo en provecho de las necesidades creadas por la sociedad mercantil sin dejar, en esta maniobra de renuncia, la esencia de lo que constituye en tanto que sujeto de libertad?”
(Benasayag y Charlton, 1992: 10)

Así, en el nuevo escenario del Capitalismo se impone la lógica de la cantidad, donde “mucho” siempre es más que “suficiente”. Esta lógica del exceso, sumada al anestesiamiento del sujeto, tiene como consecuencia la obturación del deseo: cuando llenamos de comida sin hambre, el deseo nunca aparece, y sin embargo se come.

Este exceso tiene en el Capitalismo una de sus canalizaciones más evidentes a través de la publicidad. Pero no es la única: también se manifiesta en distintas formas de “retorno al sujeto” en donde la búsqueda en uno mismo parece abrir la posibilidad de separarse del mundo, y constituir, en uno mismo, una totalidad. El retorno sobre el “self” permitiría la completitud, aislando al individuo del contexto y de los otros. Esto

puede manifestarse a través de diversas expresiones culturales, como las canciones, las películas, los programas de televisión, la ya mencionada publicidad, que otros compañeros de esta mesa trabajan en detalle. Allí, las publicidades “invitan” a completarse a través de objetos y servicios, a suplir la carencia con totalizaciones. Lo que suele desaparecer, allí, es el lazo social: el otro ya no es necesario. Finalmente desaparece en beneficio de la completitud del sujeto.

Lo que parece subyacer en ambos recorridos posibles es la posibilidad de completitud del sujeto, ya sea por la vía de encontrar “el” objeto que llenaría la carencia, ya sea por la vía de encontrar en uno mismo todo lo que el ser necesita y aspira. En este sentido, el mensaje es unívoco: la completitud es posible.

Sin embargo, hay interrogantes que se imponen ante esta situación. El plus de goce, dice Lacan, fue descubierto por Marx, al describir en el proceso de producción capitalista que el plus que se produce puede contabilizarse, puede sumarse, frente al resto que descentra al sujeto. Es un goce parcial, localizado, social. Pero esto es posible solamente con una condición: ese plus, que en el sujeto es un plus de goce, jamás se puede alcanzar. Deviene a una apropiación infinita de objetos (o valores) de los que, en realidad, no se puede gozar.

Si la posibilidad del lazo social, del vínculo, es posible a partir de la interrupción del flujo en los cuatro primeros discursos, y la irrupción de la Verdad que detiene ese flujo, ¿cómo sostener el lazo social en el discurso capitalista? Está claro que no todos los intercambios entre individuos construyen un vínculo social.

“El sujeto del *discurso capitalista* realiza todo el tiempo si propia voluntad de satisfacción, en un circuito, que como hemos dicho, no está `cortado´ por ninguna imposibilidad, pues su propósito es que todo lo que `es´ en el mundo se presente como mercancía.

(...) el *discurso capitalista* no es la experiencia humana, la experiencia humana brota siempre de un fondo de imposibilidad, su condición primera es la falla, el límite, la castración. En el *discurso capitalista* se encuentra en una forma implícita el proyecto de producir un sujeto nuevo, sin legado histórico ni herencia simbólica. Este `sujeto

capitalista' tributario de nada que no sea colaborar con la voluntad acéfala que realiza, se caracteriza entonces por no tener en cuenta consecuencia alguna." (Alemán, 2009: 48)

¿Cuáles son las herramientas con las cuales el discurso capitalista produce este sujeto nuevo, sin historia, sin legado, sin herencia simbólica y sobre todo sin castración? Es este ámbito de trabajo el que consideramos productivo para interrogarnos sobre los diferentes tipos de subjetividad que se juegan en el Capitalismo, ya que si bien no son los únicos posibles, si son los "nuevos", por presentar otra estructuración subjetiva, y otros objetivos de felicidad.

Lo (in)finito del comienzo

Estas páginas intentan dar cuenta de poner sobre la mesa los elementos sobre los cuales consideramos que vale la pena profundizar el estudio sobre las formas y las herramientas con las cuales el Capitalismo, como forma de producción y organización social, a partir de un tipo particular de discurso sin castración ni corte, sin un reverso donde encontrar una posición de Verdad, define y prescribe formas subjetivas de actuar en el mundo.

Las coordenadas que proveyó Freud en su texto *El malestar en la cultura* nos orientan en dos sentidos: el primero, en señalar el terreno donde interrogar. Es en la "adaptación" del individuo a la vida social donde lo comunitario impone sus condiciones para los sujetos. Y el segundo sentido es de corte epistemológico: las palabras del padre del psicoanálisis fueron escritas hace casi 100 años, y eso nos permite comparar y destacar las distancias que separan al malestar subjetivo de aquella época y las que, a través del análisis, podemos encontrar en nuestra propia época, donde el desarrollo del Capitalismo transformó la manera en la cual el individuo es en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, J. (2006): Notas antifilosóficas. Buenos Aires: Grama.

Alemán, J. (2009): Para una izquierda lacaniana.... Buenos Aires: Grama.

Benasayag, M. y E. Charlton (1992): Crítica de la felicidad. Buenos Aires: Nueva Visión.

Benasayag, M. y E. Charlton (1993): Esa dulce certidumbre de lo peor. Buenos Aires: Nueva Visión.

Braunstein, N. (2006): El goce. Un concepto lacaniano. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1981): "El malestar en la cultura". Obras completas tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.

Zizek, S. (2003): El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo XXI.