

**“No Lacan sin Marx”, el recomienzo del materialismo dialéctico. A propósito de David Pavón Cuellar. *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Ciudad de México, Paradiso, 2014.**

**Fabiana Parra<sup>1</sup>**

Puesto que Marx y Freud han sido insuperables, ¿no deberían continuar siéndolo? Con este interrogante irrumpie el libro poniendo de manifiesto la convergencia entre estos autores, quienes compartirían la pasión por la verdad, además de una visión crítica de la historia. Una crítica descarnada e inquebrantable.

La perspectiva política del marxismo lacaniano implica la convicción de que se puede ser marxista y lacaniano a la vez. Del marxismo de Marx recoge tanto su método teórico y crítico- intrínsecamente dialéctico- demarcándose así de autores como Žižek que reemplazan la dialéctica por el eclecticismo; como su proyecto político-genuinamente interesado en la complejidad de las relaciones humanas y en lograr una vida más digna para todos. Y es justamente, a falta de un proyecto político ideal y militante, que Lacan debe recurrir a Marx, reemplazando la tesis “no Marx sin Lacan” por ésta otra: “no Lacan sin Marx” (Pavón Cuellar, 2014: 15).

Ahora bien, si Lacan reivindica una materialidad que tiene una forma simbólicamente predeterminada -que bien podría corresponder a la de las “formaciones ideológicas en las que cuajan las formaciones del inconsciente” y que Althusser concibe como *materia del inconsciente*; Marx, por su parte, también reivindica un materialismo simbólico, ya que parte de unas condiciones materiales cuya conformación estructural y forma simbólico-económica las distingue de una simple realidad extramental.

Aunque en un sentido político -no epistemológico ni ontológico- Marx podría y debería ser comprendido como idealista, ya que habilita a tener una idea de justicia e igualdad como horizonte de acción revolucionaria. Es en el marco del ideal revolucionario que el autor arremete –siguiendo a Marx- contra la (falsa) dicotomía entre trabajo manual y trabajo intelectual ya que ambos pertenecen al discurso ideológico y forman parte del sistema simbólico de la cultura, ya que “la materialidad simbólica en la que trabajamos, forma parte del mismo sistema que nos explota” (Ibíd.: 29).

Usando como filosa lanza la pregunta acerca de cómo se explica el paradójico desenlace de la Revolución de Octubre, el autor responde que es en lo real donde reside la imposibilidad por la que se ve afectada la Revolución: “*porque la única relación real que puede existir en el vínculo social es imposible, porque la relación sexual es imposible*” (Ibíd.: 34). Dado que no puede haber una experiencia directa e inmediata de lo real por la que se desencadena el acto revolucionario -y que no es más que un ideal- deberíamos resignarnos a nuestra alienación en un saber supuestamente verdadero o conformarnos con el saber ideológico de lo simbólico en lugar del conocimiento sintomático de lo real.

La hipótesis que atraviesa al libro es que los discursos revolucionarios se imponen en lugar de los acontecimientos: “La materialidad se trasciende y se reviste en el lenguaje”. Lo que también puede ser ilustrado a partir de la revolución

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Plata

de 1848 en Francia impulsada por el mismo discurso del Otro que desencadenó la tiranía posrevolucionaria de Napoleón.

Efectivamente, la *materialidad simbólica discursiva* es la única materialidad que se le puede atribuir al acontecimiento en un marxismo lacaniano, el cual es histórico y en el que “incluso el acontecimiento de la revolución es indisociable del funcionamiento del lenguaje” (Ibíd.: 67). Puesto que el sistema simbólico es “eterno” -como la ideología y como el inconsciente, cuyos discursos son del Otro- el valor simbólico de las palabras es lo único que está en juego en la revolución.

Lo cual revela, asimismo, que los sujetos únicamente pueden relacionarse con los significantes que los representan, como ocurre con las mercancías en el capitalismo. El Otro con el que se identifica el sujeto puede apoderarse de la existencia del sujeto y absorber toda su actividad, “es así como el acto del analizante o del militante, que opera en lo real del análisis o de la revolución, termina por verse neutralizado por la identificación del sujeto con el analista o con el revolucionario, es decir, con el significante del Otro” (Ibíd.: 154).

En esta dirección, por más contingente que sea la “universalidad”, la identificación con un significante amo implicará una flexión que hará que el proceso revolucionario se termine cerrando; como ocurre con el significante-nacional que interrumpe la “revolución permanente” (Ibíd.: 155). Pues, la única manera de cerrar el ciclo revolucionario es mediante la política de negación reaccionaria que reabsorbe la política revolucionaria y se impone como “política de la derrota del sujeto”, como retorno al amo.

Ahora bien, aunque luchar contra el amo, no es otra cosa sino que luchar contra uno mismo identificado con el amo, y a pesar que no puede haber un sistema alternativo de aquel Otro en el que nos alienamos; todavía queda –desde tal perspectiva- la posibilidad de cultivar la desidentificación como forma de lucha revolucionaria. Para el autor- a diferencia del Althusser de *Las tres notas*, la alienación no es total.

Si la palabra de Marx ya no causa revoluciones es precisamente porque hemos dejado de creer en ella. Para volver a *creer* en ella, para valorar su idea como verdad práctica, es necesario recurrir al “idealismo” de Marx para poder comprender cómo es que su palabra pudo materializarse concretamente en la historia. Asimismo –destaca Pavón Cuellar, diferenciándose en esto también de Žizek- hay que recurrir al discurso filosófico hegeliano para profundizar en Marx, para *leer sintomáticamente* lo que sus silencios dicen y no para aniquilarlo.

Al otorgarle un estatuto central a los ideales de Marx, el marxismo lacaniano opta por reivindicar a una tradición guerrillera como la de Zapata y Villa la de “los olvidados de siempre”, “no partidista”, “principista”, “inflexible”, “en la que no se ha de sacrificar la verdad al saber” y en la que tampoco “se ha de curar el síntoma del sujeto con una identificación alienante en la pretendida universalidad del sistema” (Ibíd.: 163).

Entonces aquí, en este punto, emerge una de las tesis más potentes del libro: si la identificación del burgués con el proletario logró el efecto inverso: la identificación del proletario con el burgués y en consecuencia, la constitución de un Estado más violento que el anterior; la propuesta política del marxismo lacaniano debe ser *radicalmente otra*. Una que no pretende la identificación con la toma del poder, con la dictadura del proletariado, con el Partido o con la hegemonía que de alguna manera lo único que harían es desviar el marxismo de

sus verdaderos ideales. Sino que se trata de la opción por el “acontecimiento político- subversivo” el cual no es otro que la destrucción total del Estado en cuanto tal, y que está centrada en la liberación, en la subversión y en la des-identificación.

Ciertamente, si el poder y el proletariado son incompatibles, *necesariamente* “la toma del poder burgués por el proletariado es más bien una toma del proletariado por parte del poder burgués” (Ibíd.: 169). Desde tal ángulo, se perfila la misma incompatibilidad no vista por Lenin entre el Estado represivo y el proletariado subversivo, entre el poder simbólico opresivo y la fuerza real emancipadora.

Siguiendo a Lacan se puede afirmar que el sujeto no podrá liberarse de su impotencia ante el poder absoluto del significante amo porque éste poder es invencible. Mientras que bajo el análisis de Marx, el sujeto no podrá liberarse mientras no se libere de su impotencia ante este poder, lo que es difícil pero no imposible. El poder absoluto del significante “el capital”, podría ser derrotado al dejar el sujeto de ser impotente.

No obstante, todavía es posible desde la perspectiva marxista lacaniana atender al síntoma social: el de la proletarización de cada individuo aislado, el de su reducción a pura fuerza de trabajo, el de la explotación por el sistema e intentar revertir la situación. Lo que habilita la apertura del ciclo revolucionario que se mantiene cerrado con toda la potencia social del poder simbólico. Pero ¿cómo se efectúa esta apertura? ¿Es desde un “diván” o mediante fuerza colectiva contra el sistema represor? El libro apuesta a lo segundo –sin subestimar lo primero– argumentando que nada se conseguirá de manera individual. Sólo una fuerza propiamente social y colectiva puede enfrentarse con éxito- por ejemplo- al significante “el capital” cuya potencia es social.

Una vez llegados a este terreno, estamos en condiciones de saber de dónde proviene esta fuerza efectivamente real que tiene el discurso de la ideología, ¿acaso no es necesario que provenga de algo tan efectivamente real como ella?” (Ibíd.: 233).

Al contrario de Žižek -para quien no hay forma de escapar de la ideología porque esta es la realidad misma, ya que ésta al envolver algo real mediante una realidad imaginaria, nos mantiene atados a ella- el marxismo lacaniano enfatiza aquí la materialidad simbólica. Para Pavón Cuellar, la perspectiva del filósofo esloveno parece olvidar que somos los propios sujetos inmersos en la ideología los que nos aferramos al capitalismo a través de nuestro propio deseo. Si sentimos eso, si tenemos realmente ese deseo, es porque hay algo real en el capitalismo y en su ideología que no se distingue de nosotros, que es parte de nosotros. Aquello a lo que nos aferramos no es “el Capital” puramente simbólico, sino lo real mismo del Capital, y que es además lo que el Capital nos arrebató (y que se puede explorar desde una perspectiva económica del marxismo).

El recorrido que sigue el libro retoma nuevamente la perspectiva abierta por Marx, quien admite que “el Capital”, como significante amo, no posee por sí mismo ninguna fuerza real. No es más que algo puramente simbólico, inanimado. La única fuerza real que subyace en el significante es la fuerza de trabajo del trabajador alienado -como ocurre también con el sujeto hablante- el que le da toda su fuerza real a lo puramente simbólico, el que engendra un valor simbólico producto de su trabajo.

Lo importante es que “al adquirir esta forma simbólica, la fuerza real del sujeto aparece como fuerza real del sistema simbólico, fuerza real del vampiro del Capital, fuerza real de la presencia literal del significante”. (Ibíd.: 237). De modo que el triunfo del capital o de cualquier otro significante podría ser pensado, en realidad, como el triunfo de un orden simbólico muerto- puesto que se nutre de *cuerpos explotados hasta morir*.

A pesar de tal consumación, si el sujeto aún puede sentir rabia y vergüenza de su situación, si todavía hay lugar para esos sentimientos es porque hay resquicios de humanidad y dignidad en este sujeto casi consumado y aniquilado. Y es precisamente a partir de estos sentimientos que puede tomar impulso para intentar cambiar su situación; pero no queriendo, a su vez, convertirse en amo explotador sino queriendo extinguir las relaciones de dominación mismas. Para ello será fundamental que actúe marxianamente, retrayéndose para luego “saltar como un león”. Un movimiento impulsor para transformar el agobio y la desazón en fuerza real revolucionaria.

Podemos comprender así, que esta posibilidad de indignación -que supone una liberadora dignificación del sujeto como sujeto- es una experiencia concreta, biográfica y que constituye uno de los límites del sistema capitalista, el cual no puede obtener esa verdad práctica debido a su estatuto de opresor.

Con ello el análisis se inscribe en una perspectiva situada, inclusiva e interseccional -que destaca el privilegio de la mirada *desde* y *en* el margen -una mirada imposible para los amos- para dar cuenta de la capacidad transformadora de los sujetos más vulnerables que sienten culpa, vergüenza y finalmente, indignación.

Para el autor además *siempre ya somos sujetos*, por lo cual debe haber una subjetivación mediante la cual se efectiviza la sujeción al sistema, ya que ambas son dos caras de un mismo proceso; con lo cual recoge la tesis althusseriana de la *interpelación ideológica* bajo la cual la identificación del sujeto es una identificación retroactiva del interpelado con un significante.

Puesto que el discurso ideológico opera a través de nuestra cotidianeidad más natural, haciendo al sujeto identificarse con el significante, existe el riesgo constante en un sistema estructurado políticamente en la desigualdad y el dominio, que los sujetos puedan “caer en la trampa del discurso del amo y creerse el amo” (Ibíd.: 259). Por ello no hay que desatender al hecho de que si bien el sujeto es un significante, el significante no es un sujeto, sino el Otro. Lo que es ilustrado, adoptando una perspectiva de género, que en nuestras sociedades el significante “mujer”, debe ser otro, distinto del que es.

El análisis del libro se distancia rotundamente de la representación que realiza Althusser de un sujeto enteramente asimilado a su identificación con el significante Otro. Para Pavón Cuellar el sujeto simbólico no es todo lo que es el sujeto, este “no se deja alienar totalmente en el sistema”, sino que el sujeto se identifica con aquello con lo que el mismo acepta identificarse.

Desde estas coordenadas, la interpelación “sólo puede identificar al sujeto por la mitad” (Ibíd.: 246). Y además cabe lugar para la contingencia-como lo demuestra la acción colectiva y la politicidad emergente de los movimientos sociales- de “asumir el significante, aferrarnos a él, y liberarnos a él y a mí de la injuria” (Ídem).

Nos encontramos aquí con toda la potencialidad práctica de la propuesta teórica de la perspectiva política marxista lacaniana al adscribir a la concepción

materialista de la ideología en la que existe una imbricación entre “lo real” y “lo imaginario”.

La imbricación es tal que en la realidad imaginaria éstos se presentan como indistinguibles. Pero esta mixtura no es más que apariencia, ya que en ésta realidad no hay lugar para lo real ni para todo aquello que represente una amenaza contra el orden del sistema simbólico. Sólo hay lugar para lo imaginario, para aquello que recubre lo real, y que habilita a lo aparentemente real hacerse pasar por este.

Una tragedia que ya Marx advierte en el *18 Brumario* al señalar que “un personaje mediocre y grotesco representa el papel de héroe”<sup>2</sup>. Que se repite como farsa en nuestras sociedades actuales cuyos gobiernos aplican políticas nefastas bajo discursos ideológicos que, enmarcados en la necesidad y apelando a la culpa, nos interpelan para que seamos nosotros mismos los garantes y reproductores del engranaje social.

Por ello y para concluir- la perspectiva política del marxismo lacaniano defendida aquí es un aporte enorme y un motor para quienes estén interesados hoy, en un contexto de avanzada neoliberal en el que pareciera no haber más opciones que la reclusión posmoderna al solipsismo individual y al consumo- en poner en marcha el recomienzo de un materialismo auténticamente histórico y dialéctico. Con la *lectura* de este libro, definitivamente, la rueda comienza a girar.

---

<sup>2</sup> Marx, Karl. “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Antología*, Selección e introducción Horacio Tarcus; Buenos Aires, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 150.