

LACAN

NÚMERO 8 \* ABRIL 2020

# DEMARCA ACCIONES

·REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS·

COMO INTÉRPRETE  
DE LA **CRISIS DEL**  
**CAPITALISMO**



# DE LA VERGÜENZA COMO LAZO, O ALGO QUE LACAN PODRÍA DECIRNOS SOBRE LA CRISIS

Gustavo Sánchez<sup>1</sup>

Lo que más teme el sujeto es engañarnos,  
darnos una pista falsa o, más sencillamente,  
que nos engañemos nosotros, ya que, después  
de todo, con sólo vernos la cara es evidente  
que somos gente que puede equivocarse  
como cualquier otra.

Jacques Lacan, *El Seminario 11*.

Resulta ineludible comenzar este texto introductorio al dossier “Lacan como intérprete de la crisis del capitalismo” destacando un rasgo característico de nuestro presente: la ubicuidad de la crisis. Si bien esta última ha acompañado a la trayectoria de la modernidad como su sombra, nuestro período histórico parece condicionado por la sensación de que ya no experimentamos *eventos* de crisis —esto es, temporalmente delimitados, relativamente autónomos, fenomenológicamente diferenciables— sino que el despliegue acéfalo del capital nos haría habitar directamente *en* la crisis, lo que ha llevado a diagnósticos que van desde la pérdida del sentido y el desastre hasta la autodestrucción.<sup>2</sup> De alguna manera, nos enfrentaríamos actualmente a la paradoja de una crisis que ha sido despojada de su lógica intermitente y necesariamente provisoria, dando paso a su conceptualización, y fundamentalmente a su experiencia, en tanto normalidad: la crisis como horizonte epocal. Y si le concedemos a este postulado el carácter de hipótesis, parece entonces razonable indagar los vínculos que podría tener con la lacónica y provocadora fórmula de Roudinesco: “El siglo XX era freudiano, el siglo XXI ya es lacaniano”.<sup>3</sup> La pregunta que subyace a este número es, por tanto, directa: ¿en qué medida la enseñanza de Lacan podría ayudarnos a interpretar esta crisis-como-normalidad en medio de la que nos encontraríamos?

---

<sup>1</sup> Sociólogo y magíster en Ciencias Sociales. Doctorando en Estudios Psicosociales en Birkbeck, University of London. Contacto: gustavo.sanchezmunoz@gmail.com.

<sup>2</sup> Cf. Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires, Katz Editores, 2016; Berardi, Franco. *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2017; Jappe, Anselm. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2019.

<sup>3</sup> Roudinesco, Élisabeth. *Lacan, frente y contra todo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 15.

Pero si consideramos preciso ensayar un gesto interpretativo que esté a la altura de las circunstancias, éste debe partir por suspender cualquier lectura apodíctica de nuestra presunta epocalidad lacaniana para así interrogar la hipótesis de la crisis permanente. De esta manera, si recurrimos a la fórmula de Roudinesco es porque lo taxativo de su formulación opera como una suerte de redoblamiento interpretativo que muestra la dirección a seguir: que Lacan pueda operar como intérprete de la crisis en y del capitalismo es algo que en sí mismo debe ser interpretado.

Un camino a seguir sería, entonces, detenerse en aquello que Lacan habría dicho directamente sobre el capitalismo. Y esto es cualquier cosa, menos una tarea sencilla. Quienes se caracterizan por cultivar el optimismo sostendrán sin tapujos que Lacan, en su esfuerzo por formalizar las diversas variantes que puede asumir el lazo social del ser hablante, introdujo el célebre “discurso capitalista”. Considerando las sinuosidades de su enseñanza —que vuelven difícil hablar de cualquier abordaje directo de algo—, quizá sea más ajustado plantear que dicho discurso posee el estatuto de un rastro, de una huella a seguir. Ese pareciera ser el gesto del propio Lacan en el *Seminario 17*, cuando traza detalladamente el recorrido histórico que va desde el discurso del amo al discurso de la ciencia y, en algunos intersticios de dicha trayectoria, sostiene, por ejemplo, que el primero se desarrolla por completo y revela “su mejor expresión en el discurso capitalista, en su curiosa copulación con la ciencia”.<sup>4</sup> Digamos una palabra sobre esto.

En términos estrictos, como nos recuerda Tomšič, la teoría lacaniana de los discursos es un intento de formalizar la *inexistencia* de la relación social y sus consecuencias.<sup>5</sup> Los cuatro elementos —el significante amo, la batería significativa, el sujeto barrado, el objeto *a*— y las cuatro posiciones que pueden ocupar —el agente, el trabajo, la producción, la verdad— están destinados a generar siempre un *impasse*. Ya sea que se trate del discurso del amo, del analista, de la histérica o universitario, la estructura de relaciones apunta invariablemente a la formalización de un *real* que no puede ser absorbido en el circuito de relaciones internas. Echando mano a su definición del goce femenino, podemos decir que las estructuras que formaliza Lacan son no-todas. El discurso capitalista, sin embargo, no sigue esta lógica. Al no derivarse como los demás del “cuarto de vuelta”, sino de un cambio de lugares en la columna izquierda del discurso del amo, puede decirse legítimamente que el capitalista es antes bien un “contradiscursos”.<sup>6</sup> Si en el discurso del amo es el significante el que moviliza el lazo al ocupar el lugar del agente y el sujeto barrado es su verdad,<sup>7</sup> gracias a la inversión de

<sup>4</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 116.

<sup>5</sup> Tomšič, Samo. *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Londres, Verso, 2015.

<sup>6</sup> Alemán, Jorge. *En la frontera: sujeto y capitalismo. Conversaciones con María Victoria Gimbel*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2014.

<sup>7</sup> La verdad a la que apunta la estructura de los discursos es, por supuesto, lo inconsciente. De esta manera, “la verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia”.

lugares que posibilita el capitalismo es ahora el sujeto barrado quien pasa a comandar las operaciones. De esta entronización del sujeto como agente resulta el repudio de cualquier determinación de la verdad y, por consiguiente, el rechazo de la castración. En este escenario lo inconsciente no encuentra espacio para resolverse como experiencia y la imposibilidad, el *impasse*, queda obturado. Así las cosas, el discurso capitalista opera como un contradiscurso en la medida que da pie a una formación social incapaz de tolerar la negatividad que introduce la experiencia de lo inconsciente, un circuito autocontenido y sustentado en la positivización permanente de la falta. Aquí el sujeto es forzado a coincidir con el Uno a través de su conexión directa con el saber y el goce. Nada se pierde en el discurso capitalista.

Si bien esta línea mayoritariamente especulativa ha sido desarrollada de manera muy productiva,<sup>8</sup> existe otro camino, menos considerado, que nos permite abordar la crisis junto a su compañera de ruta, la crítica, y de este modo empalmar con la práctica de quienes exploran e investigan la crisis. Dicho de otra manera, esta perspectiva nos lleva a preguntarnos qué puede decirnos Lacan ya no sobre la crisis del capitalismo en tanto manifestación de las diversas dislocaciones de nuestra formación sociohistórica, sino sobre cómo la crisis es impensable al margen de su vínculo con la crítica,<sup>9</sup> esto es, de su permanente puesta en palabras. Esta vía nos conduce, pues, a relevar la obviedad de que si todo parece estar atravesado por la crisis, y si la crisis está lógica e históricamente enlazada a la crítica, podríamos decir que hoy en día ambas se encuentran, dentro del campo de la investigación, “al alcance de todas las bocas”.<sup>10</sup> Y si destacamos lo obvio es porque el primer paso para tomar en serio la enseñanza lacaniana es nunca confundir aquello que está en la superficie con lo superficial, pues lo inconsciente no se encuentra en ningún tipo de profundidad psíquica o intersubjetiva, sino que en la contaminación de *cualquier* actualización del habla.<sup>11</sup> Así, una cosa es que la crisis y

---

Si hay un lugar de la verdad en toda formalización del (no-)lazo social es porque en éste siempre hay algo de lo que no podemos dar cuenta. Lacan, Jacques. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. *Escritos* 2. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 759.

<sup>8</sup> Además de los textos ya referenciados de Alemán y Tomšič, cf. también Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires, Grama Ediciones, 2016; Madra, Yahya & Özselçuk, Ceren. “Affective economies: Lacan’s four discourses against the historicism of capitalist abstraction”. Heiko Feldner, Fabio Vighi & Slavoj Žižek (eds.). *States of crisis and post-capitalist scenarios*. Abingdon y Nueva York, Routledge, 2016; Vighi, Fabio. “El genio fuera de la botella: Lacan y la soledad del capitalismo global”, en este número.

<sup>9</sup> Cordero, Rodrigo. *Crisis and critique: On the fragile foundations of social life*. Nueva York y Abingdon, Routledge, 2017.

<sup>10</sup> Lacan fustigaba a los freudianos por “llenarse la boca” hablando de lo “científico” y lo “biológico” señalando que daba la impresión de que dichas palabras se encontraban “al alcance de todas las bocas”. Lacan, Jacques. “El psicoanálisis y su enseñanza”. *Escritos I*. Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 417.

<sup>11</sup> Lacan insiste una y otra vez sobre este punto. El *dictum* “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” debe, por tanto, entenderse literalmente: no como *el* lenguaje, sino como *cualquier* lenguaje, esto es, como su efectuación formal. Es por ello que Lacan sostuvo que: “Ni siquiera el significado de las palabras, sino las palabras en su carne, en su aspecto material [...] son el único material del inconsciente”. Lacan, Jacques. “Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever”. Richard Macksey & Eugenio Donato (eds.). *The structuralist controversy. The languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 187.

la crítica estén entrelazadas, y otra muy distinta es que quien ejerce como crítico o crítica pueda hablar de la primera con seguridad.

Dicha seguridad, sin embargo, ha rondado permanentemente a la investigación social. Tómese como ejemplo a Luc Boltanski y su idea de que la sociología es por necesidad crítica. La lógica (circular) tras esta tesis parece autoevidente: la crítica requiere de las descripciones sociológicas para robustecerse y, a su vez, estas últimas encuentran su “principal justificación” en dichos ejercicios críticos. Boltanski sostiene entonces que, en última instancia, no se puede estar interesado en una sociología por la sociología, esto es, en una práctica “que, agotándose en efectuar unas descripciones cada vez más sofisticadas y minuciosas, no tuviera más objetivo que su propia realización en tanto que disciplina del saber”.<sup>12</sup> Esto, que a primera vista puede parecer atendible, conlleva dos problemas importantes. El primero, radica en que la conflación entre sociología y crítica vuelve superflua la distinción entre ambas, en tanto que si la sociología es siempre-ya crítica y la crítica es siempre-ya sociológica, pasamos de la codependencia a la plena identidad. La paradoja de esta posición es que, en un abrir y cerrar de ojos, ya no queda espacio no-crítico por ocupar: estamos de lleno en la crítica como metalenguaje. El segundo, vinculado con lo anterior, es que desde esta perspectiva se oculta el rol que desempeña el sujeto en todo el proceso. Gracias a la plena identidad entre crítica y sociología se tiende a asumir inmediatamente que la sociología en particular y la investigación social en general *saben hablar el lenguaje de la crítica*, porque éste es tanto el presupuesto como el objetivo último de su ejercicio. En este caso, la paradoja yace en el hecho de que esta poderosa práctica es capaz de poner bajo su lente crítico a cualquier objeto, salvo su propio apego a la crítica.

Así las cosas, nos enfrentaríamos entonces a un escenario que combina ya no sólo una crisis que se presenta como determinante omnipresente de nuestra experiencia y una crítica que parece no ser distinguible de la práctica investigativa propiamente tal, sino que también un sujeto que se da por sentado. Conceptualizaciones de la crítica à la Foucault, por lo tanto, parecen insuficientes en este contexto. La idea de que ante los procesos de subjetivación gubernamental la crítica asoma como aquel movimiento mediante el cual el sujeto se arroga para sí el derecho a cuestionar el estatuto de los discursos de verdad y sus efectos de poder, pierde de vista el hecho de que dicho cuestionamiento es moneda corriente en los tiempos que corren y nada autoriza a sostener el optimismo de que, en las actuales condiciones, éste “esencialmente *asegure* la desujeción del sujeto”.<sup>13</sup> La idea de que la crítica opera como una “inservidumbre

<sup>12</sup> Boltanski, Luc. *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*. Madrid, Ediciones Akal, 2014, p. 36.

<sup>13</sup> Foucault, Michel. “What is critique?”. *The politics of truth*. Nueva York, Semiotext(e), 1997, p. 32. He añadido el énfasis en “aseguren” dado que esta pequeña palabra, a mi juicio, hace toda la diferencia y, extrañamente, no figura en la traducción al castellano disponible.

voluntaria” o una “indocilidad reflexiva” yerra entonces en lo fundamental, a saber, que nuestro presente no se caracteriza por impedir el ejercicio de dichos cuestionamientos propios del sujeto-crítico, sino que, al contrario, nos encontramos en un momento donde nada parece impedir la emergencia de la posición crítica y donde su nivel de extensión, paradójicamente, sólo la vuelve cada vez más intrascendente.<sup>14</sup>

Siguiendo a Copjec, podríamos decir que a la base de esta insuficiencia se encuentra el atolladero propio del historicismo. En efecto, sólo en la medida en que asumimos que la sociedad se reduce a sus relaciones inmanentes de saber/poder —o de cualquier otro tipo—, y aceptamos conjuntamente que el principio generativo de la sociedad yace en estas mismas relaciones, parece razonable asumir al sujeto-crítico como un producto o posición interna a todo régimen de verdad. Esta premisa, que vuelve necesario abrazar un modelo analítico basado en la idea de batalla y rechazar los modelos basados en el lenguaje —bajo el pretexto de que estos últimos “aplanarían” los fenómenos—, expulsa cualquier rastro de negatividad de la escena y, junto con ello, la posibilidad de inteligir la experiencia mediante categorías trascendentales. Sin embargo, lo que esta perspectiva no logra percibir es que “en el lenguaje se inscribe incluso su propia negación”.<sup>15</sup> De esta manera, mientras desde el punto de vista historicista el conflicto emerge siempre producto del choque de dos o más posiciones de sujeto, del que resulta una distribución diferenciada de saber y visibilidad, la ontología negativa que afirma el psicoanálisis postula que la ausencia de saber o invisibilidad no es el resultado del choque de dos certezas, sino más bien del *debilitamiento* de cualquier certeza o posición. Si asumimos entonces, junto con Althusser, que la labor del crítico no ha existido desde siempre en la división del trabajo y que, por lo mismo, es preciso dar cuenta de ella, esta tarea no puede ser llevada a cabo sino desde una postura antihistoricista, vale decir, aceptando que las categorías que permiten el conocimiento de la historia son teóricamente independientes del devenir histórico. De la misma manera que el concepto de perro no ladra, ni el conocimiento del azúcar es azucarado, ni el conocimiento de la historia es histórico,<sup>16</sup> conceptos como pulsión e inconsciente no pueden existir al margen de la cultura y, sin embargo, no por ello son culturales.<sup>17</sup> Sólo aceptando principios no-históricos, por consiguiente, es posible explorar fenómenos históricos, como el estatuto de la crisis en nuestro presente, sin caer en el relativismo histórico.

---

<sup>14</sup> Sin olvidar además que, como bien puntualiza Simon During, desde esta perspectiva la crítica pasa a estar principalmente vinculada con el propio sujeto crítico, tornándola mucho más un asunto ético que social. During, Simon. “The eighteenth-century origins of critique”. Elizabeth Anker & Rita Felski (eds.). *Critique and postcritique*. Durham y Londres, Duke University Press, 2017.

<sup>15</sup> Copjec, Joan. *Read my desire. Lacan against the historicists*. Londres, Verso, 2015, p. 10.

<sup>16</sup> Althusser, Louis. “Para Gretzky (extracto)”. *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago, Pólvara Editorial/Editorial Doble Ciencia, 2019.

<sup>17</sup> Copjec, Joan. *Read my desire*, op. cit.

Al asumir el debilitamiento en lugar de la oposición, por tanto, lo que hacemos es transitar desde la subjetividad —como efectuación de las relaciones inmanentes de saber/poder— hacia el sujeto —en tanto expresión del fracaso de todo intento de efectuación discursiva—. Esta breve digresión sobre la crítica resulta entonces necesaria porque lo más importante que Lacan puede decirnos sobre nuestra crisis-como-epocalidad no está escondido en algún oscuro pasaje de vaya a saber uno qué seminario, sino justamente en lo que éste más repite a lo largo de su enseñanza: el estatuto del sujeto. Si es verdad que el siglo XXI ya es lacaniano, esto se debería, al menos en el plano de la investigación, a que la perenne dialéctica entre la crítica de la crisis y la crisis de la crítica tiende a pasar por alto el hecho de que tanto la sociedad como el sujeto no son los marcadores de una realización, sino los nombres de una falla.<sup>18</sup> Por lo tanto, el sujeto de la crítica, más que con una posición de “indocilidad” o “inservidumbre”, coincide antes bien con la propia brecha que el significante “crítica” abre en el campo representacional, ello en la medida que Lacan vuelve posible concebir una ontología no de la crisis sino que *en tanto crisis*,<sup>19</sup> esto es, asumiendo una negatividad que, a pesar de tal, no cesa de inscribirse en nuestra realidad positiva.

Sin embargo, es precisamente esta crisis en tanto negatividad la que el capitalismo debe repudiar para mantener su circuito acéfalo en permanente movimiento. Probablemente, Alenka Zupančič es quien ha dado la definición más concisa y ajustada de esta dinámica del capitalismo al sostener que el gran logro de éste es “haber encontrado la manera de hacer que el desecho cuente”.<sup>20</sup> Que el capitalismo es una máquina que se alimenta de la valorización permanente no debería ser un secreto para nadie, ni menos aún que nuestra crisis histórica tenga su explicación en el hecho de que cuando la valorización ininterrumpida se topa con el problema del límite —dado que, al parecer, nos estamos quedando sin nada más que valorizar—, la respuesta que encontramos es invariablemente el fetiche: ya sea a nivel subjetivo o estructural, el repudio de la castración asume la forma de un apego fantasmático al exceso. Mientras mayores son las dificultades para sostener el proceso de valorización que moviliza al capital —humano y no-humano—, mayores son también los esfuerzos por rechazar toda idea de frontera. La perversa astucia del capitalismo, por tanto, yace en esta “desmentida” del límite como mecanismo de supervivencia.

<sup>18</sup> Sobre la dialéctica crisis/crítica, cf. Cordero, Rodrigo. *Crisis and critique*, op. cit.; Eagleton, Terry. *The function of criticism*. Londres, Verso, 2005.

<sup>19</sup> Cf. Feldner, Heiko & Vighi, Fabio. *Critical theory and the crisis of contemporary capitalism*. Nueva York y Londres, Bloomsbury, 2015. Alenka Zupančič refiere a esta misma idea cuando insiste en la importancia del *concepto* de sexualidad en Freud. Para ella, la sexualidad es el punto de cortocircuito de la ontología, el *impasse* que hace tambalear a la pregunta por el ser sin por ello caer fuera de sus márgenes. Hamza, Agon & Ruda, Frank. “Una entrevista con Alenka Zupančič: ¿Filosofía o psicoanálisis? ¡Sí, por favor!”, en este número.

<sup>20</sup> Zupančič, Alenka. “When surplus enjoyment meets surplus value”. Justin Clemens & Russell Grigg (eds.). *Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*. Durham y Londres, Duke University Press, 2006, p. 170.



Llegados a este punto, se vuelve preciso insistir en el rol de las y los críticos en tanto detentores, se presume, del derecho a hablar de la crisis. Puesto de otra manera, habría que indagar cómo se vincula nuestro horizonte epocal de la crisis con la ontología en tanto crisis que se deriva de la enseñanza lacaniana; finalmente, cómo lidiamos con el hecho de que la crisis y la crítica están “al alcance de todas las bocas” y, al mismo tiempo, con que ello sea el motivo de nuestra propia división. La estrategia que parece primar consiste en invertir los términos: si el capitalismo ha convertido a la academia en otro espacio más de valorización sostenida, pues bien, habría que interrumpir esta apropiación privada de lo común a través de una producción *desvalorizada*, donde, de ser preciso, se debería estar dispuesto incluso a borrar el nombre como mecanismo desmercantilizador.<sup>21</sup> En “The decay of lying”, que abre su libro *Intentions*, Oscar Wilde narra una conversación entre Cyril y Vivian que toma lugar en una casa de campo en Nottinghamshire. Cyril, interesado en que Vivian salga de la biblioteca y disfrute al aire libre con él, realiza múltiples esfuerzos por convencerla de las bondades de la naturaleza, todos los cuales se estrellan contra el muro de desinterés y desazón que ella levanta. De un discurso sobre lo poco placentera e incómoda que resulta la naturaleza, Vivian pasa rápidamente a la estupidez que prima entre los ingleses y al absurdo entusiasmo por la educación que comienza a emerger entre ellos, y termina pidiéndole a Cyril que la deje para que pueda terminar de corregir un texto en que trabaja. La respuesta de éste no se hace esperar: “*Writing an article! That is not very consistent after what you have just said*”.<sup>22</sup> La posición de Cyril es, precisamente, la que tiende a adoptar el sujeto crítico contemporáneo al interior de la academia, donde el artículo adquiere el símbolo de la valorización capitalista *par excellence*. La máxima que se impone es que al valor se lo combate con desvalorización y a la primacía de la utilidad con la inutilidad.

Cuestionar la valorización ininterrumpida es sin duda un paso necesario, pero cabe preguntarse si resulta suficiente. En primer lugar, porque cuesta creer que todo se reduzca a invertir lógicas. Pero, más importante aún, porque incluso haciéndolo nada parece haber cambiado al final del día. Asumir que se puede pasar de la valorización a la desvalorización es seguir sosteniendo, aunque ahora con otros fines, la creencia de que la del crítico es una posición que se puede ocupar en plenitud, una positividad que sigue estando al margen de la ontología en tanto crisis que inaugura nuestra entrada en el lenguaje. A diferencia de esta perspectiva, sostenemos que una alternativa que puede oponerse a la valorización del capital sin repudiar la castración —que nos mantendría en el mismo lugar donde estamos atrapados hoy— no pasa tanto por practicar la desva-

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, Rodríguez Freire, Raúl. “El valor de la teoría. El intelectual como productor”. *Acta Poética*, Vol. 39, N° 1, 2018; *La condición intelectual. Informe para una academia*. Santiago, Editorial Mimesis, 2018.

<sup>22</sup> Wilde, Oscar. “Intentions”. *In praise of disobedience*. Londres, Verso, 2018, p. 43.



lorización sino por hacer las paces con lo *invalorable*. Cuando, en el *Seminario 11*, Lacan vuelve sobre el descubrimiento freudiano lo hace en base a la experiencia de la sorpresa, esto es, de “aquello que rebasa al sujeto, aquello por lo que encuentra, a la par, más y menos de lo que esperaba”, y agrega: “en todo caso, respecto a lo que esperaba, lo que encuentra es invaluable”.<sup>23</sup> Si hay un sujeto-de-la-crítica es porque, cuando éste intenta hilvanar su decir sobre la crisis, encuentra a la vez algo más y algo menos de lo que quiere decir, en la medida que tropieza indefectiblemente con otra intención que exige su realización. Esto que se escabulle, que no es otra cosa que la manifestación pulsatoria de lo inconsciente, por el hecho de ser a la vez “más y menos”, no puede entrar en los registros de la valorización ni de la desvalorización, sino que está destinado a ser una roca completamente invaluable, vale decir, al margen de todo *savoir-faire*.

Creemos que la lección que se debe extraer de lo anterior es que, en las actuales condiciones, la esperanza de una actividad desvalorizada del crítico no es sino el mensaje invertido del fantasma capitalista que sostiene nuestro horizonte histórico de crisis: si el capitalismo dice que *sabe* cómo valorizar, el crítico dice que *sabe* cómo desvalorizar. Lo que en ambos casos se repudia es el más-y-menos de todo decir; el hecho de que incluso antes de abrir la boca estamos ya en el terreno del Otro y, por ende, lo que decimos está constitutivamente contaminado por una intención que ignoramos. En otras palabras, ni siquiera sabemos cómo ser inútiles. Y esto, por supuesto, debería avergonzarnos. No parece casualidad entonces que hacia el final del *Seminario 17*, luego de haber introducido y desarrollado las diversas variantes de los discursos, Lacan reparara en el estatuto de la vergüenza. Morir de vergüenza, sostuvo, es un efecto que ya casi no se consigue, porque para ello es necesario el fracaso del significante. El arribo de la vergüenza es, entonces, la garantía de que fallamos, de que “nos han visto la cara”, de que la falta ha sido expuesta. El signo indesmentible de nuestra crisis histórica es, por lo tanto, que sólo reste “avergonzarse por no [poder] morir de vergüenza”.<sup>24</sup> La imposibilidad de darle espacio a la falta, incluso desde enunciaciones que aspiran a criticarla, es el gran triunfo de la actual crisis histórica sobre nuestra ontología en tanto crisis. Poco a poco, nos hemos ido convirtiendo en desvergonzados, quizá en sinvergüenzas.

Pero la vergüenza retiene, pese a todo, su potencialidad de lazo social. Carlo Ginzburg ha reparado recientemente en ello. Su texto redactado en honor al trabajo de Sigrid Weigel comienza recordando cómo se dio cuenta de que, contrario a lo que podría pensarse en primera instancia, el país al que pertenecemos no suele ser el que más amamos sino el que más nos avergüenza. Luego de probar esta ocurrencia

<sup>23</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 33.

<sup>24</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 17, op. cit.*, p. 198.

entre algunos amigos cercanos, que validaron su propia experiencia, Ginzburg sostuvo que la vergüenza nunca es un asunto de elección, sino que es algo que cae sobre nosotros de manera repentina y que funciona “invariablemente” como lazo entre individuos.<sup>25</sup> Así, y probablemente sin siquiera darnos cuenta, la vergüenza tiene la capacidad de operar como la marca de una pertenencia. Entonces, para quienes “nos sustentamos como intelectuales” y nos “adjetivamos de críticos”,<sup>26</sup> vale decir, para quienes asumimos el actual horizonte epocal de crisis como nuestro objeto, una forma de abrirle espacio a lo invalorable sería, precisamente, abrazar la vergüenza o, si se quiere, cultivar una “pasión por la ignorancia”. Joan Copjec ha ilustrado esta idea mediante la diferencia entre el detective y el policía en el campo literario:

Podríamos sostener que el detective se diferencia a sí mismo del policía por virtud de su pasión por la ignorancia, no por eliminarla. Porque mientras el policía busca la pista reveladora, el índice en la creencia de que en este punto la realidad ‘se imprime’ en lo simbólico, la ‘roza’ y por lo tanto la desambigua, el detective se aproxima al índice como el punto donde lo *real* se hace sentir en lo simbólico, esto es, el punto en el cual lo simbólico visiblemente *falla* en desambiguarse.<sup>27</sup>

La vergüenza como lazo que sugerimos es, pues, aquella que surge de la aceptación nada simple del simple hecho de que *no sabemos*.<sup>28</sup> Cuando intentamos alterar directamente la lógica de valorización sostenida del capital, vale decir, cuando buscamos la pista reveladora que nos marca la X donde la realidad se nos muestra en toda su desvalorización y creemos haber arribado así a un momento de interrupción innegable, podemos estar seguros de que hemos perdido la vergüenza, aquella que brota intempestivamente cuando somos sorprendidos por el hecho de que “el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar en la certeza”.<sup>29</sup> Sólo adoptando la detectivesca pasión por la ignorancia podemos evitar la trampa de creer que la realidad se nos presenta en plenitud y nos abrimos a la posibilidad de que exista un hiato entre lo que la X señala y lo que sostiene a dicha marca. Si el detective se diferencia del policía es porque el primero reconoce la existencia de una distancia

---

<sup>25</sup> Ginzburg, Carlo. “The bond of shame”. *New Left Review*, N° 120, 2019.

<sup>26</sup> Rodríguez Freire, Raúl. “El valor de la teoría”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>27</sup> Copjec, Joan. *Read my desire*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>28</sup> Gastón Molina apunta en esta misma dirección al insistir en la posición del incauto en la enseñanza tardía de Lacan, sugiriendo que es preciso dejarse engañar para no pasarnos de listos. Cf. Molina, Gastón. “La orientación subjetiva: Canallada reflexiva y tontería axiomática”, en este número.

<sup>29</sup> Lacan, Jacques. *El Seminario 11*, *op. cit.*, p. 44.

que el segundo obvia, el hecho de que por más que se sigan todas las pistas hay una brecha invisible que media en la escena. Una brecha que se llama deseo.

La ironía disfrazada de tragedia de nuestra época parece radicar, pues, en el hecho de que la crisis histórica del capitalismo contemporáneo ha logrado obturar nuestra ontología en tanto crisis de manera tan eficiente que da la impresión de que quienes estamos comprometidos con su estudio —y eventual superación— buena parte del tiempo no hacemos más que reproducir su propia lógica. Derrida sugirió hace largo tiempo ya que el carácter inflacionario de la idea de la crisis parece estar irremediablemente impregnado de una tendencia a la domesticación, a la neutralización y, en última instancia, a la economización de una amenaza “monstruosa” que de otra manera carecería de forma, por lo que resulta necesario cuestionarse: “¿Quién está hablando sobre la crisis?, ¿quién habla más sobre ella en este momento?, ¿dónde?, ¿a quién?, ¿de qué manera?”<sup>30</sup> con el objetivo de hacer patente dicha inclinación. Ahora bien, reconociendo la capacidad que tiene la crisis de convertirse en un mecanismo de control y, por ende, la relevancia del quién y a quién se habla, lo crucial radica sin embargo en la última pregunta. Ello porque cuando el ser humano se cuelga sus credenciales de crítico y elabora un discurso sobre la crisis hay inevitablemente algo que cojea (Lacan *dixit*), y es precisamente la manera en que se habla la que nos permite vislumbrar cómo, paralelamente, hay siempre otra intención que se actualiza. Habría que preguntarse, entonces, si la forma en que el crítico y la crítica hablan de la crisis no sólo puede operar como un mecanismo de domesticación de lo social, sino también, y fundamentalmente, de domesticación de ese “monstruoso” no-saber que contiene su propio decir.<sup>31</sup>

A esta altura, si efectivamente el nuestro es un siglo lacaniano, ello debiera significar al menos una cosa: que la estrategia “oposicional” del par valorización/desvalorización que tiende a asumir la crítica en la actualidad no tiene otro destino que fortalecer el repudio de la castración que asoma como el sello de nuestra crisis histórica. La vergüenza, en cambio, pareciera tener la capacidad de debilitar la certeza sobre la que se erige dicho repudio, posibilitando la emergencia de lo invalorable. En los

<sup>30</sup> Derrida, Jacques. “Economies of the crisis”. *Negotiations. Interventions and interviews, 1971-2001*. California, Stanford University Press, 2002, p. 71.

<sup>31</sup> Fredric Jameson sostuvo que es plausible que el miedo a la utopía esté íntimamente ligado al miedo a la *afanisis*, esto es, de acuerdo a su lectura, a la pérdida del deseo. La materialización de una situación efectivamente utópica implicaría, necesariamente, la desaparición de “las miserias y deformaciones” que constituyen nuestra personalidad, por lo que, en términos estrictos, el éxito de la utopía coincide con el fin de nosotros tal como nos (re)conocemos. Si bien Lacan manifiesta sus reparos respecto a esta manera de comprender la *afanisis* —que estrictamente es la de Jones, quien acuñó el término—, y la asume de manera más bien radical como aquel momento donde el sujeto desaparece como resultado de su división por la determinación del significante, el miedo a la desaparición podría de todas maneras ser una pista a seguir desde la perspectiva que adoptamos aquí. La postura fálica del crítico que “sabe” cómo ser crítico no sería entonces sólo una suerte de reverso especular de la lógica capitalista de rechazo de la falta, sino que podría pensarse igualmente como un mecanismo inconsciente que permite asegurar el propio lugar del crítico. Mal que mal, sólo se puede saber cómo ser crítico del capitalismo *al interior del capitalismo*. Cf. Jameson, Fredric. “The politics of utopia”. *New Left Review*, N° 25, 2004.



tiempos de crisis que corren, la crítica parece tener que decidirse entre fallar por saber demasiado bien o nunca saber demasiado bien cómo fallar.

\* \* \*