

DEL CAPITAL, LA COSA Y EL SUJETO
ON CAPITAL, THE OBJECT, AND THE SUBJECT
DO CAPITAL, A COISA E O SUJEITO

Diego Casera

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

Correo electrónico: caseradiego@gmail.com

ORCID: [0009-0003-3263-2512](https://orcid.org/0009-0003-3263-2512)

Recibido: 20/3/2023

Aceptado: 13/4/2023

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

CASERA, D. (2023). Del capital, la cosa y el sujeto. *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica*, 4(1), 33-43. DOI: doi.org/10.53693/ERPPA/4.1.2

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Resumen

El artículo realiza un estudio parcial del sujeto, articulando para ello determinados conceptos de cuño psicoanalítico freudiano y lacaniano, en tanto herramientas críticas que habilitan la comprensión de ciertos aspectos que se consideran centrales del capitalismo contemporáneo. Más allá de la utilidad o pertinencia clínica del psicoanálisis, que aquí no se discute, su potencia crítica debería explorarse para buscar alternativas explicativas de la complejidad de la realidad actual.

Palabras clave: sublimación, capitalismo, sujeto, explotación.

Abstract

The article carries out a partial study of the subject, articulating concepts of a Freudian and Lacanian psychoanalytic nature, as critical tools that enable the understanding of certain aspects considered central to contemporary capitalism. Beyond the usefulness or clinical relevance of psychoanalysis, which is not discussed here, its critical power should be explored to find explanatory alternatives for the complexity of our current reality.

Keywords: sublimation, capitalism, subject, exploitation.

Resumo

O artigo realiza um estudo parcial do sujeito, articulando determinados conceitos psicanalíticos freudianos e lacanianos, como ferramentas críticas que possibilitam a compreensão de certos aspectos considerados centrais do capitalismo contemporâneo. Além da utilidade ou pertinência clínica da psicanálise, que não é discutida aqui, seu potencial crítico deveria ser explorado para a busca de alternativas de explicação da complexidade da realidade atual.

Palavras-chave: sublimação, capitalismo, sujeito, exploração.

SUBLIMACIÓN

Si consideramos el concepto psicoanalítico de *sublimación*, recordamos que tiene que ver con elevar el objeto a la dignidad de la cosa. El objeto siempre es algo de carácter parcial, siempre –tarde o temprano– es un *objeto a*, es decir, un objeto que se mantiene dentro de circuitos pulsionales cerrados.

Cuando se dice que hay un sujeto, eso implica aseverar que hay algo que posee un lenguaje con el que intenta todo el tiempo decir al mundo. Fracasa todo el tiempo en ese intento, pero ocurre que su fracaso es, precisamente, eso llamado *sujeto*. Ahora bien, ¿cómo podemos hablar de fracaso, sin establecer previamente qué es el éxito y cuáles son sus condiciones necesarias?

En este punto acudo al auxilio del pensamiento hegeliano (Hegel, 2011). Todo esto se define retroactivamente, vale decir, no es que haya un éxito contra el que el sujeto es capaz de medir su fracaso actual. Lo que ocurre, en cambio, es que el hecho de que un sujeto postule su fracaso, en tanto fracaso, crea *après-coup* una experiencia exitosa que en algún momento existió.

Cuando pensamos en la sublimación, es difícil olvidar a Immanuel Kant (1992, 2009) y la manera en la que lo sublime ingresa en escena como una cosa enorme y gigantesca. De ese modo, por ejemplo, es que la arquitectura busca lo sublime a través del manejo del espacio y los tamaños, para visibilizar, de esa manera, la insignificancia de quien observa esas obras. Pero la cuestión no radica en el tamaño enorme de las cosas contrapuesto a nuestra pequeñez, sino en que somos capaces de

entender nuestra pequeñez —como pequeñez— solamente en virtud de haber entendido una escala distinta.

Sea cual sea nuestra historia personal, cualquier pérdida importante hace que ingresemos en una dimensión que podemos denominar *religiosa*. Cuando una pérdida es tan significativa que no puede ser nombrada, es allí donde aparece lo religioso, como un pensamiento sublime, para lograr decir aquello que el lenguaje no puede; vale decir, aquello que la estructura simbólica es incapaz de plantear.

Tomemos como ejemplo la situación de un hombre que no logra reponerse del fallecimiento de su esposa. De forma esporádica, al principio, y luego de manera más habitual, este hombre toma entre sus manos la ropa de la difunta para olfatearla una y otra vez, y así sentir el aroma de su esposa fallecida. Pues bien, en cierto modo, toda maniobra de tipo terapéutico conlleva una contracara monstruosa, que en el ejemplo del hombre viudo toma la forma de «No puedo ni quiero sanarme en los tiempos prácticos exigidos por la vida». Se requiere una temporalidad distinta; podría decirse, incluso, de suspender el tiempo para hacer el duelo necesario. Eso puede denominarse como *habitar el espacio de la pérdida*.

El problema es que el aroma es un *objeto a* y, al olfatearlo, el hombre siente una señal lejana, que no lo satisface. Ocurre que cuando el sujeto no queda satisfecho, sabe que tiene que retornar a los pocos minutos para olfatear nuevamente. Es entonces cuando ocurre el ingreso a una peligrosa circulación en la que el *objeto a* es lo que marca la distancia entre su deseo y él, ya que no puede tener ese objeto. Y si lo tuviera, si pudiera tenerlo, emergerían preguntas como, por ejemplo, «¿Qué es eso?, ¿qué es ese olor con el que busco suplantar a mi esposa?».

Si se considera a la filosofía teórica desarrollada por Kant (2009), *la cosa y la cosa en sí* (también llamado *noúmeno*) no difieren demasiado entre ellas. La cosa es aquello que el lenguaje no es capaz de decir, ya que

nosotros no tenemos nunca una relación directa con la cosa, sino que lo que tenemos es una relación mediada siempre: por la experiencia, por el lenguaje, por los *a priori*. Ocurre que es necesario postular la existencia de una cosa para estar habilitados a pensar el mundo en términos de conocimiento.

Si tomamos en consideración, en cambio, la postura planteada por el psicoanalista francés Jacques Lacan (1992), lo antedicho es planteado de una manera diferente. Para este autor, la cosa no es algo que se encuentre más allá del alcance del lenguaje, el entendimiento o la experiencia, sino que de cierta manera es algo interno al lenguaje. La articulación del sujeto, su fantasía, su conocimiento y hasta su ontología tienen lugar en torno a una cosa que está en el lenguaje y es por eso que el lenguaje es insuficiente para poder decirla, representarla y significarla (Lacan, 1992).

Kant entiende que el lenguaje se las ve con algo que está fuera de él, es decir, una exterioridad absoluta que él no es. En Lacan algo está dentro del lenguaje, como una especie de *gen* en el lenguaje. Son las condiciones de posibilidad del pensamiento hoy. Esto es algo tan próximo y tan fundamental, que a veces puede llegar a hacerse difícil de entender.

OBJETIVIDAD DE LA HISTORIA, HISTORIA DE LA OBJETIVIDAD

Nuestra historia individual está signada por una serie de elementos, que el psicoanálisis nos ayuda a develar, que tienen que ver con nuestra historia infantil y con lo traumático que en ella anida, siempre con la incidencia de lo pulsional y el vínculo con el *gran otro*. Es imperioso postular que lo que nos determina es nuestra propia historia en tanto seres sociales; una historia que es práctica, técnica, productiva, jurídica, pero

también política. Esto puede devenir difícil de comprender en su complejidad, ya que no se trata de la historia de un individuo, sino de la historia de todo lo social.

Siguiendo en esto —y en un camino de paulatino alejamiento del positivismo ingenuo—, podría decirse que el cuerpo humano no es algo que haya existido siempre. No es algo que haya estado presente en todo tiempo y lugar, sino que es algo que emerge desde la historia y no más allá de ella. Si damos un paso más,¹ hemos de entender que, de no haber mediado algo como el contrato salarial, algo como un conocimiento *objetivo* del cuerpo jamás hubiese tenido lugar. La cuestión es que la objetividad de nuestro cuerpo es en primer lugar la objetividad que alguien —el otro, que podemos leer como *lo social*— ha operado en la historia.

Pensemos, por ejemplo, ¿el cuerpo humano es algo natural o es algo cultural? Esta pregunta aparece como falsa oposición una vez que logra verse que el cuerpo humano es más bien algo del orden de lo técnico. Se trata de prácticas de tipo educativo, laboral, sanitario, etcétera, que fortalecen la idea de que existe algo denominado *cuerpo humano* que existe objetivamente.

Claro está que las líneas anteriores podrían sonar tentadoras para embarcarse, más temprano que tarde, en una deriva de tipo deconstruccionista, pero esa es una tentación contra la que una postura crítica debería vacunarnos (Casera, 2021).² Entonces, aclaro que no quiero decir aquí que la objetividad sea inexistente y podamos, por tanto, hacer de cuenta de que no está ahí. Lo que quiero decir es más sutil, más complejo, pero también más terrible, a saber: la objetividad existe en tanto es algo que está dado por la historia.

1 Para ello, nos podemos valer de Marx (2008), particularmente de lo que pretende decir en El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. *El capital* (vol. 1, pp. 87-102). Siglo XXI.

2 En esta otra obra desarrollo mejor (aunque parcialmente todavía) esta noción de *crítica* como asociada indisolublemente a la noción de *crisis*.

Esto quiere decir que la consistencia de la objetividad es la trama misma de nuestra historia simbólica. Se trata de una materialidad inscripta en el tiempo y no en el espacio, porque está determinada por la propia historicidad de las prácticas histórico-sociales. Lo interesante no es la materialidad ciega e ingenua, sino aquella que ha hecho de los objetos algo material.

DECIR CAPITAL, DECIR CAPITALISMO

Hay silencios que dicen mucho más que las palabras, cosas que se omiten que dicen mucho más que las cosas que se dicen. Pues bien, pensemos en la palabra *capitalismo* y de qué manera ha prácticamente desaparecido del vocabulario político (en especial del de la izquierda política). Es como si el concepto de *capitalismo* hubiese dejado de existir, hubiese dejado de estar ahí para habilitar la posibilidad de ser criticado y superado. Pareciera como si, desde la caída de los denominados *socialismos reales*, el capitalismo hubiese preparado su propio gran acto de desaparición.

Incluso el salario parece ser cosa del pasado, ya que la economía³ imperante en la actualidad ha instalado una escena de tipo postsalarial. En esta, el emprendedurismo constituye un potente horizonte de sentido para los individuos. Se nos invita —ahora con mayor fuerza gracias al acaecimiento de una pandemia— a trabajar desde el lugar que queramos y podamos, incluso desde la comodidad de nuestra casa. Esto tiene como finalidad que las personas rindamos más, ya que nos encontramos más cómodos y nos sentimos mejor, o al menos eso sería lo deseable. Esto quiere decir, también, que todos aquellos aspectos que formaban parte

3 En sentido genésico es exactamente lo antagónico de la política, que nace para ponerle límites a aquella.

de la vida, como opuesta a la disciplina técnica del capital, pasen a estar ahora integrados a la disciplina técnica de este último.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek (2012) manifiesta, a lo largo de su prolífica obra, que nuestra cultura se caracteriza hoy por algo denominado *imperativo del goce*, de raigambre lacaniana, vinculado a la noción psicoanalítica de *superyó*. Este nos habilita a pensar en el vínculo presente entre el mandato del goce y la disciplina técnica. Es duro y antipático, pero una cultura política emanada de prácticas intelectuales críticas debería habilitar el no goce, debería permitirnos no gozar. Y, es más, no solamente no gozar, sino entender que el momento en que alguien no goza es el momento en que precisamente aparece el problema del sujeto.

La cultura es ahora algo de carácter global, lo que hace que el mundo se asemeje a una gran aldea. El capitalismo del siglo XXI hace gala de un cosmopolitismo imperialista tendiente a ser sustituido por un capitalismo de tipo folclórico, semejante al del siglo XIX o incluso al anterior. La máquina hoy tiene como motores la deuda, el crédito, las finanzas, la culpa, etcétera. Vamos todos de la mano de un *nuevo* capitalismo tecnológico, de matrices energéticas alternativas, con simpatía por las agendas de derechos. Esto trae consigo aparejada la idea de que es posible conseguir una ecuación *buena* en nuestra matriz técnica, ya que, para ello, la humanidad tiene las herramientas a la mano. Deberíamos no cerrarnos al progreso, estar abiertos a evolucionar. Pero resulta que la tecnología es lo único que evoluciona y de esa evolución tecnológica se extrae la matriz para toda otra evolución (Casera, 2019). Si la evolución está ahí, es en virtud de su tecnicidad directamente vinculada con el capitalismo y, en particular, con la competitividad del capitalismo.

Es muy interesante observar de qué manera el capitalismo contemporáneo posee un fuerte componente cultural. Cuando desaparece la explotación de un obrero boliviano en Argentina y eso se transforma ahora en

la discriminación perpetrada por una minoría blanca, entonces, se ha desplazado el problema de la explotación hacia una mera y chata cuestión de actitud cultural o discursiva. Se hace necesario abolir ese desplazamiento al postular que hoy existe la explotación; y, en cierto sentido, existe más que nunca antes en la historia, pero con una proliferación de pastores del emprendedurismo con el estandarte del resultado y la eficiencia, capaces de defender el imperativo del goce. Se trata de un problema cultural porque está profundamente ligado con el inconsciente capitalista que nos ha sido creado y parece no tener marcha atrás.

Sin embargo, el capitalismo no se agota en la explotación y la explotación no es solamente explotación, sino también la creación de tensiones, síntomas y locura. Es necesario poner la explotación como concepto en el lugar que se merece y lejos de cualquier reduccionismo. La explotación no se trata de un monto ni de una cantidad, además de que, ciertamente, no es el caso que debamos entender la explotación en virtud de la experiencia personal directa, la vivencia o la creencia. En cambio, la explotación es más bien algo abstracto, es decir, que no es reducible a una especie de robo, sino que los individuos somos coartadas técnicas para que alguien más haga más dinero.

La cantidad se transforma siempre en más cantidad, que no tiene como destino la antigua burguesía, en tanto clase dueña de los medios de producción, sino la propia máquina técnica del capital. Es decir, aquello que se extrae en la explotación, retorna al circuito del capital en un juego que se juega solo y que deja cada vez menos elementos por fuera de su lógica.

En buen romance, el capital es capital únicamente cuando se posa sobre una persona o sobre un objeto (mercancía) para poder incrementarse. Eso es todo. Eso es una perversión. El capitalismo puede hoy sinceramente exponer que se terminaron las grandes cuestiones ideológicas. Esto quiere decir que se han cancelado no solamente el caro —y

viejo— problema de la lucha de clases, sino también el del sujeto y el poder, estructurantes de los problemas sociales a lo largo del siglo xx.

La política debía morir porque era un atraso, porque suponía la plena vigencia de un sujeto capaz de suspender el tiempo, de pensarlo de otra manera. Ahora, nuestro trabajo parece ser hacer que la máquina siga funcionando, sin un exterior que nos permita pensarlo y dar cuenta de ella críticamente.

Pensemos en la idea de *trauma* (¿y qué es el trauma, sino una brecha que nos constituye?) en tanto aquello que no ocurrió nunca o que por lo menos ha ocurrido porque lo vemos desde el presente. Es de considerar que un suceso deviene retroactivamente traumático al inscribirse simbólicamente. Sin embargo, alrededor de eso, que permanecía invisible y que ahora emerge visible, empieza a funcionar precisamente toda la parafernalia del significante, de los discursos, de las prácticas, de los lenguajes, etcétera. Es por eso que el trauma y el inconsciente tienen mucho que ver el uno con el otro.

La praxis intelectual, emancipatoria y política, debería pasar por restituir las condiciones para la emergencia de un sujeto capaz de abordar el trauma, y suspender así el tiempo técnico pulsional capitalista. Solamente desde un pensamiento radical que dé pie a la aparición de una brecha de tiempo simbólico, que permita pensar el mundo actual en términos de sujeto de la enunciación y de sujeto del enunciado, se podrá crear el corte necesario para postular el mundo y criticarlo.

Filosofía y psicoanálisis son disciplinas inevitables para esa tarea, debiendo la primera nutrirse del potencial crítico presente en la segunda.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASERA, D. (2019). *Nombrar la vida (alegato a favor de la muerte)*. www.micofilosofia.com/2019/11/nombrar-la-vida-dc.html
- CASERA, D. (2021). Consideraciones críticas sobre el lugar de la imagen en los momentos populistas. *Reflexiones marginales*, 65. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2021/09/27/consideraciones-criticas-sobre-el-lugar-de-la-imagen-en-los-momentos-populistas/>
- HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica* (vol. 1). Abada Editores.
- KANT, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- LACAN, J. (1992). *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- MARX, K. (2008). El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. *El capital* (vol. I, pp. 87-102). Siglo XXI.
- ŽIŽEK, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

