

El goce del consumo en tiempos neoliberales

TRABAJO FINAL DE GRADO

Autor

Valeria Alemán Ksiazienicki

Tutor

Dra. Andrea Bielli

Revisor

Dr. Jorge Bafico

Facultad de Psicología
Universidad de la República
Montevideo
diciembre de 2025

Índice de contenidos

Resumen.....	2
Introducción.....	2
El sistema capitalista.....	4
La subjetividad neoliberal.....	7
Revolución tecnológica digital.....	14
El impacto de las redes sociales en la subjetividad.....	16
Los Big Data: ¿un nuevo mecanismo de control?.....	19
El discurso capitalista.....	22
El malestar en la cultura.....	25
Consideraciones sobre deseo y goce.....	33
Consideraciones finales.....	37
Referencias bibliográficas.....	40

Resumen

El presente trabajo indaga la configuración de la subjetividad en el marco del capitalismo neoliberal, tomando como eje la lectura psicoanalítica del malestar contemporáneo. A partir de los desarrollos de Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* y de la formulación lacaniana del *discurso capitalista*, se analiza cómo el neoliberalismo reconfigura el lazo social, transformando el malestar en un mandato de goce ilimitado. Este imperativo, sostenido en la lógica del rendimiento y la autoexplotación, produce un sujeto que se ve forzado a gozar y a gestionarse como empresa de sí mismo. En diálogo con autores como Byung-Chul Han, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Christian Laval y Silvia Bleichmar, entre otros, se abordan los efectos del individualismo, la desintegración del gran Otro y la fragmentación de los lazos comunitarios, en una época signada por la desmesura y el hedonismo. Asimismo, se aborda el impacto de la revolución tecnológica digital y de las redes sociales en la construcción de la identidad y el deseo, donde el sujeto se exhibe y se consume en el espacio virtual, reducido a objeto de control y cuantificación. Desde esta perspectiva, el trabajo propone pensar el neoliberalismo no sólo como un régimen económico, sino como un dispositivo discursivo que captura el deseo y modifica las modalidades de goce, generando nuevas formas de alienación subjetiva bajo la apariencia de libertad y felicidad.

Introducción

El presente trabajo propone analizar los modos en que el sistema capitalista contemporáneo, en su fase neoliberal, produce determinadas formas de subjetividad. A su vez, busca interrogar de qué manera el sujeto neoliberal, en su intento de alcanzar la felicidad prometida por el mercado, queda capturado en una lógica de consumo que, lejos de colmar su deseo, profundiza su vacío y su desamparo. En este marco, se examina cómo la lógica del rendimiento, el consumo y la autoexplotación configuran un sujeto atravesado por imperativos de goce y de productividad ilimitados, cuya identidad se construye a partir de la competencia, la inmediatez y la mirada del otro.

En esta línea, se explora cómo el capitalismo actual transforma la estructura del lazo social. A partir del desdibujamiento del gran Otro, provocado por la ruptura de los ideales humanitarios de antaño y la caída de las instituciones como referentes simbólicos, emerge un sujeto ensimismado e individualista. Las relaciones comunitarias basadas en la solidaridad y la permanencia son sustituidas por vínculos más frívolos y volátiles.

El recorrido teórico parte de una caracterización general del sistema capitalista y su evolución hacia el neoliberalismo, para luego situar los efectos subjetivos que este modelo promueve. Se retoman los planteos de autores como Bleichmar, Han, Lipovetsky, Bauman, Laval y Alessandro Baricco, entre otros, quienes coinciden en que vivimos en una época signada por la exaltación del rendimiento, la inmediatez y la felicidad como mandato. El sujeto contemporáneo, inmerso en la lógica neoliberal, se ve convocado a producir sin descanso, a mostrarse, a consumir y a reinventarse permanentemente.

En este contexto, se abordan las transformaciones introducidas por la revolución tecnológica digital y el impacto de las redes sociales en la constitución del lazo social. La hiperconectividad y la búsqueda de reconocimiento a través de la mirada del otro se presentan como rasgos dominantes de una subjetividad que intenta sostenerse en un mundo sin anclajes simbólicos. Como sostiene Gerardo Battista (2015), el goce pasa por la imagen, produciendo un exhibicionismo de lo privado en lo público.

Asimismo, se indaga la incorporación del Big Data como un nuevo mecanismo de control y manipulación de información con fines económicos y políticos, y cómo, en la actualidad, los individuos ya no son gobernados por instituciones sino por algoritmos.

Por otra parte, se aborda el *discurso capitalista* formulado por Jacques Lacan (1978) para fundamentar cómo el deseo del sujeto se alinea con la lógica del capital. Dicho discurso se sustenta en la aceleración del circuito del goce y en el borramiento de la mediación simbólica, produciendo sujetos atrapados en la lógica del plus de goce, lo que perpetúa la circulación del consumo. Lacan anticipa cómo el capitalismo se sostiene en la promesa de una satisfacción total del deseo, ofreciendo un flujo constante de objetos de consumo. Sin embargo, esta promesa resulta ilusoria, dado que la gratificación es fugaz y rápidamente reemplazada por nuevas carencias. De este modo, el sujeto se enfrenta una y otra vez con la falta estructural propia de su constitución psíquica. Así, el individuo se convierte en un mero consumidor que, incapaz de cuestionar el sistema, termina contribuyendo a su propia sujeción y a la estabilidad del mismo.

El objetivo general consiste en reflexionar sobre cómo el sujeto neoliberal, en su intento de alcanzar una felicidad prometida por el mercado, queda atrapado en una lógica de consumo que, lejos de satisfacer su deseo, profundiza su malestar.

A partir de los postulados freudianos desarrollados en *El malestar en la cultura*, se examina de qué manera la sociedad neoliberal reconfigura el malestar, el deseo y el goce, desplazando la represión pulsional hacia una compulsión a gozar sin límite.

Para Lacan, el goce excede el principio del placer formulado por Freud: no busca la homeostasis, sino el exceso. El individuo ya no está sujeto a un superyó censurador, como en la teoría freudiana, sino al superyó como lo entiende Lacan, que ordena gozar. El sujeto neoliberal se identifica con valores como la autosuperación y la productividad. Su ideal es el del éxito individual y un estilo de vida basado en la acumulación de bienes y el reconocimiento. Este ideal se sostiene en la lógica de la meritocracia, según la cual el esfuerzo personal sería suficiente para alcanzar cualquier objetivo.

No obstante, dicha lógica opera como un mecanismo ideológico que invisibiliza las desigualdades estructurales que condicionan las posibilidades reales de los sujetos.

En suma, este trabajo busca contribuir a la reflexión sobre las formas contemporáneas de subjetivación y el malestar que produce el discurso neoliberal. Desde una perspectiva psicoanalítica, se propone pensar de qué manera el discurso capitalista configura un nuevo modo de goce y una modalidad de lazo social caracterizada por la fragmentación, la competencia y la aparente libertad del individuo. El análisis permite interrogar los efectos subjetivos de esta época y abrir un espacio de pensamiento crítico sobre las condiciones actuales del deseo, el malestar y la posibilidad de lazo con el otro.

Desde la perspectiva psicoanalítica, resulta relevante analizar cómo este entramado cultural incide en la constitución subjetiva y en las formas actuales del malestar. La promesa neoliberal de felicidad y autorrealización a través del consumo opera como un ideal que estructura el deseo contemporáneo, pero que, paradójicamente, conduce a la insatisfacción y al vacío. Frente a ello, el psicoanálisis ofrece herramientas conceptuales para pensar los efectos de esta lógica en el lazo social y en la relación del sujeto con su propio deseo, permitiendo abrir interrogantes sobre las posibilidades de resistencia y de producción de subjetividad más allá de las imposiciones del mercado.

El sistema capitalista

Para abordar el tema planteado resulta necesario caracterizar brevemente al modo de producción capitalista, atendiendo a sus distintas fases. Presentar el proceso de surgimiento y desarrollo del capitalismo puede ayudarnos a entender qué elementos

distintivos podemos encontrar en su fase actual. En el marco de este trabajo final de grado, no es posible realizar un análisis profundo del enorme caudal de producción bibliográfica que se ha dedicado a precisar el debate sobre la sustancia del capitalismo, pero es posible, al menos, presentar algunos ejes de discusión.

A mediados del siglo XX, el economista inglés Maurice Dobb (1946) advertía sobre las dificultades de definir el capitalismo, y señalaba que distintos pensadores habían tenido problemas para encontrarle un significado preciso. En efecto, no resulta sencillo determinar con precisión cuándo surgió este modelo ni establecer cuáles son sus características distintivas. En esta línea, el autor identifica tres grandes significados asignados al capitalismo. Primeramente, sitúa la concepción desprendida de la obra de Werner Sombart, quien, según Dobb, definió la esencia del capitalismo en torno al “espíritu de empresa que sustentó”. En segundo término, ubica algunas definiciones que identificaron al capitalismo “con la organización de la producción para un mercado distante”. En estas concepciones, el capitalismo se asocia con el corte entre la “economía natural” medieval y la “economía monetaria” posterior (Dobb, 1971, p. 20). A su vez, Dobb muestra que en estos términos el capitalismo es asociado como un sistema basado en “la ganancia” como principal motor. Finalmente, en tercer lugar, el autor ubica las definiciones brindadas por Karl Marx. Según Dobb, el filósofo alemán concibió al capitalismo como un sistema en el que la fuerza de trabajo se había convertido en mercancía, con su compra y venta, como con cualquier otro objeto de cambio. Siendo el propio Dobb marxista, el autor señala que el capitalismo, entendido como un “modo específico de producción”, se consolidó en la medida en que se consagró “una subordinación directa del productor a un capitalista” (Dobb, 1971, p. 32). En esta línea, el surgimiento del capitalismo, en su fase inicial, se situaría en Inglaterra, para la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII, cuando “el capital empezó a impregnar la producción en considerable escala, ya bajo la forma de una relación evolucionada entre capitalista y obreros asalariados, o bien bajo la forma menos desarrollada de la subordinación de artesanos domésticos -que trabajan en sus hogares- por parte de un capitalista (...)” (Dobb, 1971, p. 33). El desarrollo del capitalismo conoció luego dos momentos claves: uno de ellos en el siglo XVII, y otro a fines del siglo XVIII, con la mentada revolución industrial. Esta última fue tan relevante que, según el autor, hubo quienes vieron en ella la consagración del “capitalismo moderno” o el momento de mayor relevancia en términos de desarrollo económico y social desde el período medieval. Sin embargo, Dobb muestra que esta revolución puede ser entendida como un salto entre una etapa más primitiva del capitalismo y otra más madura. A estas

discusiones, además, el autor agrega la dificultad de establecer con precisión el momento de desintegración del feudalismo. En otras palabras, se pregunta qué sucedió con el modelo de producción anterior, que habría dado paso al capitalista.

Este tipo de debates se ha reeditado en numerosas ocasiones, hasta la actualidad. El historiador alemán Jurgen Kocka (2014) ha dado cuenta, en una obra relativamente reciente, del debate que el término “capitalismo” sigue suscitando. En este marco, refiere a la disparidad de opiniones que existen, por ejemplo, en torno a si el capitalismo, sobre todo en su faceta comercial, surgió en Europa o si pueden ubicarse manifestaciones previas de él en otros rincones del globo. De todos modos, el autor señala que a partir de los inicios de la Edad Moderna y durante los tres siglos posteriores la Europa occidental se consagró como el espacio líder en términos de desarrollo capitalista. Este proceso, como ya hemos dicho, habría conocido un mojón fundamental con la “industrialización” de los siglos XVIII y XIX y posteriormente con la llamada “segunda revolución industrial” que, como muestra Kocka, suele ser asociada a los procesos de cambio dados en Europa y Norteamérica entre el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX.

Ahora bien, ¿en qué etapa del capitalismo nos encontramos actualmente? ¿Cómo podemos caracterizar la fase del capitalismo que corresponde a nuestro presente?

Hace ya más de dos décadas, un economista argentino se preguntaba: “¿Cuáles son las singularidades del capitalismo reciente? (...) ¿Corresponde definirlo por su alcance 'global' y por la hegemonía de la prédica 'neo-liberal'?” (Katz, 2003, p. 38). En esta línea, el autor plantea el debate sobre las etapas del capitalismo y muestra que desde ciertos enfoques marxistas suelen reconocerse tres grandes fases: la asociada al libre cambio del siglo XIX, la configurada en torno al imperialismo entre 1914 y 1945, y la conformada a partir del período de posguerra (Katz, 2002). A su vez, expone algunos debates teóricos que se han desatado en torno a esta presunta tercera fase del capitalismo, y a la definición de sus elementos distintivos.

Si bien distintas disciplinas han discutido largamente —y siguen discutiendo— cómo caracterizar la última fase del sistema capitalista, no han dejado de rescatar las enormes novedades que este periodo ha introducido. En esta línea, la difusión del neoliberalismo aparece como un rasgo de suma relevancia. En un trabajo que intenta recuperar la historia de este fenómeno, el investigador Fernando Escalante Gonzalbo señala que “(...) entre 1975 y 2015, el mundo se transformó por completo, hasta volverse casi

irreconocible: con otra economía, otra moral, otra idea de la política y de la naturaleza humana” (Escalante, 2019, p. 13).

Asimismo, el autor intenta definir e historizar qué es el neoliberalismo, sosteniendo que se trata de “un fenómeno perfectamente identificable, cuya historia se puede contar. Es un programa intelectual, un conjunto de ideas acerca de la sociedad, la economía, el derecho, y es un programa político, derivado de esas ideas” (Escalante, 2019, p. 17). De esta manera, el autor muestra que, si bien el término “neoliberalismo” suele usarse con cierta imprecisión o laxitud, es posible identificar un conjunto de ideas y propuestas políticas que lo componen, así como considerarlo “una ideología”: la “más exitosa de la segunda mitad del siglo veinte, y de los años que van del siglo veintiuno (Escalante, 2019, pp. 18-19).

La subjetividad neoliberal

En palabras de María Teresa Lodieu (2013) el sujeto humano se constituye como sujeto social según los parámetros sociales históricos y culturales que imperan en su medio social, es decir, el proceso de subjetivación es inherente al campo sociohistórico.

En la misma línea, Silvia Bleichmar refiere al concepto de subjetividad como

“(…) un proceso histórico no solo en el sentido de que surge de un proceso, que es efecto de tiempos de constitución, sino que es efecto de determinadas variables históricas, en el sentido de la historia social, que varía en las diferentes culturas y sufre transformaciones a partir de las mutaciones que se dan en los sistemas histórico-políticos (...)” (Bleichmar, 2005, p. 81).

La autora argumenta que los procesos de subjetivación se producen en espacios cotidianos, espacios de codificación de significados como la casa, la familia, los centros educativos, el trabajo, la calle, etcétera. Debido a los cambios en la estructura familiar tradicional, hoy se valoriza al sujeto independiente que toma decisiones por sí mismo, contrastando con los principios de antaño, fundados en base al respeto, la obediencia y la autoridad parental. En la actualidad, factores como la inclusión laboral de las mujeres a tiempo completo y el cambio en la figura de los abuelos han dejado un vacío, la familia ha perdido parte de su autoridad. Los niños están más tiempo solos, desde muy temprana edad se ven expuestos a la fuerte influencia de las imágenes y se convierten en consumidores activos de redes sociales y medios masivos de comunicación.

Para Lodieu (2013) el individualismo es un rasgo central de la subjetividad de hoy; nos enfrentamos a la caída de lo público y a una pérdida de lazos solidarios y comunitarios. Al mismo tiempo, los aparatos electrónicos sustituyen las interacciones personales. De acuerdo con la autora, cada sujeto “deberá” diferenciarse y competir para subsistir. El mercado “dicta”: para ser hay que tener, es decir, el valor del sujeto dependerá de los bienes que exhiba. Los medios difunden esos objetos a través de imágenes cautivantes, sin embargo, muchos sujetos no logran sustraerse de ese imperativo mediático.

Por otro lado, Lodieu plantea que “la globalización económica ha traído también una subjetividad globalizada” (Lodieu, 2013, p. 91).

“La difusión por diversos medios de pautas de conducta, de valores ha conducido a procesos de subjetivación que propician rasgos comunes a individuos que viven en distintos lugares o países. Entre esas pautas encontramos: la incitación a no tener escrúpulos y a estar dispuestos a romper todas las normas sociales, la tendencia a la exhibición del cuerpo y de la intimidad sin límites ni fronteras, exhibiciones “vendidas” como triunfos de libertad, un imperativo de audacia que toca límites de peligrosidad, la búsqueda del éxito o del dinero a cualquier precio” (Lodieu, 2013, p. 91).

En esta línea, el imperativo de las identificaciones con dichos rasgos provoca conductas violentas o excluyentes hacia el que no se identifica con estas formas. Por otro lado, la solidaridad y la búsqueda de un bien común se han desdibujado y los emblemas identitarios han cambiado.

Eva Illouz, en su libro *La salvación del alma moderna*, señala:

“Al hacernos un llamamiento a retirarnos dentro de nosotros mismos, la doctrina terapéutica nos ha hecho abandonar los grandes mundos de la ciudadanía y la política, y no puede proporcionarnos un modo inteligible de conectar el yo privado con la esfera pública, porque ha vaciado al yo de su contenido comunitario y político, reemplazándolo por su preocupación narcisista por sí mismo” (Illouz, 2010, p.13).

Ya en 1974, Jean Baudrillard (1974) hacía referencia al consumo y la felicidad como las dos caras de la misma moneda. Dicho autor plantea que la felicidad se encuentra en un consumo constante basado en principios individualistas heredados de la cultura occidental, derivando en una competencia feroz que no contempla la alteridad.

Posteriormente, Gilles Lipovetsky (1983) en *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* refiere al auge del individualismo narcisista, el hedonismo y la superficialidad como rasgos dominantes del sujeto. Se impone una cultura de la inmediatez, del “todo ya”, del culto a lo efímero: todo es transitorio, modas, gustos, relaciones, sin compromiso duradero ni responsabilidad colectiva. La identidad se construye a través de lo que se consume, se viste, se muestra, debido a que la apariencia y la imagen se vuelven prioritarias. La obsesión por el consumo actúa como puente hacia la cultura de la realización del deseo.

Además, a diferencia de lo que ocurre en las generaciones anteriores, ya no hay un impulso político colectivo, no existen utopías ni verdades universales, los individuos no están interesados en transformar el mundo sino en vivir su propia vida.

En tiempos recientes, Byung-Chul Han (2012) plantea en *La sociedad del cansancio* cómo la contemporaneidad se ha transformado desde el modelo disciplinario de Foucault hacia la sociedad del rendimiento y autoexplotación, del sujeto subsumido a la obediencia de las normas externas al sujeto del rendimiento.

En efecto, el sujeto contemporáneo se somete a una autoexigencia constante, convirtiéndose en su propio explotador en pos del rendimiento, el exitismo y la realización personal. Han (2012) sostiene que este sujeto vive en una “cultura de la positividad” que niega el conflicto, a través del imperativo de rendir, ser eficiente y ser productivo. De esta manera, si el sujeto no logra cumplir sus expectativas, se siente responsable por su propio fracaso, lo que se expresa a través de síntomas como tristeza, depresión, fatiga, estrés, etcétera.

El filósofo sostiene que la hiperactividad de la sociedad contemporánea es reflejada en una constante ocupación, apelando a la productividad, la obsesión por la eficiencia y el progreso. Dicha hiperactividad es valorada por encima de la reflexión y la pausa. Han (2012) propone recuperar el espacio de la contemplación, el pensamiento crítico, la pausa y el ocio, apelando a la creatividad.

De esta forma, la libertad neoliberal se transforma en una carga donde el sujeto no es oprimido por otros, sino por sí mismo. Si bien tiene la ilusión de ser libre, se encuentra atrapado en su propia exigencia de productividad.

Por otro lado, Zygmunt Bauman (2003) utiliza el concepto de “modernidad líquida” para referirse a un tiempo en el que todo es cambiante, frágil y efímero en contraste con el

concepto de “modernidad sólida”, donde las estructuras como la sociedad y el Estado eran estables y duraderas. En la “modernidad líquida” los vínculos se vuelven desechables, inconsistentes, superficiales, y la identidad del sujeto se construye mediante elecciones de consumo. Además, las instituciones como el Estado y la familia pierden su papel regulador. El mercado domina todos los aspectos de la vida, lo que deriva en formas de vida cada vez más individualistas.

Por consiguiente, el individuo vive en un estado de permanente cambio. Siente una sensación de inseguridad e incertidumbre constante, no tiene una identidad fija sino que debe reinventarse constantemente. Esa libertad se convierte en una carga, porque él es el único responsable de su éxito o fracaso.

En esta línea, la vida contemporánea se ha vuelto flexible, veloz e inestable. Bauman advierte que esta fluidez, aunque parezca liberadora, no hace más que producir ansiedad y soledad en el individuo, dado que este carece de anclajes sólidos en lo social y lo personal. Asimismo, en una sociedad atravesada por un ritmo frenético, los sujetos van tras la gratificación instantánea, la lentitud es vista como la imposibilidad de producir. Dicho autor señala que las comunidades se vuelven efímeras y los lazos sociales se extinguen.

Hans y Bauman coinciden con Lipovetsky en que lo que puede parecer liberador para el sujeto en realidad deriva en un gran vacío existencial, provocando sensaciones como soledad, desconexión, apatía y pérdida de sentido.

Por otro lado, Lacan (1962-1963, citado en Borges, 2020) sostiene que la angustia se vincula al impacto de los dispositivos de normatividad social sobre la constitución de los individuos, provocando un sentimiento de pérdida de horizontes de referencia, un sufrimiento sin Otro. Los efectos de homogeneización y la prisión de los clichés agencian la imposibilidad de nombrarse como sujeto deseante, quedando exiliado de su propia subjetividad. Las exigencias del capitalismo y la ruptura de ideales humanitarios producen destituciones subjetivas, los intereses del mercado trazan sentimientos de angustia y desamparo reflejados en síntomas como el estrés, el pánico y la depresión.

Como señala Giorgio Agamben (2012, citado en Borges, 2020), la subjetividad de estos tiempos pierde su consistencia, produciendo una masacre de toda identidad personal. Esta indiferenciación produce un sujeto “espectral”, como si el deseo humano pudiese ser saturado por los dispositivos. Estos dispositivos nombran el medio a través del cual

se ejerce una práctica de gobierno destinada a producir un sujeto.

En el libro *El ser neoliberal: neoliberalismo y subjetividad*, de Christian Laval y Pierre Dardot (2018), el neoliberalismo no se analiza desde una ideología sino como una racionalidad que se impone más allá de ideas políticas explícitas. Allí Laval sostiene que el modo de producción económico neoliberal es inherente a la producción de subjetividad, el capitalismo produce un tipo de sujeto afectado en la forma de vivir y de sufrir. La producción de dicha subjetividad es fundamental en la reproducción del sistema, dado que el sujeto mismo se convierte en agente principal de su propagación.

En esta misma línea, el sistema capitalista impone, en alianza con poderes supranacionales, formas de control y segregación, una forma de pensar y hacer en el mundo, una definición de ser humano, una “racionalidad”. Las nuevas formas de dominación se disfrazan adoptando apariencias benignas; sin embargo, no son más que formas de control y poder. El autor sostiene que el discurso capitalista toma forma en las decisiones políticas, laborales y personales, reproduciéndose y consolidándose a través de las redes sociales. Este no es más que un discurso vacío, que no dice nada sobre lo real del ser humano y se distancia radicalmente de las formas de felicidad que promete.

Por otra parte, Laval sostiene que los hechos sociales son movimientos históricos, procesos profundos que transforman la sociedad y al ser humano. Asimismo, el discurso sostenido en cada época inventa o ficciona un tipo de hombre.

A partir del siglo XVII el discurso económico define una figura de hombre, una figura antropológica, “el hombre económico”, que se concibe como una máquina de placer y padecimiento. Este se caracteriza por ser gobernado por su interés y gobernable a través de dicho interés.

En palabras de Laval, “Esta invención de la ficción del hombre económico fue el cimiento y el marco para justificar y promover lo que más tarde se llamó capitalismo” (Laval, 2018, p. 27). Dicho régimen de ficción sitúa en el centro a un hombre calculador, encuentra su referencia en una ciencia del hombre que rivaliza con la ciencia de la naturaleza. El autor sostiene que en la actualidad nos encontramos con esos aspectos del hombre económico debido a que el cálculo y la cuantificación se expanden por todas partes y la

economía política rige e impregna el discurso social.

Luego de la Segunda Guerra Mundial se produce un desplazamiento del “hombre económico” hacia el “hombre empresarial”, una figura renovada del “hombre económico”. Este es una nueva ficción que ya no consiste en una máquina homeostática, ahora se caracteriza por el desequilibrio, la innovación, la ruptura permanente de la rutina. El “hombre empresarial” se identifica subjetivamente con la empresa, con un capital humano, se encuentra obligado sin fin a superar su *score* y su rendimiento permanente. A su vez, nunca está en equilibrio, es el hombre “empresa de sí mismo”, en alusión a las ideas foucaultianas.

Laval menciona las ideas lacanianas, y dice que el capitalismo tienta al individuo a consumir de forma ilimitada. En el seminario XVI Lacan define el concepto del “plus de goce”, referido a que en el mercado del consumo hay una búsqueda vana de recuperación bajo una forma alucinada de goce perdido, el “plus de goce”, “(...) ese enganche infernal del sujeto en los espejismos de la libido a través de las mercancías, que nunca se detiene y que literalmente no tiene límite” (Laval, 2018, p. 31).

Por otro lado, el autor trae el concepto de “transhumanismo”, una ideología que es considerada como síntoma de la crisis actual. En EEUU los demócratas tratan de instrumentalizar investigaciones basadas en dicha ideología a través del informe NBIC (cuya sigla refiere a N por nanotecnología, B por biotecnología y neurociencias, I por informática y C por ciencias cognitivas). El término “Transhumanismo” alude a que va más allá de la condición y naturaleza humana, no trata de modificar la naturaleza humana sino de superarla. Especula sobre las promesas de la ciencia y la tecnología, sosteniendo que a partir del momento en que se realice esa fusión, ya no se podrá hablar del “Hombre”. La utopía transhumanista es una utopía libertaria, que opera llevando al límite las potencialidades ilimitadas del mercado más allá de la gubernamentalidad neoliberal.

En la misma línea, el discurso de las neurociencias apunta a cierta forma de racionalidad, el hombre debe mantener con sus neuronas una relación de gestión, de rentabilización. Se basa en que “somos un capital neuronal”, todo tiene que ver con la relación que el individuo tiene con su cerebro, él es su cerebro. Laval reflexiona sobre

cierto tipo de goce en identificarse con su cerebro con el fin de producir un alivio ante la pregunta por el ser y la incertidumbre.

El autor señala que de esta corriente ideológica deviene la práctica actual del diagnóstico rápido con etiquetas de TDAH, TEA, etcétera. Sostiene que, en el campo de la salud mental, se promueven ficciones de nuevas enfermedades que terminan configurando al sujeto en identidades predeterminadas y trayectorias fijadas de antemano. Asimismo, la aplicación de protocolos que suprimen la subjetividad debe ser objeto de análisis y desenmascaramiento por parte de la sociología, la filosofía y el psicoanálisis.

Además, Laval señala que se promueve la mejora del rendimiento cerebral con intereses políticos y económicos. En palabras del autor, “ese cerebro que tanto les gusta sigue teniendo la manía de hacer cosas tan raras como soñar, tener ocurrencias estúpidas, deseos incómodos, fantasías inútiles e inconvenientes” (...) “el inconsciente se lleva muy mal con toda esa hipótesis ultra utilitarista” (Laval, 2018, p. 40).

En otras palabras, sostiene que el hiato entre el sujeto y el cerebro es insalvable, y que todo intento de cerrarlo es un delirio o un sueño de poder totalitario. Adhiere a las ideas lacanianas y freudianas que conciben al sujeto como un circuito de satisfacción dirigido por el movimiento pulsional. Se refiere a éste como un movimiento que se inmiscuye y contamina todo, provocando que las cadenas de causalidad y determinación queden perturbadas. A su vez, hace surgir el imprevisto y es resistente a la reeducación. El movimiento pulsional remite al modo de gozar, al hombre regido por el principio de placer, más allá del principio del placer.

Concluyendo con las reflexiones de Laval, los distintos modos históricos articulan una definición de hombre con una regulación de forma de goce, al decir del lacaniano. Así como también, se cruzan con las ideas foucaultianas que plantean la cuestión de la historicidad en operaciones discursivas, las cuales se encuentran atravesadas por una dimensión ética y política.

Analizando las reflexiones de varios de los autores mencionados anteriormente (Hans, Bauman, Bleichmar, Lipovetsky, Laval), podemos observar que, a grandes rasgos, coinciden en cómo se configura la subjetividad en el marco del sistema neoliberal.

El paradigma de nuestra época se encarna en la desmesura, el hedonismo, el individualismo y la búsqueda de gratificación inmediata. La subjetividad capitalista se encuentra signada por un deseo insaciable, dado que el sujeto no puede tolerar el vacío inherente a la condición humana. Asimismo, la sociedad neoliberal impone al hombre insumos para una felicidad sin límites que no hace más que dejarlo a merced de la pulsión de muerte y de la compulsión por consumir objetos, vínculos, redes, bienes, objetos.

Revolución tecnológica digital

No es posible reflexionar sobre la subjetividad neoliberal sin considerar los profundos cambios introducidos por la revolución tecnológica digital. Ahora bien, dado que este trabajo se apoya en una perspectiva psicoanalítica, conviene señalar que dicha revolución surgió mucho después de la desaparición de Sigmund Freud y Jacques Lacan.

Es indudable que los avances tecnológicos en la era digital han revolucionado la forma de comunicación a lo largo y ancho del globo. La hiperconectividad permite comunicarse instantáneamente con personas al otro lado del mundo, con el beneficio de que las distancias se reduzcan a cero. Hace treinta años podíamos esperar tres meses por la correspondencia de un familiar que se encontraba en el exterior, hoy podemos ver su rostro mientras hablamos de forma remota desde el otro lado del globo.

Otra gran ventaja que trajo dicha revolución es la facilidad y rapidez de acceso a una cantidad infinita de información. Este factor contribuye a la democratización del saber, ya que disponemos de sitios *web* sobre cualquier área del conocimiento que nos interese. Un buen uso de esta información contribuye a un incremento considerable del conocimiento. Además, la eficiencia y productividad de las máquinas han contribuido enormemente a avances científicos de todo tipo, en salud, trabajo, comunicación, ciencia, transporte, etcétera.

Baricco (2019) aborda, en su libro *The game*, la importancia de estas transformaciones. El escritor relata que, desde los inicios de la revolución digital, se observa una tendencia orientada a eliminar las mediaciones tradicionales, buscando establecer una conexión directa entre las personas y el mundo. En este nuevo escenario, el individuo se mueve con una aparente libertad, sin referentes fijos, guiado por las huellas que otros dejan en el entorno digital, las cuales puede interpretar y transformar en información significativa.

De este modo, se configura una experiencia colectiva en la que cada sujeto se sumerge en los datos generados por los demás, mientras las figuras tradicionales de autoridad como los expertos, los padres y los sacerdotes pierden su función y resultan prescindibles.

En esta línea, señala que

“A partir de la época clásica de la revolución digital, zonas cada vez más amplias del mundo real se hacen accesibles a través de una experiencia inmaterial. Hablamos de una experiencia en la que los elementos materiales se han reducido al mínimo. Es como si el instinto de esos primeros organismos fuera, desde siempre, delimitar el contacto con la realidad física, para hacer más fluida, más limpia y más agradable la relación con el mundo, con las cosas, con las personas. Es como si les hubiera metido en la cabeza recoger la cosecha entera de la realidad y almacenarla en graneros que reducían su peso, hacían más simple su consumo y preservaban su valor nutritivo frente a cualquier invierno o asedio. Es como si buscaran aislar en todas las ocasiones la esencia de la experiencia y traducirla a un lenguaje artificial que las pusiera a salvo de las variables de la realidad material.” (Baricco, 2018, p. 83).

Según el mencionado autor, la revolución digital se empeñaba en disolver el mundo en fragmentos ligeros y nómadas. Con la introducción de la *web* no solo se limita a desmaterializar las cosas sino también a la gente. Técnicamente permitía que viajaran paquetes de datos digitales, así como también a nivel de sensaciones, hacía que los individuos se sintieran ligeros como dichos datos.

En este sentido, Baricco (2019) sostiene que, mientras para un sujeto del siglo XX las tecnologías podían entenderse como instrumentos de mediación entre él y el mundo, para los *millennials* esta noción pierde sentido. Las máquinas ya no son percibidas como intermediarias sino como extensiones de su propio yo. Asimismo, dispositivos como el *smartphone* se integran de manera natural a su identidad y modo de estar en el mundo al mismo nivel que su vestimenta, sus gustos o sus hábitos cotidianos.

Además, el autor afirma que si observamos todos los movimientos que forman parte de la revolución digital podemos ver que están compuestos por una “obsesión por el movimiento”, destruyendo todas las mediaciones que podrían ralentizar dicho movimiento, prefiriendo la velocidad a la calidad.

El impacto de las redes sociales en la subjetividad

Por otro lado, el surgimiento de las redes sociales como *Facebook* e *Instagram* ha provocado un cambio radical en la forma de vincularse. El lazo social comunitario de antaño ha sido sustituido por relaciones virtuales más frívolas, superficiales, volátiles y menos auténticas.

Según Baricco (2019), antes de la insurrección digital el sujeto encontraba experiencias de intensidad y grandeza por el hecho de sentirse parte de una comunidad, como la nación o la familia. El perfeccionamiento respondía entonces a una lógica colectiva, más que individual.

En la actualidad “el *game* se ha convertido en la grandiosa incubadora de un individualismo de masas” (Baricco, 2019, p. 219), en contraste con los lazos comunitarios de antaño basados en la solidaridad, permanencia y estabilidad.

En esta misma línea, desde una perspectiva lacaniana, en el neoliberalismo contemporáneo el Otro aparece desdibujado. El Otro, concebido como referencia simbólica que otorga un sentido, como autoridad que estructura, regula, ordena y limita al deseo. El sujeto neoliberal ya no está sujeto a un saber superior como la religión, la ley del nombre del padre o cuestiones éticas y morales. La caída de dichas instituciones como referentes deja un gran vacío o una falta en el Otro.

Baricco (2019) sostiene que en la actualidad existe “un individualismo sin identidad”. El sujeto puede manejar claramente sus opiniones aún sin tenerlas, es decir, emitir juicios sin tener la suficiente competencia y al alcance de miles de personas. De esta manera, la insurrección digital logra fortalecer el ego del individuo que antes estaba reservado a las élites.

En esta línea, dicho escritor se refiere a las redes como una “ingeniosa máquina de la verdad-rápida” (p. 289), todos los días se despiertan muchas verdades con el único objetivo de sobrevivir, de ser conocidas. Sin embargo, la que sobrevive no es la verdad más exacta sino la que viaja más rápido. Desde este lugar se cuestiona: ¿El dinamismo de las verdades se ha vuelto más importante que su exactitud? ¿Vale más una verdad inexacta con un diseño adecuado que una exacta pero lenta?

En esta línea, plantea que “el privilegio del saber se ha disuelto en el de hacer y el esfuerzo de pensar en profundidad se ha convertido en el placer de pensar rápido” (Baricco, 2019, p. 229), “un saber diferente basado en la superficie, en la individualidad

de masas, en el movimiento y la ligereza” (Baricco, 2019, p. 229).

Otro autor que ha abordado estos temas, Gerardo Battista (2015), sostiene que el avance tecnológico provocó una mutación. En la actualidad, el goce pasa por la imagen, produciendo así un exhibicionismo de lo privado en lo público y desdibujando el borde que los separa. El afuera y el adentro se impregnan dando cuenta de la disolución del Otro.

Este autor plantea que somos testigos de un sujeto controlado digitalmente por algoritmos, los cuales no hacen más que moldear su deseo. Un sujeto obsesionado por la imagen, que se somete a una constante comparación y competición con el otro. El ser es atravesado por la mirada del Otro, se siente valorizado de acuerdo a la cantidad de *likes* que obtiene. Su mundo privado es una especie de performance o exhibición constante a través de imágenes, cuerpos ideales, viajes ideales, familias ideales y recetas para la felicidad.

La psicoanalista Angeles Romay (2015) sostiene que en la hipermodernidad los individuos siguen un ciclo de consumo acelerado y que, paradójicamente, ellos mismos terminan siendo absorbidos como objetos de consumo.

En esta línea, “El discurso de la ciencia es una enorme máquina de ver. Ser amo de lo visible es ser amo del mundo” (Romay, 2015, p. 2). En la creencia del mundo hipermoderno, todo debe confesarse, todo debe ser visible, ocultando los puntos ciegos de nuestra sociedad. Donde haya una imagen para ver, tiene que haber un ojo que mira, “todas las pantallas están conectadas a una mirada” (Romay, 2015, p. 2). La autora sostiene que la tecnología pone al descubierto la mirada que antes estaba oculta tras la imagen, “ver sin ser visto”.

En la actualidad la mirada del amo está al descubierto, la hipermodernidad es la instauración de una civilización de la mirada. Al mismo tiempo, esto se acompaña de la creencia de que todo lo visible es real, que la verdad debe dejarse ver, una especie de culto a la imagen. A la voluntad de “ver todo”, de la que somos tanto objetos sometidos como agentes, responde otro deseo, el de ser visto, el de exhibirse.

Las redes sociales transforman la pantalla en una ventana siempre abierta, las fotos, los videos y los *blogs* hacen de la intimidad un espectáculo, reduciendo a la nada la distancia entre lo íntimo, lo privado y lo público. La vida privada entra en el mercado como un objeto intercambiable, como una mercancía constituyendo una amenaza sobre

lo íntimo. Lo íntimo concebido como la posibilidad de lo oculto, donde el sujeto pueda sustraerse a la mirada del Otro y mirarse a sí mismo. Esto no implica que en la intimidad el sujeto sea transparente, sino que se encuentre con su opacidad. No es posible reducir lo íntimo a un lugar donde el sujeto se libere de sí mismo. Es decir, que lo íntimo es el lugar donde el sujeto se interroga y en el que se hace enigma, o sea, una parte que es opaca frente a su propia mirada.

En palabras de Lacan (1964), el sujeto ve desde un punto pero es mirado desde todas partes, “somos seres mirados, en el espectáculo del mundo” (Lacan, 1964, p. 83). En esta línea, postula que “puedo sentirme mirado por alguien cuyos ojos, incluso cuya apariencia ni siquiera veo. Basta con que algo me signifique que algún otro pueda estar allí.” (Lacan, 1954, p. 314).

En suma, la constante exhibición de la vida “privada” en redes sociales como *Facebook* e *Instagram* por medio de imágenes, videos, *reels*, etcétera, deja entrever la constante necesidad del individuo de mostrarse, de mirar y ser mirado, es decir, la relevancia de la mirada o reconocimiento del otro. ¿Se siente más valorado por la cantidad de *likes* que obtiene? ¿Por qué el individuo tiene la necesidad de exhibirse? ¿Por qué tiene la necesidad de reconocimiento del otro? ¿Se debe a una falla narcisista, a un yo frágil, a un vacío existencial? ¿Su identidad se fundamenta en una construcción estética? ¿Una pantalla para el mundo?

William Davies (2016) plantea que los dispositivos digitales “suscitan repetidas muestras de histeria entre los medios de comunicación”, es decir, una reacción exagerada y ambivalente.

Por otro lado, suele culparse a las redes sociales del hecho de que los jóvenes sean más narcisistas e incapaces de comprometerse entre ellos y de no poder concentrarse en ninguna actividad que no sea interactiva. En efecto, hay estudios que comprueban los efectos causados en el cerebro por el exceso de horas frente a las pantallas.

Asimismo, hay indicios de que los individuos que hacen un uso compulsivo de las redes sociales son más egocéntricos y proclives al exhibicionismo.

Además, dicho autor plantea que esta forma de vincularse a través de las redes nos hace reflexionar que el otro tan solo existe para satisfacer y afirmar nuestro ego. Asimismo, los vínculos sociales se ven empobrecidos, ya que los otros son percibidos principalmente como medios para satisfacer el propio placer, ignorando los principios

éticos y afectivos que sustentan la amistad y la generosidad. Esto refleja una concepción profundamente egocéntrica de la vida social.

Este show de espectáculos vistosos de las redes sociales provoca que, en la mayoría de los casos, los individuos se sientan peor consigo mismos y con sus vidas. En palabras del autor, “el bálsamo para esta sensación de inferioridad es el de montar unos grandiosos espectáculos de la propia persona, buscar la mirada de los otros” (Davies, 2016, p. 187).

“El capitalismo extiende una plaga de materialismo que socava nuestra conectividad, dejándonos a muchos aislados y solitarios. Si no conseguimos redescubrir el arte de compartir, nuestra sociedad terminará por fragmentarse por completo, hasta que resulte imposible confiar en los demás. Si no logramos recuperar los valores asociados a la amistad y el altruismo, nos sumiremos en un estado de hastío y nihilismo” (Davies, 2016, pp. 188-189).

Los Big Data: ¿un nuevo mecanismo de control?

Baricco (2019) plantea que el uso de los datos que dejamos en la red constituye una violación a nuestra intimidad, un precio a pagar por los servicios que la misma nos ofrece de manera gratuita.

De esta manera, nuestros datos son extraídos para predecir y manipular nuestros comportamientos, como herramientas de control y poder que no hacen más que servir a intereses económicos y políticos.

En el presente no nos gobiernan las instituciones sino los algoritmos. En 2014 *Facebook* publicó un informe sobre cómo había modificado exitosamente los estados de ánimo de miles de personas a través de la manipulación de noticias de manera clandestina.

Sostiene dicho autor que

“En los próximos cien años, mientras que la inteligencia artificial nos llevará aún más lejos de nosotros, no habrá bien más valioso que todo lo que haga sentirse seres humanos a las personas. Por más absurdo que pueda parecernos ahora, la necesidad más extendida será la de salvar una identidad de la especie. En ese momento recogeremos lo que hayamos sembrado en esos años” (Baricco, 2019, p. 330).

En esta misma línea, Davies (2016) sostiene que los *big data* se han convertido en un recurso altamente valorado, utilizado para anticipar y predecir los comportamientos futuros de las personas. Empresas como *Facebook* los conservan para sus propios fines o para venderlos a empresas especializadas en estudios de mercado. La sociedad se ha convertido en un inmenso laboratorio de control. Ya no hacen falta encuestas: los datos hablan por nosotros.

Anteriormente, la ambición de medir los altibajos emocionales se circunscribía a instituciones como cárceles, hospitales y lugares de trabajo. Estas instituciones eran visibles, aunque no pudiéramos desafiar su poder. Sin embargo, en la actualidad estas jerarquías de poder son invisibles. Sin duda, esto se convierte en una forma de control y de predicción de las decisiones de las personas, un método para venderles objetos que no necesitan y que se sometan a proyectos políticos sobre los que no tienen poder de decisión.

William Davies (2016) advierte que en la actualidad la autoridad política radica en medir y gestionar a las personas. El avance de las neurociencias, el *marketing* y la psicología experimental, entre otros, permiten estudiar las motivaciones que empujan al individuo a comportarse de determinada manera, analizando los fundamentos emocionales de las elecciones morales y políticas. En efecto, sus proyectos tienen el ideal de dirigir la actividad individual por medio de las élites de poder.

En la misma línea, las neurociencias creen haber identificado la región del cerebro, el *nucleus accumbens*, relacionado con la toma de decisiones a la hora de comprar un producto. A su vez investigan los circuitos neuronales específicos que se encargan del placer, los que motivan la decisión de consumir. Sobre éstas bases surge un nuevo campo: la “neuromercadotecnia”.

Al mismo tiempo, los gurús de la publicidad e investigación de mercado consideran que sus campañas deben dirigirse a los aspectos emocionales de la mente. Asimismo, los publicistas ya no se encargan de pensar creativamente, dado que a través de los estudios neurocientíficos pueden identificar qué tipos de imágenes, olores y sonidos generan vinculaciones emocionales con determinadas marcas, descubrir si un anuncio publicitario es efectivo en cuanto a dirigirse a una emoción específica que motiva a consumir un producto. Es decir, surge una especie de “ciencia objetiva y cuantitativa del deseo” (Davies, 2016, p. 66).

Desde este lugar, el autor se pregunta si los consumidores son seres autónomos o simplemente receptores pasivos emocionalmente manipulados por imágenes.

Davies (2016) deja claro que las causas de los problemas de salud mental son complejas y que no pueden explicarse de manera exclusiva por la química cerebral. A su vez, la manifestación de dichos padecimientos en el ámbito laboral pone en riesgo la productividad, lo que los convierte en uno de los principales desafíos a los que el sistema capitalista debe hacer frente en la actualidad. Por dicha razón, no es casual que el Foro Económico Mundial haya situado la salud y la felicidad de los individuos entre sus mayores preocupaciones.

En esta línea, se exige a los directivos de recursos humanos que se equipen con métodos para intervenir en las mentes y comportamientos de la fuerza de trabajo en pos del “bienestar” del trabajador. Dichos métodos se inspiran en estudios que demuestran que los obreros son más productivos cuando se sienten felices, en lugares donde se sientan respetados y escuchados. Además, el capitalismo se ve amenazado por la alienación de los trabajadores de los que depende, ya que el hastío y el malestar generan costes económicos considerables para los empresarios. Esto revela que el sufrimiento humano se ha convertido en una complicación que las élites no pueden seguir ignorando.

“La psicología de la motivación se combina y se transforma en la psicología de la salud, ocasionalmente fundada en los lemas de entrenadores deportivos y nutricionistas, a la que se agrega un cóctel de rumores neurocientíficos y prácticas budistas de meditación. Los variopintos conceptos de “fitness”, “felicidad”, “actitud positiva” y “éxito” se entremezclan el uno con el otro, sin que se explique en detalle cómo o por qué lo hacen. La idea subyacente es que existe una forma ideal de existencia humana: trabajadora, feliz, saludable y, sobre todo, rica. Sobre esta concepción capitalista de tipo heroico está construyéndose una ciencia interesada en la perfectibilidad de las élites” (Davies, 2016, p.102).

Para concluir este apartado, podemos inferir que el sujeto neoliberal es convocado a través de los imperativos superyoicos de la cultura a gestionarse como empresa y a producir sin descanso. Esta dinámica se inscribe en lo que Lacan (1978) describe como el *discurso capitalista*, el cual argumenta cómo el deseo del sujeto se alinea con la lógica del capital y la producción, convirtiendo su vida en un espacio de rendimiento y

explotación. Además, para comprender por qué esta exigencia resulta tan eficaz y seductora para el sujeto, es preciso examinar su lógica de goce, concepto que nos posibilitará leer el neoliberalismo no sólo como régimen económico sino como dispositivo que captura el deseo.

El discurso capitalista

El sujeto está determinado en todos sus detalles por los efectos del significante, el cual constituye la forma en que se estructura el mundo del ser hablante, el modo en que se organiza el saber.

En palabras de Juan D. Nasio, el significante “remite al advenimiento de una confusión reveladora de mi deseo, una confusión surgida tan a propósito y tan oportunamente que se me ofrece, fuera de mí, como mi propia verdad” (Nasio, 1996, p. 154).

En consonancia, los discursos producen lazo social, es decir, permiten que haya lazos con el Otro y los otros, estableciendo así el universo simbólico de la humanidad. Asimismo, un discurso es una máquina destinada a producir algo.

En palabras de Lacan “El discurso estructura el mundo real” (Lacan, 2008, p. 14). En el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan trabaja sobre la teoría de los cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histérica y el discurso del analista.

El término “reverso” refiere al lado oculto o no visible de los discursos dominantes, que sostienen la organización social y subjetiva. El psicoanálisis no se mantiene aislado, se encuentra en relación con la estructura social y política y con los modos de producción del saber.

En los cuatro discursos, Lacan introduce una formalización matemática para describir las posiciones que ocupan el saber, el poder, el sujeto y el goce en los distintos modos de lazo social.

La estructura de estos discursos está formada por cuatro elementos: el S1 (significante amo, el que ordena), el S2 (el saber), el S barrado (el sujeto barrado atravesado por el lenguaje) y el a (objeto de deseo). Estos cuatro elementos no están fijos, sino que van

rotando de posición dependiendo de qué tipo de discurso se esté aplicando.

En primer lugar, podemos decir que el discurso del amo es el discurso fundante del lazo social. Dicho discurso trata de un modelo de dominación clásico en el que el amo ordena y el esclavo produce. Por otro lado, el poder y el saber están estrechamente ligados, por lo cual, todo saber responde a un discurso y a una estructura de poder. Dicho discurso se fundamenta en una autoridad, en la que el significante amo (S1) ocupa la posición de mando. El S1 se presenta como aquel significante que ordena, que fija, que “da sentido” y organiza el campo simbólico. De esta manera, el S1 introduce en el mundo “el uno” organizando el campo simbólico, y el S2, el esclavo, obedece.

A partir de la conceptualización del sujeto como efecto del significante y su trabajo sobre los cuatro discursos, Lacan introduce, en una conferencia dictada en Milán en 1978, la noción del “discurso capitalista”. Dicho discurso anticipa de manera sorprendente los modos actuales de producción de subjetividad. Se sustenta en que el circuito del goce se acelera borrando la mediación simbólica. Por consiguiente, produce sujetos atrapados en la lógica del plus de goce bajo el imperativo de gozar.

El discurso capitalista es una inversión del discurso del amo; dicha inversión se produce entre el S1 y el S, el sujeto. De esta forma, el sujeto barrado se dirige a un saber para que produzca objetos de goce y el S1 queda velado. El S1 o significante amo cae marcado por el rechazo a la castración, a la falta, quedando en la posición de amo velado. Es decir, como imperativo de goce cuyo fin es darle continuidad a la circulación del consumo.

Lacan (1978) analiza cómo el capitalismo transforma y reconfigura los discursos tradicionales en base a la autoridad y el deseo. El capitalismo se apoya en la idea de que a través del consumo se puede alcanzar una satisfacción total del deseo. Sin embargo, dicha satisfacción es una ilusión, ya que la gratificación se experimenta de forma fugaz y se reemplaza rápidamente por nuevas carencias, generando un ciclo interminable de consumo.

Al ofrecer respuestas inmediatas a las demandas, el discurso capitalista evita que el sujeto se enfrente a su propia falta y a la complejidad inherente del deseo. El sujeto se transforma en un mero consumidor sin capacidad crítica frente a la estructura social.

Asimismo, al cubrir la falta con un flujo constante de bienes y servicios, el capitalismo

neutraliza la dimensión crítica del deseo contribuyendo a la estabilización del sistema. Aunque se presenta como satisfactorio y pleno, en realidad mantiene al sujeto en una posición de pasividad y dependencia reforzando la estructura de poder.

En la conferencia de 1978 dictada en Milán, Lacan insinúa que el discurso capitalista tiende a eliminar la falta, acelerar el circuito del goce y borrar la castración, a diferencia del discurso del analista, que intenta sostener dicha falta.

Es una variante que aparece como un no-discurso debido a que no hay relación posible entre los consumidores, ensimismados en su goce autista (Marugán, 2015), en una permanente búsqueda del objeto *a*, el objeto causa de deseo.

Lacan (1978) se refiere al discurso del capitalismo como “*de follement astucieux, mais voué à la crevaison*” [locamente inteligente pero destinado al pinchazo], “*ça se consomme si bien que ça se consume*” [algo que se consume tan bien que se consume] (Lacan, 1978, p.10). Este discurso no produce lazo social, sino que lo disuelve.

Sonia Borges (2020) afirma que, a través del discurso capitalista, se fabrica un sujeto de deseo de “ser rico”, excluyendo al Otro del lazo social. El sujeto se relaciona con mercaderías u objetos de consumo comandado por el significante del “capital”. El autor sostiene que el capitalismo, por medio de la superabundancia de bienes, desexualiza el deseo para colocarlo en objetos de consumo valorizados socialmente. En definitiva, el discurso capitalista estimula la multiplicación de objetos con el fin de eliminar la angustia y taponar la falta constitutiva del ser.

En este sentido, Laval (2018) sostiene que el sujeto neoliberal se configura como un “hombre capital”, es decir, como un individuo orientado por lógicas económicas y de rendimiento, una conceptualización que toma inspiración de ciertos planteos marxistas. El capitalismo puede ser definido como una racionalidad política cuyo efecto es llevar lo más lejos posible la lógica del valor, del *plus-de-valeur*, como plantea Lacan cuando vincula goce y capital. De esta manera, establece una homología entre plus-de-valor y plus-de-gozar.

Bielli, Bacci et al. (2023) sostienen que, en su análisis del vínculo entre sujeto y sociedad, Lacan aporta una nueva lectura a partir del concepto de “gocce” (Lacan, 2013). Remitiendo al concepto marxista de “plusvalía”, construye la idea de “plus de goce”.

Dicho plus se refiere, en términos de economía de mercado, a los excedentes de dinero, de objetos de consumo que producen un plus de goce. “Esto puede concebirse como un sobrante que por encima del lenguaje brinda un suplemento inconsciente de goce” (Bielli, Bacci et al., 2023, p. 117).

Llegado a este punto surge una interrogante: ¿Cómo se reconfiguran el malestar, el deseo y el goce en el contexto del régimen neoliberal? ¿De qué manera la lógica de consumo y autoexplotación manifiesta las restricciones pulsionales que Freud describe como propias de la cultura?

Para reflexionar sobre dichos cuestionamientos, es necesario considerar los planteos freudianos desarrollados en *El malestar en la cultura*.

El malestar en la cultura

En *El malestar de la cultura* (1930/1992), Freud comienza analizando cómo el individuo intentará, desde las primeras instancias de su vida, alejarse de todas aquellas sensaciones que le provoquen displacer.

Si bien el lactante aún no logra separar su yo del mundo exterior, poco a poco aprenderá a hacerlo. Su mundo exterior será percibido como fuente de constantes excitaciones y sensaciones, “un afuera” que le causará inevitables fuentes de dolor y displacer. Las mismas serán canceladas a través del principio del placer. Así, el lactante manifestará una tendencia a segregar del yo todo lo que sea fuente de displacer, arrojándolo hacia fuera, formando un yo-placer resguardado de “un afuera” amenazante.

Sin embargo, gran parte de aquello a lo que no quiere renunciar porque le proporciona placer no pertenece al yo, sino que es objeto. A la inversa, mucho de lo que le resulta martirizador y quisiera expulsar fuera de sí es, en realidad, inseparable del yo, es decir, de origen interno. A la vez, por medio de los sentidos y de la acción muscular podrá distinguir lo interno, que pertenece al yo, y lo externo, que proviene del mundo exterior. Este será un primer paso para instaurar “el principio de realidad”, que gobernará su posterior desarrollo con el propósito de defenderse de futuras sensaciones displacenteras.

Freud se pregunta, ¿cuál es el propósito fundamental de la vida humana? Alcanzar la

dicha, procurar la felicidad, es decir, experimentar sentimientos de placer evitando el dolor y el displacer. La vida encuentra en “el principio del placer” el programa que define su propósito. Este principio es el que rige el funcionamiento del aparato psíquico; sin embargo, su proyecto entra en conflicto con el conjunto del mundo.

No obstante, dicho programa es irrealizable,

“[...] las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito del que el hombre sea dichoso no está contenido en el plan de la creación. Lo que en sentido estricto se llama “felicidad” corresponde más bien a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con el contraste y muy poco por el estado” (Freud, 1930/1992, p. 76).

En efecto, la propia constitución del ser humano limita sus posibilidades de dicha. El sufrimiento amenaza al ser humano desde su propio cuerpo, el cual no puede prescindir del dolor y la angustia. Además, el hombre tendrá que enfrentarse a las amenazas del mundo exterior y a las tensiones en las relaciones interpersonales.

Por otro lado, una satisfacción irrestricta de las necesidades como regla de vida, significa anteponer el goce a la precaución, lo que conlleva un castigo impuesto por las exigencias culturales.

A continuación, Freud describe los diversos avatares por los que atraviesa el ser humano en su intento de alcanzar la felicidad y alejarse del sufrimiento.

Una forma de desconocer la amenaza que el yo percibe del mundo exterior, es a través del consuelo religioso, ser “uno con el todo”. El hombre encuentra en la religión un sistema de doctrinas que le esclarece los enigmas del mundo, una “cuidadosa Providencia” que vela por su vida y lo resarcirá de todas las frustraciones padecidas.

Otro camino posible es mantenerse alejado de los otros, como una especie de “soledad buscada” y protectora contra las penas que le depare vivir en sociedad. De esta forma, la dicha se alcanza mediante “el sosiego”, así el sujeto se protege del mundo exterior extrañándose de él.

En la misma línea, intentará dominar la naturaleza a través de los avances científicos, del mismo modo que procurará intervenir sobre su propio cuerpo mediante la intoxicación química, en un intento por sustraerse al displacer. Si estos recursos resultan insuficientes, recurrirá a la construcción de un delirio que le permita suprimir lo insoportable de la realidad.

Freud lamenta que el aspecto tóxico de los procesos anímicos aún escape a la investigación científica, ya que mediante el consumo de “sustancias embriagadoras” el individuo se mantendría alejado de sus miserias y obtendría una ganancia inmediata de placer. Así, se extrañaría del mundo exterior para refugiarse en su interior en la búsqueda de mejores sensaciones.

Luego de examinar los caminos que el sujeto ensaya para evadir el sufrimiento se dirige a un punto clave: la satisfacción de las pulsiones provoca dicha pero también sufrimiento cuando se impide saciar las necesidades humanas. Por otro lado, la insatisfacción de las pulsiones sometidas no provoca tanto dolor como las pulsiones inhibidas. Cuando el hombre se propone gobernar dichas pulsiones a través de instancias psíquicas más elevadas, puede alcanzar cierta protección frente al sufrimiento. Por ejemplo, cuando por medio de mecanismos sublimatorios, desplaza la libido hacia un trabajo psíquico o intelectual.

Como corolario, afirma que cuando el individuo, sin extrañarse del mundo exterior, desplaza la libido hacia sus objetos amados, obtiene dicha a través del vínculo sentimental con ellos. Paradojalmente, así como el amor sexual procura la experiencia más intensa de placer, el individuo nunca está menos protegido que cuando ama, debido a que al perder el objeto amado se siente desdichado y desvalido.

Finalmente, concluye que el principio de placer es irrealizable para el ser humano. Aun así, no resigna su empeño por acercarse de algún modo, anteponiendo el contenido positivo, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación del displacer.

“No obstante, por ningún camino podemos alcanzar todos nuestros anhelos, [...] discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo, [...] cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza, [...] los más diversos factores intervendrán para indicarle el camino de su opción. Lo que interesa es cuánta satisfacción real pueda esperar del mundo exterior y la medida en que sea movido a independizarse de él [...] la fuerza con que él mismo crea contar

para modificarlo según sus deseos. Ya en esto, además de las circunstancias externas, pasará a ser decisiva la constitución psíquica del individuo” (Freud, 1930/1992, p. 83).

Sintetizando el recorrido hasta éste punto del texto, Freud concluye sobre las tres fuentes humanas de displacer: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y la insuficiencia de normas que regulan los vínculos entre los hombres.

En cuanto a las dos primeras sólo queda reconocerlas y aceptarlas como inevitables, dado que el hombre nunca dominará la naturaleza y nuestro organismo siempre será limitado en su operación.

En cuanto al padecimiento que tiene que ver con lo social, las normas que el hombre ha creado no logran protegerlo. Por el contrario, gran parte de la culpa por la miseria humana se debe a la cultura. Desde el triunfo del cristianismo interviene un factor de hostilidad hacia la cultura, se produce una desvalorización de la vida terrenal.

En palabras de Freud: “Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales” (Freud, 1930/1992, p. 86).

El elemento cultural se genera como un primer intento para regular los vínculos sociales. De lo contrario, dichos vínculos quedarían sometidos a la ley del más fuerte o se resolverían a favor de las mociones pulsionales.

Freud sostiene que la convivencia humana se vuelve posible cuando se genera un sentimiento de cohesión, es decir, una mayoría más fuerte que los individuos aislados. Sin embargo, el poder de la comunidad se contrapone como “derecho” al poder del individuo, el cual es condenado como “violencia bruta”. Esta sustitución de poder es un paso cultural decisivo para que los miembros de la comunidad se vean limitados en sus posibilidades de satisfacción.

Asimismo, para que dichos movimientos sucedan es necesario como requisito cultural la presencia de la justicia, cuya función asegurará que el orden no se quebrante. Debe resultar un derecho, frente al que los miembros de la comunidad contribuyan con el sacrificio de sus pulsiones y a su vez, nadie resulte víctima de la violencia.

En palabras de Freud, “La libertad individual no es un patrimonio de la cultura” (Freud, 1930/1992, p. 94); por el contrario, dicha libertad se encuentra limitada por el

desarrollo cultural. El “esfuerzo libertario” se dirigirá contras las exigencias culturales y el ser humano defenderá su libertad individual por encima de la voluntad de la masa. Así, la humanidad girará en torno a ese eterno desafío; encontrar un equilibrio entre las demandas individuales y las exigencias culturales de la masa.

Desde ese lugar, señala que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, “[...] ésta denegación cultural gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres, [...] así como también es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas” (Freud, 1930/1992, p. 96).

Es muy interesante cómo Freud comienza a analizar las tensiones entre el amor y la cultura: el amor se contrapone a los intereses de la cultura y la cultura amenaza al amor con limitaciones. Así como el amor genital contribuye a la formación de las familias, el de meta inhibida se vincula con las fraternidades. Las mismas se encuentran más ligadas a los intereses de la cultura y escapan a las limitaciones del amor genital.

Se refiere también a los conflictos entre la familia y la comunidad. Mientras la cultura considera aglomerar a los seres humanos, la familia no quiere desprenderse del individuo debido a que cuanto más unidos sean sus miembros más querrán segregarse de los demás.

Por consiguiente, a través de leyes y costumbres, cada cultura impondrá limitaciones a sus miembros. La cultura intentará unir libidinalmente a la comunidad estableciendo identificaciones entre sus integrantes. Esto será posible por medio de una meta pulsional inhibida cuyo fin será fortalecer los lazos amistosos.

Por otro lado, el amor genital será coartado por la cultura por medio de ideales monogámicos, fomentando así la ligazón estable entre un hombre y una mujer a efectos de la procreación.

Las mujeres subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; las tareas culturales estarán más a cargo de los hombres, que se verán forzados a sublimar sus pulsiones sustrayendo parte de su libido de las mujeres y la vida sexual.

Más adelante, Freud se refiere a los mandatos que la cultura exige a sus miembros. En esta línea, uno de los postulados ideales de una sociedad culta predica: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Freud, 1930/1992, p. 96). De dicho enunciado se desprende una cantidad de cuestionamientos: ¿por qué el ser humano debería tener esa actitud?,

¿cómo podría sostenerla?, ¿se le imponen deberes y sacrificios sin pedir nada a cambio?, ¿si amo al otro, el otro debe merecerlo?, ¿el otro se parece a mí tanto que puedo amarme a mí mismo en él, o como un ideal? Y si es un extraño y no tiene significación para mí, ¿será difícil amarlo?, ¿no sería una injusticia si mi amor por un extraño no puede estar al mismo nivel que mis afectos?

Frente a dichos cuestionamientos infiere que no se puede poner al prójimo en una posición de equivalencia, dado que el otro es más digno de hostilidad que de amor, no tiene ningún miramiento para conmigo y en cuanto pueda no hará más que perjudicar o exhibir su poder.

En la misma línea, otro mandamiento que exige la cultura es: “ama a tus enemigos”.

De dichos mandatos se desprende que obedecer los fines éticos de la cultura será un perjuicio para el hombre. Esto se debe a que las mociones pulsionales conllevan una cuota de agresividad, y a que el hombre no es por naturaleza amable. Por dichas razones, el prójimo será una tentación para satisfacer dicha agresividad, así como también la pulsión agresiva no fomentará la cohesión en la comunidad.

En definitiva, las pulsiones humanas son más fuertes que los simples intereses racionales. El intento de la cultura en pos de prevenir los excesos de la fuerza bruta ha fracasado. Al mismo tiempo, los hombres no se sentirán dichosos, porque la cultura les impone sacrificios que no están dispuestos a cumplir.

Además, la cultura puede entenderse como un programa al servicio de Eros, orientado a reunir a la humanidad en comunidades, pueblos y naciones. Sin embargo, éste programa se enfrenta a la fuerza de la pulsión agresiva de los seres humanos. Esta pulsión de agresión es el principal subrogado de la pulsión de muerte que comparte junto a Eros el gobierno del universo: se trata de la lucha entre Eros y muerte propia de la especie humana.

¿Entonces, cómo hace la cultura para inhibir y erradicar la agresividad del individuo? Para sostenerse, la cultura desarrollará mecanismos que intenten inhibir y regular la agresividad individual, con el fin de canalizarla hacia formas socialmente aceptables o subordinarla a normas colectivas.

Por consiguiente, la agresión del individuo es introyectada, o sea, se vuelve contra el propio yo. Es recogida por una parte del yo que se contrapone al resto como superyó: la “conciencia moral”. Esta ejercerá hacia el yo la misma agresividad que el yo habría

satisfecho con el prójimo. La conciencia de culpa es la tensión provocada por un superyó severo frente a un yo que se somete y se exterioriza como necesidad de castigo.

La conciencia de culpa no es más que la angustia ante la posible pérdida de amor, que revela el desvalimiento y la dependencia del individuo respecto del otro.

“Solo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración del superyó. Con ellos los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado [estadio]; en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa” (Freud, 1930/1992, p. 121).

Pero la renuncia frente a lo pulsional no es suficiente porque el deseo persiste, no puede ocultarse del superyó, por lo cual se manifiesta el sentimiento de culpa. “La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones” (Freud, 1930/1992, p.124).

El individuo renuncia a la satisfacción de sus pulsiones por miedo a perder el amor del otro. Sin embargo, una vez instalada la conciencia moral, la renuncia a lo pulsional no será suficiente porque el deseo no podrá esconderse del superyó. Más allá de la renuncia sobrevendrá un sentimiento de culpa. La renuncia ya no tendrá un efecto satisfactorio ni una recompensa de amor, sino que derivará en un sentimiento de desdicha interior, la “conciencia de culpa”.

El sentimiento de culpa refleja el conflicto ambivalente entre Eros y la pulsión de muerte, un conflicto que se activa cada vez que los seres humanos se ven forzados a convivir.

En suma, Freud sostiene que el desarrollo del individuo tiene como meta la dicha a través del programa del principio del placer, pero dicho principio deviene un conflicto con la integración del ser humano a la cultura. Por dicha razón, el sujeto quedará atrapado entre dos aspiraciones: el afán por alcanzar la dicha, al que se refiere como egoísta, y el de reunirse en comunidad, al que califica de altruista. Ambas aspiraciones pugnan constantemente en el sujeto entablando una gran hostilidad.

De esta manera, el proceso de lo individual y lo cultural entran en permanente conflicto y establecen una lucha interna en cada individuo, dado que el superyó de la cultura plasma sus ideales éticos que exigen y reclaman obediencia.

Según Bielli, Bacci et al. (2023), ninguna cultura logra controlar lo pulsional: siempre

persiste un resto no dominable que no puede controlar que se manifiesta como malestar. Si bien la cultura ofrece diferentes soluciones para solucionarlo, falla en anular ese resto que persiste como falta en la constitución subjetiva. Dicha falta se vincula a la carencia y a la pérdida que deja al sujeto siempre anhelante y a la expectativa de ese objeto por venir.

En definitiva, el malestar en la cultura implica, para Freud, una renuncia pulsional necesaria para la convivencia entre seres humanos. El individuo debe restringir su carga pulsional en favor de sostener el lazo social, sometiéndose así a las exigencias superyoicas e ideales culturales de la época. Pero al mismo tiempo, dicha restricción genera en el sujeto un malestar, que se manifiesta como una tensión entre su deseo y las normas impuestas por la cultura.

Sin embargo, conviene subrayar que Freud escribió *el malestar en la cultura* en 1930. En la actualidad, casi un siglo después, nos encontramos en otro contexto. Por un lado, el lazo social comunitario de antaño se encuentra debilitado, provocando así un gran aislamiento y soledad en el ser humano.

Además, el gran Otro, concebido como referente simbólico que otorga sentido, que regula y ordena el deseo, se encuentra desmembrado. La caída de instituciones e ideologías como el Estado Nación y la religión no hacen más que dejar un gran vacío en el individuo, provocando un ensimismamiento y una clara tendencia al individualismo.

Desde una mirada lacaniana, el malestar no es solo el resultado de una represión moral, sino una consecuencia del modo en que el sujeto está estructurado por el lenguaje. El concepto de goce en Lacan ofrece una clave para leer el malestar contemporáneo: el sujeto neoliberal no es aquel que se reprime sino aquel que se ve forzado a gozar sin límite.

Para Lacan, el goce designa precisamente aquello que excede el principio del placer, un plus de satisfacción ligado a la pulsión que el lenguaje no puede simbolizar del todo. El goce, a diferencia del placer, no busca la homeostasis sino el exceso. Estas ideas serán abordadas en el siguiente capítulo.

En otras palabras, en el neoliberalismo el goce se convierte en mandato social, desestabilizando las coordenadas simbólicas que permitían al sujeto ubicarse en el deseo. Así, el discurso neoliberal aparece como un dispositivo que reconfigura el

malestar freudiano y lo transforma en una compulsión a gozar que, paradójicamente, intensifica la insatisfacción.

El neoliberalismo, no impone una renuncia, sino que promueve un mandato paradójico a través de *slogans* como: “goza”, “realízate”, “sé tú mismo”, “sé tu propio emprendedor”. Es decir, el sujeto ya no se enfrenta a un superyó que prohíbe sino a uno que ordena disfrutar.

Por otro lado, desde la perspectiva lacaniana, el neoliberalismo puede entenderse como una nueva configuración del discurso del amo a través del discurso capitalista (esbozado en el apartado anterior). En dicho discurso la mediación simbólica del Otro se erosiona provocando que el sujeto quede librado a su propio circuito pulsional, a un goce sin mediación, sostenido por objetos de consumo que intentan colmar la falta estructural.

En definitiva, en la contemporaneidad, la cultura sigue produciendo sufrimiento, pero no por reprimir la pulsión sino por incitarla hasta el agotamiento. De esta manera se expresa la paradoja del sistema neoliberal: mientras promete libertad y placer fabrica sujetos agotados, culpables y vaciados de deseo.

Consideraciones sobre deseo y goce

La sociedad neoliberal impone una cultura de la inmediatez, de gratificación instantánea, una especie de culto a lo efímero donde todo es transitorio, no hay búsqueda de deseo sino un imperativo de goce sin lugar para la frustración. El sujeto neoliberal es rehén de su propia falta, preso de su propia insatisfacción que pretende colmar por medio del consumo de todo tipo de objetos.

Para Lacan el superyó es tiránico, perverso, encarna un imperativo de goce que implica llevar al deseo a un extremo. Pero ese goce nunca alcanza: siempre deja un resto, una falta, una insatisfacción. El sujeto se aferra a objetos de consumo, a prácticas compulsivas, a ideales artificiales para tapar la falta del Otro. En el seminario 20, *Aún*, Lacan postula: “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza! (Lacan, 1981, p. 9).

Néstor Braunstein (1990) se refiere al superyó freudiano como una instancia que vigila y sanciona, que ordena dentro de cada uno el suplicio, que comanda la intranquilidad y exige satisfacciones que no son las de las necesidades ni las de las demandas, que

signa el deseo como peligroso e incolmable. “Esgrimiendo la amenaza de castración en los hombres y la del abandono amoroso en las mujeres perpetúa sus imperativos de sacrificio, de deuda impagable, de posesión subyugante ejercida por el Otro” (Braunstein, 1990, p. 46).

Por otro lado, este autor sostiene que, para Lacan, la castración no constituye una amenaza, la verdadera amenaza es que “falte la castración”. La función del padre es la de inscribir al sujeto en el orden simbólico, dado que la castración opera separando al niño del goce y del deseo de la madre. De esta forma, a través de la prohibición del incesto marca su interdicción y habilita la entrada en la estructura.

Para Muñoz (2018), la interdicción que plantea Lacan no es simplemente prohibición sino un efecto de la estructura del lenguaje. Que el goce está interdicto se entiende a partir de su etimología: del latín *interdictum*, entredicho significa “prohibición”. El goce interdicto puede leerse en el interior de la semántica, prohibido, pero entredicho, dicho entre líneas. El goce se dice entre significantes y a partir de los significantes. Por dicha razón, el sujeto no puede reconocer su goce, asumirlo o acotarlo. Si para el hablante el goce se dice entre líneas, no es que ese goce sea fundado por la Ley, sino que es la misma Ley la que se funda entre líneas. El goce es indecible o entredicho, por lo que permanecerá velado u opaco para el sujeto.

En palabras de Lacan,

el “problema del goce en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término exige la elaboración compleja que intento articular ante ustedes” (Lacan, 1995, p. 253).

“A lo que hay que atenerse es a que el goce está interdicto para quien habla como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para quien quiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa interdicción misma” (Lacan, 1960/2008, p. 781).

La entrada del sujeto en el orden simbólico está condicionada por cierta pérdida inicial de goce. Por dicha razón, la articulación significativa introduce la falta-en-ser, que se

manifiesta como un continuo de satisfacción e insatisfacción, placer y displacer.

Según Braunstein (1990) la palabra es un instrumento ambivalente, separa y devuelve el goce, pero siempre implica una pérdida debido a la diferencia insalvable entre el significante y el referente. El goce será posible a través del campo de las palabras, pero será un goce fallido disfrazado en las formaciones del inconsciente a través de síntomas, desplazamientos y formaciones imaginarias. Del goce sabemos por lo que se ha perdido, es lo real, lo imposible, lo que se encuentra en los caminos de la repetición.

En palabras del autor, la palabra es el "diafragma del goce". Dicho de otra forma, el significante impone otras leyes que no son las pretensiones del goce sino las del discurso y las del lenguaje. El goce se escurrirá a través de metáforas y metonimias, como goce perdido, renunciado, entregado a la exigencia del Otro. "Somos todos náufragos rescatados del goce que perdimos al entrar en el lenguaje" (Braunstein, 1990, p. 41).

Es decir, la cadena significante no tiene posibilidad de significar el goce al que aspira. El goce es una sustancia que corre por debajo, algo que constantemente se produce, pero al mismo tiempo se escurre ya que el discurso lo tacha como indecible. El producto de la operación de articulación de los significantes es un resto irreductible, un real insignificante. Es el objeto inalcanzable que causa el deseo u objeto *a*, representante del goce perdido bajo la forma de un plus de goce.

"Es así como corre el hilo del deseo, a través de demandas que se repiten en dirección al Otro y que reciben de él signos, manifestaciones, donaciones, que no pueden colmar el vacío abierto en el goce por tener que apalabrarse. Y no es que el Otro sea malevolente, no; es simplemente que no tiene con qué responder a lo que se le pide, que cojea por la falta de un significante, que está tachado (*barré*)" (Braunstein, 1990, p. 82).

En suma, podemos decir que toda relación con el goce pasa por la prohibición de la castración simbólica, por medio de la cual se instala la separación entre el goce y el deseo. Ese goce, marcado por la castración, es el goce fálico que corre tras el objeto *a* que causa el deseo. El goce fálico será posible a partir de la inclusión del sujeto en la Ley del registro simbólico, como sujeto de la palabra, sometido a las leyes del lenguaje. El goce sexual se hace permitido por las vías de lo simbólico, a través de la Ley que separa del goce de la madre y pone al nombre-del-Padre en ese lugar, ordena desear.

Conviene subrayar que la referencia al concepto de goce es errática en las enseñanzas de Lacan. Dicha referencia gira en torno al reconocimiento dialéctico e intersubjetivo del deseo. El deseo trasciende la necesidad y solo se reconoce alienado en el significante, se expresa a través de la palabra por la demanda del Otro, en el Otro, como el Otro del lenguaje y la ley.

El goce es lo real, lo imposible, se lo busca por los caminos de la repetición. La pulsión constituye lo propio de la demanda y conduce al desvanecimiento del sujeto del deseo, en la medida en que la falta es estructural y se encuentra inscrita en el Otro al que aquella se dirige. La meta de la pulsión no es el aplacamiento ni la satisfacción, sino la falla que relanza el movimiento pulsional incansablemente.

En palabras de Lacan, el goce

“(…) es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, hay goce en el nivel en donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada” (Lacan, 1966, p. 95).

En el seminario 18, *De un discurso que no fuera del semblante* (1971), señala: “La estofa de todos los goces confina en el sufrimiento, incluso es así como reconocemos el paño” (Lacan, 1971/2009, p. 100).

Siguiendo a Braunstein (1990) el objeto *a*, como plus de goce, es la medida del goce faltante, es decir, es manifestación de la falta en ser, es causa del deseo. El goce de *a* es residual, es compensatorio, indicador del goce que falta por tener que negociar con el Otro que “sólo da quitando”.

Para explicar el concepto de plus de goce Lacan lo relaciona con el de plusvalía. La plusvalía es el plus de valor que produce el trabajador, pero que en el acto mismo de la producción le es arrebatado por el Otro dejándole solo un remanente de placer, el salario. Asimismo, el plus de goce es la razón de ser del movimiento pulsional y, a la vez, es lo que el sujeto pierde.

Sin embargo, nadie se resigna a la renuncia que se le exige. El goce rechazado insiste, vuelve por más. Es el fundamento de la compulsión de repetición, lo perdido no es lo olvidado, es el fundamento de la memoria inconsciente y está más allá de la erosión. Se

manifestará en el discurso del inconsciente, el de la cadena subterránea de la enunciación.

“La pulsión no es, pues, algo que se satisface y da acceso al goce, sino que es, en esencia, una aspiración al goce que fracasa por tener que reconocer al Otro y pagarle con la cuota "gocera" que él exige a modo de alquiler por la residencia que ofrece. En su fundamento la pulsión es destructiva y no apaciguable” (Braunstein, 1990, p. 68).

Podemos considerar que el objeto *a* es causa del deseo y motor de la pulsión. Es por la falta-en ser que los objetos aparecen y se multiplican, entran en el mercado del goce con el Otro. Estos objetos son derivados de la pérdida, sus representantes fantasmáticos.

La actividad pulsional contornea permanentemente al objeto *a*, falla y vuelve a lanzarse incansablemente en su búsqueda. La repetición de las demandas deja el saldo insoluto del deseo. Esta repetición, nunca insistirá lo suficiente. Es decir, es un espacio de imposibilidad ubicado en la confluencia del registro imaginario y el real, sin mediación simbólica, donde el sujeto se precipita y se disuelve. El deseo corre a través de las demandas en dirección al Otro que nunca podrán colmar ese vacío abierto en el goce. En otras palabras, los objetos que pretenden llenar ese vacío solo alcanzan un estatuto imaginario.

En palabras de Braunstein (1990):

El plus de goce es la razón de ser de la vida pulsional. “La pulsión no se satisface, insiste, se repite, tiende a un blanco al que siempre falla y su objetivo no se alcanza con la saciedad, con la paz de su aplacamiento sino con el nuevo disparo de flechas, siempre tirante, tenso, el arco de su inspiración” (Braunstein, 1990, p. 61).

Consideraciones finales

El neoliberalismo construye un sujeto en apariencia libre, autónomo, empoderado, proactivo y autosuficiente. Sin embargo, dicho sujeto se encuentra atravesado por mandatos sociales que lo interpelan constantemente, a través de discursos como “*sé tu propio emprendedor*”. El individuo deviene su propio explotador en pos del rendimiento,

el exitismo y la autorrealización personal.

El sujeto del neoliberalismo se identifica con valores como la autosuperación, la eficiencia, el emprendimiento y la capacidad de destacarse por méritos propios. Su identidad se construye en función de la imagen que proyecta hacia los demás.

El ideal que persigue es el del éxito individual en términos económicos, sociales y simbólicos: alcanzar un estilo de vida promovido por el sistema neoliberal, es decir, acumular bienes, ganar reconocimiento y validación. Este ideal se basa en la lógica de la meritocracia, la que sostiene que el esfuerzo individual basta para alcanzar cualquier objetivo. A mi entender, dicha lógica no hace más que invisibilizar las desigualdades estructurales que condicionan las oportunidades reales.

Según Ema (2009) el mundo capitalista se ha convertido en una gran red donde todo está disponible como mercancía y donde todo malestar psíquico puede y “debe” ser anestesiado.

Si bien han disminuido algunas formas de control sobre la vida (la pérdida de referentes simbólicos, representados a través del gran Otro de las instituciones como la familia, el Estado, la religión), han aparecido otras que utilizan la libertad de elección de los individuos como mecanismo de control.

El sistema capitalista es más que una forma de organización de los modos de producción, es un modo de subjetivación. Es decir, el propio sistema genera que el deseo de los individuos actúe como aliado del poder. El sistema neoliberal ha logrado dominar el deseo de los individuos, alcanzando “la producción subjetiva de un deseo propio, interior y espontáneo para los propios sujetos, que los encadenaría voluntariamente al mandato que los esclaviza” (Ema, 2009, p. 237).

Por otro lado, de acuerdo con Silvia Baudini (2009), el lazo social se encuentra desdibujado: el otro es un escollo en mi satisfacción, estoy con él en tanto se acopla a mi deseo, sino es reemplazable. Los vínculos son tratados como objetos a ser consumidos, no producidos, están sujetos a los mismos criterios de evaluación de los objetos de consumo.

En palabras de José E. Ema (2009), el régimen neoliberal se aprovecha de las falencias del sujeto instaurando un ciclo continuo de consumo erigido sobre la imposibilidad de satisfacción. Así el plus de goce impulsa a seguir buscando en el mercado lo que nos

falta y es imposible de obtener. El plus de goce es el correlato subjetivo que aprovecha el capitalismo para sostenerse, como un intento de llenar ese vacío dejado por ese Otro.

Para Braunstein (1990) el goce es una sustancia que corre por debajo, se escapa, es indecible, debido a que el sujeto es efecto de la cadena signifiante. El producto de esta articulación entre significantes es un resto irreductible, un real que no se puede significar ni simbolizar. Este objeto inalcanzable del deseo representa al goce perdido bajo la forma de plus de goce: el objeto *a*, objeto de deseo. La actividad pulsional gira en torno al objeto *a*, que constantemente falla y vuelve a lanzarse incansablemente en una eterna búsqueda. La repetición de la demanda deja un saldo de deseo que nunca se colmará, por lo cual los objetos de consumo se traducen en promesas de gratificación imaginarias. Dichas promesas sirven para encubrir lo real, no son más que un engaño, una apariencia, porque el deseo se escurre a través de ellos en una cadena metonímica.

La lógica del plus de goce es el motor del consumo neoliberal. En lugar de reprimir el goce, como los regímenes tradicionales o religiosos, el capitalismo incita directamente al goce, se aprovecha de esta estructura del deseo y ofrece constantemente nuevos objetos como si fueran el "verdadero" objeto de satisfacción. Sin embargo, una vez que se adquiere un producto o experiencia, el deseo se desplaza hacia otro, en un ciclo interminable de consumo.

En la sociedad neoliberal, el consumo se presenta como una posible solución a esta falta, ofreciendo productos, experiencias y estilos de vida que prometen una plenitud imposible. Esta promesa de satisfacción total es una trampa en la estructura psíquica. Dicha "plenitud" ansiada por el sujeto neoliberal no es más que un fantasma neurótico de este tiempo atormentado por las exigencias.

El sujeto neoliberal se encuentra atrapado en un ideal imaginario que nunca podrá alcanzar, ya que el mandato de gozar constantemente es imposible de cumplir. Se culpa a sí mismo por no ser feliz, se autoexplota deviniendo en un sujeto cansado, adicto, atrapado en su propia trampa. Un sujeto que goza de su propia insatisfacción, atrapado en una repetición que le genera angustia y placer inconsciente al mismo tiempo.

Referencias bibliográficas

Baricco, A. (2019). *The game*. Anagrama.

Battista, G. (2015). La soledad de los objetos. *Virtualia*, 30, 1-4.
<https://revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/5TmKJPfR4UdL7CC6TFm2IHnwntWKIa99FnaIT1Ns.pdf>

Baudini, S. (2009). El imperio de la felicidad, *Virtualia*, 19, 3-7.
<https://www.revistavirtualia.com/articulos/415/variedades/el-imperio-de-la-felicidad>

Baudrillard, J. (1974). *La sociedad del consumo: Sus mitos y estructuras*. Siglo XXI.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Bielli, A., Bacci, M. P. y Bruno, G. (2023). Subjetividades farmacológicas contemporáneas: Lucía, una existencia al límite. *Revista Cultura y Droga*, 28(36), 107-127. <https://doi.org/10.17151/culdr.2023.28.36.5>

Bleichmar, S. (2005). *La subjetividad en riesgo*. Topía.

Bleichmar, S. (2006). Estallido del yo. Desmantelamiento de la subjetividad. *Topia*, 16 (46), 2-3. <https://www.topia.com.ar/articulos/estallido-del-yo-desmantelamiento-de-la-subjetividad>

Borges, S. (2015). Capitalismo e angústia. *Subjetividades*, 15(3), 398-406.
<https://doi.org/10.5020/23590777.15.3.398-406>

Braunstein, N. (1990). *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo XXI.

Davies, W. (2016). *La industria de la felicidad*. Malpaso.

Dobb, M. (1971). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Siglo XXI.

Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad? *Psicoperspectivas*, VIII(2), 224-247.
<https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/61>

Escalante Gonzalbo, F. (2019). *El neoliberalismo*. Colegio de México.

Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).

Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.

Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores.

Katz, C. (2003). Capitalismo contemporáneo: etapa, fase y crisis. *Ensayos de Economía*, 13(22), 36–68.

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/ede/article/view/24975>

Kocka, J. (2014). *Historia del capitalismo*, Crítica.

Lacan, J. (1966). *Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina*.

Conferencia brindada el 16 de febrero de 1966. Recuperado de:

<https://apunty.com/doc/psicoanalisis-y-medicina-1966-pdf-epistemologia-de>

Lacan, J. (1978). *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972*.

En *Lacan in Italia En Italie Lacan, 1953-1978* (pp. 32-55). La Salamandra. [https://ecole-](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf)

[lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf)

Lacan, J. (1981). *La esquizia del ojo y de la mirada*. En J. J. Utrilla (Trad.), *El seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20. Aun*. Paidós.

(Trabajo ortogonal publicado en 1973).

Lacan, J. (1995). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1960).

Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Paidós. (Trabajo publicado en 1971).

Lacan, J. (2013). *El seminario de Jacques Lacan: Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).

Laval, Ch., Dardot, P. (2018). *El ser neoliberal: neoliberalismo y subjetividad*. Gedisa.

Lodieu, M. T. (2013). La constitución social de la subjetividad en la contemporaneidad. *Salud Mental Y Comunidad*, (53), 89–92. <https://doi.org/10.18294/smyc.2013.5000>

Marugán, J. (2015). *Los cuatro o cinco discursos y la crisis del lazo social*. Recuperado de: <https://masterpsicoterapiapsicoanaliticaucm.wordpress.com/2015/01/13/jorge-marugan-los-cuatro-o-cinco-discursos-y-la-tesis-en-el-lazo-social-ii/>

Nasio, J. (1996). *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Gedisa.

Romay, A. (2015). Los individuos objeto real del consumo. *Virtualia*, 30. 1-4. <https://www.revistavirtualia.com/articulos/106/dossier-enapol-el-imperio-de-las-imagenes/los-individuos-objeto-real-del-consumo>