

“El inconsciente es la política”*

DANY-ROBERT DUFOUR**

Universidad de París VIII, Francia.



* Lección inaugural de la maestría Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Escuela en Estudios de Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, realizada el 23 de Agosto del 2007, en el auditorio Virginia Gutiérrez de Pineda de la Facultad de Ciencias Humanas. Traducción oral y revisión para publicación: Pío Eduardo Sanmiguel A., docente adscrito a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: dany.dufour@free.fr

Para empezar, muchísimas gracias por su presencia y, además, muchas gracias a los responsables de la Maestría *Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura* por invitarme a la inauguración. Para decirlo en pocas palabras, ustedes están empeñados en una formación de vanguardia como las hay pocas en el mundo. De hecho, en muy pocas ocasiones se busca que el psicoanálisis contribuya a entender lo que sucede en el campo de la cultura. Esto me interesa tanto más en cuanto que yo mismo dirijo, en mi universidad, en París VIII, una Maestría que se llama “Cultura y Sujeto. Formas de subjetivación, formas de saber y formas estéticas”.

En mis trabajos he señalado que hemos entrado en una época de profunda mutación en la cultura contemporánea y en la evolución de nuestras sociedades. Algunas mentes estupendas se han dedicado ya a este asunto; pienso por ejemplo en el sociólogo Pierre Bourdieu que, en un artículo publicado no hace mucho titulado “Nacimiento del neoliberalismo”, proponía concebir a este último como un programa “de destrucción de estructuras colectivas y de promoción de un nuevo orden fundado en el culto del individuo solo pero libre”. Por una parte, estoy totalmente de acuerdo con Bourdieu porque las instancias colectivas como la familia, la escuela, los sindicatos, las asociaciones, las formas políticas y hasta los estados-nación con la mundialización y, más generalmente, la cultura como lugar de transmisión de las generaciones, están en la mira del ultraliberalismo. Es decir, que el ultraliberalismo apunta a destruir estas instancias colectivas. ¿Por qué? Pues porque esas estructuras colectivas, esas instancias colectivas, pueden llegar a trabar la circulación siempre ampliada de las mercancías. Pero, por otra parte, me parece que el análisis que hace Bourdieu es absolutamente insuficiente. ¿Cómo pensar que el ultraliberalismo, que destruye las instancias colectivas, pueda dejar intacta la forma sujeto? Entonces, el asunto que se plantea es el siguiente: ¿cuáles son las formas sujeto que se están instalando en las sociedades de mercado ultraliberal? Esa es la gran pregunta que quisiera tratar de trabajar esta noche.

Pienso que esta mutación de la que hablo se puede ubicar a partir de todo un conjunto de acontecimientos que afectan, por razones diferentes, a las poblaciones en la medida misma de la propagación de la ola ultraliberal. Creo que todo el mundo ha oído hablar de los acontecimientos a los que me refiero; los evoco rápidamente: dificultades de subjetivación, dominio de la mercancía, toxicomanía, y lo que, mal que bien, lleva el nombre de *nuevos síntomas*, como por ejemplo la explosión de la delincuencia en segmentos de la población joven que no son desdeñables, y también la nueva violencia. Por supuesto, yo no soy el primero que señala los signos de esas transformaciones que afectan las formas del ser uno y del ser en conjunto. La emergencia de esos nuevos sujetos corresponde de hecho a una ruptura en la modernidad que varios filósofos han subrayado a su manera. Ya lo señalé esta mañana: hace un cierto tiempo que entramos en una época llamada posmoderna. Jean-François Lyotard, el gran filósofo, fue uno de los primeros en señalar ese fenómeno y con ello quería decir el agotamiento de los grandes relatos, particularmente del relato religioso y del relato político.

Entonces, ¿qué es lo que separa de manera tan radical al sujeto moderno del sujeto posmoderno? Para entender algo de eso, les propongo que partamos del término de “sujeto”. ¿Qué es un sujeto? Cuando se plantea la pregunta a las poblaciones actuales, la gente responde por lo general que sujeto quiere decir sujeto del derecho, por lo tanto pleno de un conjunto de capacidades para actuar en la sociedad. Pues les voy a dar una mala noticia y para hacerlo voy a apoyarme en la etimología. Tal vez ustedes saben que *sujeto* proviene del latín *subjectus*, *subjectum*, lo cual no quiere decir de ninguna manera “sujeto del derecho” sino “sometido”. Entonces cuando ustedes dicen “soy sujeto”, están diciendo “estoy sometido”. El asunto es saber a qué. Esto siempre le ha interesado mucho a la filosofía, porque desde sus orígenes la filosofía ha dicho que el hombre es una sustancia que no extrae su existencia de sí mismo sino de otro ser. Y ahí encontramos lo que se llaman “ontologías”, ontologías que han propuesto varios nombres posibles para ese ser. ¿De qué dependo, entonces? Pues la filosofía dice que yo puedo depender de *la naturaleza*, de lo que entre los griegos se llamaba la *physis*; Platón decía que de *las ideas*, las teologías decían que de *Dios*, en la Ilustración se decía que de *la razón*. Una parte del siglo XX volvía a traer el asunto del ser, por ejemplo con Heidegger; y por supuesto este asunto también le interesa mucho al psicoanálisis; pienso particularmente en lo que Lacan elaboró precisamente respecto a lo que él llamó, no el ser, sino el Otro, con O mayúscula. Pero se sabe que lo tomó prestado de Heidegger, hacia finales de los años cincuenta. ¿A qué se refiere este Otro? Al lugar tercero de la palabra, porque entre dos siempre media la palabra, y en la palabra se requiere que se lo fije a partir de un lugar tercero; es entonces lugar tercero y al mismo tiempo lugar del tercero. Eso es el Otro.

Otro que viene a garantizar, en la cultura, podríamos decir, todos los intercambios discursivos. Entonces lo que me interesa aquí, y que en últimas me doy cuenta de que lo he trabajado un tanto, es la idea de que el Otro con O mayúscula se presenta bajo formas diferentes según los lugares y las épocas. Se requiere entonces distinguir al Otro que, en tanto instancia, existe siempre en todas partes –ése podríamos llamarlo el Otro sincrónico–, de las figuras diacrónicas del Otro. Es decir, distinguir lo que es estructura –hay un Otro de estructura– de la manera como este Otro se actualiza en la historia.

Porque seguramente se han dado cuenta de que el hombre se ha lanzado en una aventura y eso es lo que hace que el hombre decline en una historia, y que las formas del Otro cambien durante esa historia. Entonces la proposición es relativamente simple pero al mismo tiempo infinitamente delicada: que toca aprender, nos toca aprender a declinar, así sea rápidamente, las figuras del Otro que nos han traído hasta acá, para entender en qué estamos hoy respecto a este punto, en cuanto al sujeto posmoderno. Entonces, si el sujeto es *subjectus*, es decir el sometido, podría decirse entonces que la historia aparece como una serie de sumisiones a grandes figuras ubicadas en el centro de las configuraciones simbólicas, cuya lista podríamos intentar erigir burdamente. El sujeto fue pues, en tanto sujeto, sometido a las fuerzas de la *physis*, a las fuerzas de lo que los griegos llamaban así –la *physis* son las fuerzas de la naturaleza sencillamente, representadas por los dioses que actúan directamente sobre el mundo de los hombres–. El sujeto ha quedado sometido al cosmos, a los espíritus de otro mundo, sometido a los dioses de los monoteísmos; el sujeto ha sido sometido al Rey, como Gran Sujeto, en la monarquía, sometido al Pueblo durante la República, sometido a la idea de raza en el nazismo, sometido a la Nación en el nacionalismo, sometido al proletariado en el comunismo. ¿Qué es todo esto? Pues son las figuras del Otro. Pero son también y sobre todo ficciones, ficciones que fue necesario edificar en cada ocasión con gran cantidad de construcciones, a través de puestas en escena, ficciones diferentes. Cuidado, no estoy diciendo que todos esos conjuntos sean equivalentes; muy al contrario, según tal o cual figura del Otro sea elegida en el centro de los sistemas político-simbólicos, toda la vida, la vida económica, política, intelectual, artística, técnica, cambian, y todas las obligaciones, todas las relaciones sociales y el estar juntos cambia, pero lo que permanece constante es la relación de sumisión. Y es justamente por esa razón que, como dice Lacan en la sesión del 10 de mayo de 1967, en *La lógica del fantasma*: “el inconsciente es la política”¹.

Es una proposición fuerte que, no obstante, Lacan no comenta mucho. En ese momento está hablando de la posición masoquista, que consiste en pasársela en la posición de ser rechazado por el Otro; y –estamos en 1967– ¿qué buscará a manera de



1 Jacques Lacan, *La lógica del fantasma*, sesión del 10 de mayo de 1967, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale (publicación no comercial), París 2004, p. 360.

ejemplo clínico? El Vietnam, donde, como tal vez algunos de ustedes sepan, tenía lugar una guerra muy importante. Y Lacan dice al respecto, que se hace allí la guerra “[...] a la gente para convencerla de que se equivoca al no querer ser admitida en los beneficios del capitalismo, gente que en cambio preferiría ser rechazada”. Y ahí es cuando Lacan dice: “yo no digo que la política es lo inconsciente, sino sencillamente, lo inconsciente es la política”. ¿Entonces qué quiere decir eso? Podría querer decir que el inconsciente, como relación con el Otro, es necesariamente político, en la medida en que tal o cual figura del Otro ordena no solamente el espacio ontológico sino también el espacio óntico; digámoslo sencillamente: el área político-social donde el sujeto se produce. Y lo interesante es que aquí, en este pasaje, Lacan evoca al Otro bajo una modalidad que a mí me interesa mucho. Lo define diciendo: “el Otro es el lugar donde se despliega una palabra que es una palabra de contrato”. Esto me place mucho porque Lacan define ahí al Otro utilizando el término eminentemente filosófico de “contrato”, que viene de Rousseau (“contrato social”). Entonces, a partir del momento en que el Otro resulta del contrato social, se presenta como una instancia en remodelación permanente, sometida a una infinita renegociación sociohistórica, inconsciente, podría decirse, por cuanto sobrepasa a cada sujeto. Para mí es una indicación mayor el hecho de definir al Otro utilizando el término de contrato, lo cual quiere decir sencillamente que el Otro está sometido a la variación histórica. Y precisamente por eso es necesario examinar de cerca qué es lo que está cambiando en el contrato social contemporáneo. Porque, por ejemplo, si se pasa de la modernidad a la posmodernidad, pues hay consecuencias de todo tipo, y particularmente consecuencias, podría decirse, clínicas. Entonces, yo diría, teniendo en cuenta esta idea fuerte del Otro definido con relación al contrato, que el inconsciente es la política. El inconsciente como relación con el Otro.

Pero si ustedes me lo permiten, esta noche voy a agregar algo. Le agregaré a esta proposición decisiva lo siguiente: el inconsciente es la política, pero la política es la estética. ¿Por qué? Porque lo importante a este respecto es saber que, dondequiera, para sostener tal o cual figura del Otro se requirieron textos, relatos, representaciones, dogmas, gramáticas, saberes —es decir, una cultura—, que permitieron sostener esas figuras del Otro a través de las cuales el sujeto podía ser sometido, es decir, producido como tal; producido como tal para gobernar sus modos, modos evidentemente diferentes aquí y allá, de trabajar, de hablar, de creer, de pensar, de habitar, de comer, de cantar, de contar, de amar, de morir. Es decir, que lo que llamamos educación nunca es más que lo que ha sido institucionalmente instalado respecto al tipo de sumisión que ha de inducirse para producir sujetos. Entonces, esta forma, esta figura del Otro, se sostiene, se construye, esencialmente, en y por el arte: relato, representación, iconografía, imagen, etc. Yo diría en últimas que el sujeto es el sujeto del Otro, lo cual

está casi calcado de una proposición de Lacan, proposición según la cual el deseo es el deseo del Otro. El sujeto sólo es sujeto si está sujeto a un Gran Sujeto y basta con declinar en el lugar de lo que llamo Gran Sujeto, es decir, en el lugar de las figuras del Otro, todas esas ocurrencias que han tenido lugar en la historia humana: *physis*, Dios, Rey, Pueblo, Proletariado. Por otra parte, entonces, puede decirse que permite la función simbólica en la medida en que ofrece un punto de apoyo al pequeño sujeto, para que sus discursos reposen sobre algún fundamento. Repito entonces que esa función simbólica sólo se garantiza con figuras que tienen estructura de ficción.

Se pueden expresar las cosas así: lo que se halla en el centro de la estructura simbólica resulta de lo imaginario. Entonces, para plantear un Otro que tome a cargo, por nosotros, el asunto de los orígenes, basta con una ficción compartida. En resumen, hay que creer en el Otro y para creer en el Otro hay que construirlo. Por eso al Otro uno lo pinta, lo canta, le da una figura, una voz, lo pone en escena, le da una representación y hasta una sobrerrepresentación, incluso bajo la forma de lo irrepresentable. Por eso también uno se mata por el Otro, por eso se hace uno administrador del Otro, que tiene siempre su clero, se hace uno su intérprete, se hace profeta del Otro, se hace su lugarteniente, se hace su escriba, su objeto, porque el Otro quiere, lo edicta; pero tras todas las mascaradas sociales, lo único que importa del Otro es que, transfigurado de esa manera, soporta para nosotros lo que nosotros no podemos soportar y lo que no podemos soportar es la autofundación, porque uno no puede crearse a sí mismo. Por eso es que hay que pasar por el Otro para crearse como sujeto, pero para pasar por el Otro se requiere construirlo, en la cultura. Entonces el Otro hace las veces del tercero que nos funda.

Puedo proponer en este momento una definición de la modernidad y a partir de ahí, de la ruptura que llega a producirse allí y que tanto afecta a los pueblos. La modernidad es un espacio colectivo donde el sujeto es definido por muchas de esas ocurrencias del Otro. Hemos llegado a ser modernos desde que el mundo dejó de encerrarse en torno a una sola figura del Otro, y pasó a ser, como Koyré lo señaló bien –Koyré es una referencia importante para Lacan–, abierto y hasta infinito. La modernidad es entonces un espacio donde se pueden hallar sujetos, como tal, sometidos a los dioses, al Dios del monoteísmo, al Rey, a la República, al Pueblo, y todas esas definiciones pueden encontrarse en la modernidad, modernidad a la que le gusta mucho mutar de una a otra referencia. Esto explica pues el aspecto movedizo de la modernidad, aspecto siempre en crisis de la modernidad. Entonces la modernidad es un espacio donde el referente último o primero, como quieran, al no cesar de cambiar, hace entonces que todo el espacio simbólico resulte movedizo. Entonces hay Otro en la modernidad y, hasta podría decirse, presente en varias figuras, mientras en las



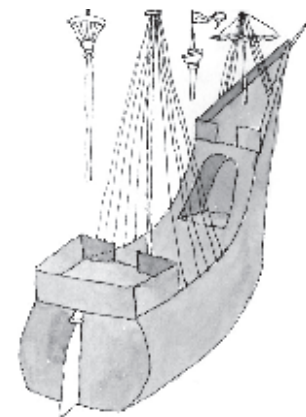
sociedades premodernas sólo hay una figura del Otro. Y como hay varias figuras del Otro presentes, por eso la condición subjetiva en la modernidad puede definirse por dos elementos: primero, la neurosis –es así como se la llama desde Freud–, del lado de lo inconsciente, podría decirse; y segundo, la crítica –como se la llama desde Kant–, del lado de lo que se llaman procesos secundarios. Me explico: el sujeto moderno sería al mismo tiempo crítico y neurótico.

Hacia 1800 encontramos al sujeto moderno en tanto crítico y hacia 1900 se encuentra, en Freud, al sujeto neurótico. ¿Por qué digo “la neurosis”? Pues porque la neurosis existe en la medida en que sólo con eso cada cual paga su deuda simbólica para con el Otro; Otro que en Freud es el padre; Otro que, para él, se hizo cargo del asunto de los orígenes. La neurosis entonces es exuberante en la modernidad, porque la deuda con el Otro, presente bajo diferentes figuras, es multiforme.

Ahora, la crítica, segunda característica si quieren, de la condición subjetiva moderna. Pues la crítica existe, es posible, en la medida en que el sujeto de la modernidad sólo puede ser un sujeto que juega con varias referencias respecto a esas figuras del Otro, que de hecho compiten unas con otras, y hasta entran en conflicto. Entonces, este último aspecto es por supuesto decisivo en cuanto a las instituciones de la modernidad; en tanto instituciones que interpelan y producen sujetos modernos, sólo pueden existir como espacios definidos por el pensamiento crítico. Es decir que en esas instituciones modernas uno sólo puede concluir en función de una figura del Otro. Pero se pasa de una a otra sin poder concluir, y por eso entonces esas instituciones abren este espacio infinito para el pensamiento crítico. Y entonces la Razón, la de la Ilustración, la Razón desde Kant, es un lugar abierto al pensamiento donde se discuten hasta el infinito todos los desacuerdos posibles respecto a un gran referente pasado, presente y por venir. Esto quiere decir entonces, supongo que lo comprendieron ya, que el sujeto moderno es globalmente un sujeto neurótico y crítico; y si insisto tanto en esto es porque precisamente esa definición doble es la que se va a derrumbar con el paso a la posmodernidad. Porque en la posmodernidad no hay ninguna figura del Otro que valga de verdad. El desarrollo del liberalismo desde el siglo XVIII y el desarrollo del capitalismo resultan muy directamente en tela de juicio en este desmoronamiento. En efecto, desde Adam Smith el liberalismo supone un sujeto liberado de esa gran figura: liberalismo significa liberado; liberado de esa gran figura. Lo cual supone sencillamente un sujeto que se preocupa por su interés egoísta y está esencialmente ocupado en maximizar sus ganancias. Entonces esta mutación no deja de tener consecuencias sobre la subjetivación, porque si ya no hay Otro social, digamos, a través del cual deba pasar el sujeto, pues entonces hay consecuencias sobre la economía psíquica. La principal consecuencia fue ubicada por Lacan a comienzos de los 70 cuando hablaba

del discurso del capitalista, discurso que promueve, dice, la *Verwerfung*, el rechazo. Lo que distingue el discurso del capitalista, decía Lacan, es esto: la *Verwerfung*, el rechazo, rechazo por fuera de todo el campo de lo simbólico, con la consecuencia que ya señalé que es el rechazo de la castración. Entonces el sujeto ha llegado a ser un sujeto sin límites; ya no hay nada que dejarle a lo que Kant llamaba la moral, la ley, el colectivo. Esto lo cerní esta mañana, lo precisé, bajo el nombre de “forclusión de la castración”, que introduce mutaciones importantes en los modos de subjetivación y produce una transformación considerable en todas las formas de dominación que ha conocido la civilización.

En el plano psíquico, dije esta mañana, se pasa de una *economía moderna del deseo* a una *economía posmoderna del goce*. En efecto, lo que le falta a la asunción del sujeto es la castración simbólica producida por la metáfora paterna, que conducía a cada sujeto hacia una reorganización fálica, abriéndolo a una economía del deseo. En ese sentido, el sujeto se queda, en cierta forma, en un estadio perverso polimorfo, en una economía del goce; y por último, otros problemas empiezan a surgir a partir del momento en que ya no tenemos ninguna figura presentable del Otro. Porque justamente cuando se le pide a cada cual que sea él –ya saben ustedes que ésa es la gran exhortación de la posmodernidad: “sé tú mismo”–, a partir del momento en que se le solicita eso a cada cual, se choca precisamente con la mayor dificultad y hasta con la imposibilidad de “ser sí”. Esto explica que muy a menudo en las sociedades posmodernas se encuentre una especie de cultura sostenida por las industrias culturales, que promueve técnicas de acción sobre sí, ya sea por vía de programas televisivos que ponen en escena la vida ordinaria, la vida de todos los días, o bien a través del uso de psicotrópicos destinados a estimular el humor y a multiplicar, se dice, las capacidades individuales. Es decir, que con la posmodernidad, la distancia que se elimina respecto al Otro se ha vuelto una distancia de sí a sí. Por eso todo sujeto se encuentra luchando con su autofundación, y entonces será en la vía de una condición subjetiva definida como un estado límite entre neurosis y psicosis, como se defina en adelante el sujeto posmoderno, atrapado cada vez más entre melancolía latente –la famosa depresión–, imposibilidad de hablar en primera persona, perturbaciones múltiples de integración de los límites –por ejemplo, la anorexia o la bulimia, que son perturbaciones actuales de la integración del límite–, y otros aspectos además, como la ilusión de omnipotencia y de fuga hacia adelante hacia falsos *self*, es decir, lo que Winnicott, el psicoanalista inglés, llamaba *false self*. Y entonces esto hace que esos individuos sean llamados a convertirse en presa fácil de todo lo que se proponga para colmar sus necesidades inmediatas. Hay que ver la docilidad con que muchos adolescentes portan hoy en día marcas del comercio, exhiben logos del comercio y eso da muestras suficientes de una nueva



servidumbre, involuntaria pero muy real y que confunde mucho a quienes están aún en el marco crítico; es en ellos que esto resulta extraño. Y, de hecho, muchos de esos adolescentes resultan en cierta manera en la posición, podría decirse, de huérfanos del Otro; de tal manera que, siendo huérfanos del Otro, buscan remediar, obviar, como pueden, el defecto, la carencia del Otro.

He identificado en los países europeos, pero eso debe existir también aquí, cuatro posibilidades de obviar el defecto, la carencia del Otro. Y me parece que esos cuatro medios, esas cuatro posibilidades, por lo demás muy lógicas, son ampliamente experimentadas por las jóvenes generaciones de las sociedades posmodernas, liberales, por supuesto. La primera posibilidad resulta de la evitación pura y simple de la autonomía; las dos siguientes resultan de la elección de un *ersatz*, de un reemplazo, que presuntamente debe suplir la carencia del Otro; y la cuarta va mucho más lejos, en cierta forma, puesto que corresponde a un intento de llegar a ser el Otro en el lugar del Otro.

Veán cómo nombré esas cuatro posibilidades: la primera es la banda; cuando el Otro falta y uno no puede encarar solo la autonomía o la autofundación que se requiere, siempre puede uno intentar hacerlo entre varios, para lo cual basta con surgir de una persona con varios cuerpos diferentes, lo cual es exactamente a lo que se llama *banda*: una persona con varios cuerpos diferentes. La banda está marcada por lo que se llama *transitivismo*; cuando se pertenece a una misma persona, si el uno cae, el otro puede sentir dolor a su vez. La banda posee en general un nombre propio colectivo, posee su firma, su sigla, su *tag*. Entonces una banda posee su *tag*, su firma, para delimitar su territorio, y si un individuo llega a desprenderse de la persona global figurada por el grupo, por ejemplo, interesándose en algo diferente a lo que ocupa al grupo, el grupo, que no puede admitir que le arranquen uno de sus miembros, y que vela por su integridad, sólo puede devolverlo a su regazo por todos los medios posibles. Por eso a veces resulta tan difícil para un profesor de escuela llamar a *un* alumno, a un alumno que pertenezca a una banda, porque si usted llama a *un* alumno lo que llega es toda la banda, es la fusión de todos en una sola entidad. Entonces la variante de la banda es la pandilla, y, de hecho, es ahí donde desemboca naturalmente la banda: en la pandilla. La pandilla es una banda que ha tenido éxito en imponer sus métodos atropelladores, es decir, ataques, arreglo de cuentas, etc. Y de paso, les señalo que los métodos de la pandilla pueden ser enormemente eficaces en el campo de la competencia económica donde pueden ser utilizados, reconocidos y utilizados por los sectores sometidos a la competencia económica.

Segundo nombre, después de la banda: la secta. Cuando el Otro falta, puede uno erigir por fuerza una especie de Otro que garantice de manera absoluta al sujeto

contra toda ausencia del Otro. Pues es exactamente lo que se ve funcionando en las múltiples sectas que florecen en las sociedades liberales posmodernas. Tomen un pequeño grupo que se reúne, que blande la efigie de un gurú o de un nuevo amo absoluto y que se enfrenta, si es preciso, al grupo de en frente que se reúne, a su vez, en torno a la bandera de otro dios. No insisto mucho en eso, pero sí me veo tentado a decir que, en la época de la mundialización, este enfrentamiento puede adquirir carácter global; piensen por ejemplo en las sectas y en los fundamentalismos y los integrismos, y entonces en eventuales organizaciones internacionales.

Tercer nombre que voy a dar: la adicción. Cuando el Otro falta, puede uno intentar reinscribir al Otro, ya no en el orden del deseo sino en el orden del goce, y la mercancía puede jugar ese rol. Vemos de esa manera instalarse verdaderas adicciones a la mercancía, a todas las mercancías, por supuesto, una de las cuales goza del tan terrible beneficio de ser ilícita, rara y cara, y por lo tanto extremadamente tentadora entre todas las mercancías. Por supuesto que estoy hablando de la droga; y con la droga reinscribe uno al Otro no en el orden del deseo sino en el orden del goce. Esto es lo que se encuentra en la toxicomanía, donde lo que está en juego no es hacer de la dificultad habitual de existir una búsqueda simbólica donde lo que viene a colmar la imperfección usual, habitual, del Otro, deba ser construido, expresado particularmente a través de la creación artística (poema, canto, danza, música, pintura, etc.); en la toxicomanía esta búsqueda laboriosa queda transformada en una simple dependencia de un Otro excluido del campo del deseo y reinscrito en lo que podría llamarse lo real del goce. Por lo menos así se sabrá dónde está y qué pasa con el Otro que hace falta: no es más que en un producto químico, tan adictivo como sea posible, que uno podrá, que deberá, procurarse para llegar a ser su esclavo. Se ha pasado de una sumisión simbólica a una sumisión real.

Cuarto nombre, la omnipotencia: cuando el Otro falta, puede uno no contar ya con el Otro a condición de encontrarse uno mismo investido con los signos de la omnipotencia; en casos extremos, hasta podrá otorgarse derecho de muerte y de vida sobre sus semejantes, y entonces se dotará –imaginariamente, por supuesto–, eventualmente de poderes mágicos. Tanto más fácilmente cuanto que el prestigio social de las tecnociencias, que refuerza continuamente el medio ambiente protético en el que nos encontramos, no deja de exaltar siempre el sentimiento de omnipotencia del sujeto. Y es entonces cuando los actos de violencia más crudos pueden dispararse sin nada que los frene, momentos de hiperviolencia que los llamados países desarrollados conocen ahora perfectamente. Piensen por ejemplo en los recientes acontecimientos ocurridos en el campus de Virginia High Tech en los Estados Unidos, o también en la masacre de la Columbine High School hace algunos años, en la masacre de Erfurt que



llevó a cabo un estudiante de un liceo alemán, en los numerosos actos, por ejemplo, que irrumpen también en Japón, en el acto de hiperviolencia que tuvo lugar en Francia cuando alguien entró al Concejo Municipal disparando sobre los presentes. De hecho es muy interesante leer los periódicos o ver las cintas de video que dejan quienes cometen esos actos, donde todos dicen, *grosso modo*, lo mismo: “por un segundo tuve la sensación de *existir* plenamente, antes no existía, pero ahí, por un segundo, existí; y el precio que he de pagar es, por supuesto, sacrificarme *después* de ese magnífico momento de existencia”.

Entonces, cuatro grandes tendencias: banda, secta, adicción y omnipotencia. Agrego entonces que nada prohíbe acumular esas tendencias; en últimas, si se les antoja, bien pueden ustedes ser miembros de una pandilla, adictos, adherentes de una secta y sujetos de la extrema violencia; eso se ve a menudo.

Entonces pienso –y voy a concluir con esto– que todavía podría agregar –ojalá haya un tiempo para discutir al respecto– otras formas, formas que tienen relación por ejemplo con la adicción a la mercancía, que constituyen tipos de lazo social muy nuevos, sobre las que trabajé mucho este último año, buscando criticar por ejemplo los juicios que se hacen de las sociedades neoliberales. Se dice a menudo que esas sociedades funcionan a punta de individualismo, pero yo creo que eso es falso; si por fin accediéramos al individualismo, eso sería un momento extraordinario, es decir, que por fin saldríamos de la sumisión y accederíamos entonces al pensamiento crítico, a la autonomía del pensamiento. Pero evidentemente no es lo que está sucediendo en las sociedades neoliberales; no es por vía del individualismo que se nos define, es por vía del egoísmo, lo cual es enteramente diferente. Y a partir de este egoísmo puede tomarse a los sujetos captándolos por su egoísmo para constituirlos en rebaños. ¿Rebaños de qué? Rebaños de consumidores, por supuesto; los atrapan por su egoísmo: –“miren este magnífico objeto; bueno, pues, si quieren tenerlo ¡pues cómprenlo!”–. Miren cómo funciona eso en las industrias culturales: la televisión, por ejemplo, capta las mentes a menudo con exhibiciones de acostumbamiento, de omnipotencia, y cada cinco o diez minutos se interrumpe la emisión para presentar el magnífico producto que ustedes están necesitando, es decir, que ahí quedan ustedes constituidos como rebaño de consumidores. Crean ustedes que están solos ante su televisor pero están constituidos como rebaño virtual y ese rebaño es conducido ante fuentes plenas de náyades y de diosas que les presentan los maravillosos productos que hay para consumir. ¿Dónde está el individualismo ahí? Se los tomó por su egoísmo para organizarlos en rebaño; eso yo lo llamé “formación social ego-gregaria”. Ego-gregaria porque los atrapan por vía de su egoísmo para convertirlos en rebaño virtual y presentarles todo lo que es bueno comprar.

Bueno, terminaré diciendo que haber renunciado a la ficción del Otro tal vez nos haya liberado, como se dice, de viejos ídolos tiránicos; ya saben ustedes que en las sociedades liberales uno se cree liberado, pero ¡vaya liberación!, porque esto nos confronta con nuevas preguntas y pronto tendremos que comprender, por ejemplo, en las formaciones –como la formación en psicoanálisis y cultura–, comprender que las manifestaciones que tienen lugar durante este desvanecimiento posmoderno del Otro, no corresponden en absoluto a un lamentable accidente que pronto se resolverá, sino que son los signos que anuncian un estado de estructura que se está instalando actualmente en nuestra sociedad y que va a tocar comprender porque será imprescindible que se lo comprenda, ya que será en este espacio donde tendremos que vivir en adelante. Les agradezco mucho su atención.

PREGUNTAS DEL PÚBLICO

Profesor Dufour, usted en su conferencia habla sobre el sujeto crítico y neurótico, no entendí por qué crítico y neurótico.

D.-R. Dufour: Entonces, sujeto moderno crítico y neurótico porque en mi opinión es la definición coherente del sujeto moderno, porque en la modernidad existen varias figuras del Otro que compiten, lo cual acarrea dos consecuencias: la primera es que usted depende enteramente de ese Otro con el cual usted tiene que arreglar cuentas, usted está compitiendo con el Otro, que es la competencia clásica que Freud da como la competencia del niño con el padre. Esa es neurótica porque hay una inflación de las figuras del Otro. Hace poco en México di con el libro de un psicoanalista mexicano que explicaba que, en la Viena de Freud, las figuras del Otro eran múltiples, era lo que Musil llamaba *Cacania*, *Kaiserlich* y *königlich*, es decir, emperador y rey, lo cual constituye una doble figura, además llegaba la autoridad de sus construcciones lógicas, pictóricas, arquitectónicas, entonces había múltiples referencias en la Viena de Freud, y por lo tanto figuras del padre, figuras del Otro, no faltaban. Entonces, si las figuras del Otro están presentes, la deuda con el Otro, lo que se llama la deuda simbólica, es manifiesta en el sujeto; pero al mismo tiempo si hay varias figuras del Otro no puede usted concluir nunca su discurso repitiendo una verdad primera que se habría dado, revelado, y que podría repetirse de una vez por todas y para siempre. Entonces se ve usted obligado en su discurso a no poder concluir en función ya sea, por ejemplo, de la *physis*, o del rey, o de dios, o de un discurso divino, o de cualquier discurso que refiera a una de esas figuras del Otro y esto abre un hueco, un vacío, en la razón; ya no hay respuesta. Al hallarse en un espacio mono-referencial, con una sola figura del Otro –piense por



ejemplo en el cristianismo—, la verdad es simple: si usted no ha robado, abre el Libro Santo y encontrará la verdad, y podrá repetir en cada ocasión esa verdad, que es una verdad de origen, revelada, que habrá de repetirse de generación en generación. Eso en las formas premodernas; pero en las formas modernas, con esta competencia, este conflicto de las figuras del Otro, ya no puede usted llegar sencillamente con su verdad, la suya, su pequeña verdad, que habría valido frente a esas grandes verdades, porque será discutida en función de otra figura del Otro. Entonces el sujeto moderno está doblemente definido por la crítica y por la neurosis. Lo que permite entonces definir al sujeto posmoderno es que es acrítico y posneurótico.

Con relación a lo anterior, no sé si estaría dando a entender que el elemento de la modernidad no sería la neurosis sino solamente el elemento crítico del sujeto.

D.-R. Dufour: No. Lo uno y lo otro. Hay dos tiempos en el descubrimiento de esta doble dimensión del sujeto, un primer tiempo que es el tiempo kantiano, 1800, que es el tiempo del descubrimiento del sujeto crítico y otro, 1900, que es el tiempo freudiano, tiempo del descubrimiento del sujeto neurótico, y no hay que olvidar —traté de decirlo esta mañana, creo— que a Freud hay que pensarlo como un heredero de las Luces y a la manera kantiana. Señalé esta mañana varios elementos, y particularmente que Freud pensaba la invención del superyó como consecuencia directa de la ley moral kantiana. Entonces es Freud mismo quien establece la relación, el vínculo, entre crítica y neurosis.

No solamente se convierte uno en un subyugado de esas ficciones de las que usted hablaba sino que además les brinda cierto sacrificio de amor, como el patriotismo, como el proletariado en el caso de la República, lo que usted decía hace poco de las ficciones, y también a Dios. ¿Se podría decir entonces que en cierta forma el amor es un conductor de esa subyugación?

D.-R. Dufour: Sí, muy probablemente; el amor por el Otro, sí. Eso exigiría cierto desarrollo, porque tendría que introducir una serie de elementos nuevos, pero estoy totalmente de acuerdo con su proposición. La sumisión es una consecuencia del amor por el Otro, del deseo por el Otro, es decir, del deseo del Otro.

Más claramente, ¿cómo llegamos al individualismo? Con la crítica, sí, pero ¿cómo llegar a una forma del ser humano positivo que ya no sea egoísta?

D.-R. Dufour: Es una pregunta fundamental porque nuestra condición es que por causa de ese amor por el Otro, para retomar sus términos, se llega a la sumisión. Entonces la

sumisión es lo contrario del individualismo. Entonces a partir de ahí se encadena todo un procedimiento para salir de la sumisión. No tuve tiempo de explicarles que lo que caracteriza el momento kantiano es el paso de lo trascendente a lo trascendental, y ese paso es el que permite justamente salir de las dominaciones, de la sumisión al Otro, porque lo trascendental permite, al instalar varias figuras del Otro, ponerlas a competir y crear a partir de la sumisión, paradójicamente, un espacio de libertad, es decir, un espacio vacío en el pensamiento, es decir, no un espacio lleno con la imagen de Dios, lleno con la imagen de la *physis*, con la imagen de un Gran Sujeto, sino que hay –entre todas esas imágenes, por el hecho de que ninguna puede llegar al centro– un vacío, y entonces en ese lugar de este vacío adonde somos convocados –Kant lo explica muy bien–, somos convocados a producir, en el lugar de ese vacío, proposiciones también sometidas a la crítica, es decir, sometidas a la objeción; pero entonces es a ese lugar que se nos convoca, en ese texto, ese magnífico texto de pocas páginas de Kant, que se llama “¿Qué es Ilustración?”, y que comienza con una proposición: ¡atrévase a pensar! Atreverse a pensar en ese lugar vacío, es la condición de acceso a la autonomía, condición de acceso al verdadero individualismo: ¡atrévase a pensar por sí mismos! Pero ya no se les dice ¡atrévase a pensar! [*penser*], ni siquiera se les dice ¡piensen! [*pensez*], se les dice ¡gasten! [*dépensez*]⁴.



Creo que nos queda claro a todos que la posmodernidad es la caída de los referentes, pero yo personalmente siempre había pensado que el nuevo amo en verdad era la ciencia, que la ciencia era el nuevo amo que estaba ocupando el lugar de todos los demás. En tanto la ciencia está al servicio del capitalismo, yo ubicaba ahí el nuevo Otro. ¿Qué puede decirnos acerca de la ciencia y de su relación con lo que podría ser un nuevo Otro?

D.-R. Dufour: Lo que digo es que el discurso de la ciencia no es el discurso de la religión, porque la administración de la verdad en el discurso de la ciencia y en el de la religión procede de dos modos enteramente incompatibles. En la religión la verdad es revelada, hay un contacto milagroso con un dios, y un profeta que ha recogido las palabras y las consigna para retransmitirlas a los demás hombres, pero la verdad es revelada, está ahí dada de una vez por todas. En el discurso de la ciencia la verdad se construye, y nunca se acaba, es decir, que si yo produzco una proposición, por ejemplo, en el famoso diálogo de Platón que se llama *Menón*, se trata de duplicar la superficie del cuadrado y Sócrates llama a un esclavo, es decir, aquél que en la sociedad ateniense de la época es menos que nada, para mostrar que el esclavo podrá, poniendo a funcionar sus propios medios intelectuales, construir la verdad, y construir un procedimiento de verdad. ¿Y cómo se lo construye? Haciendo una nueva proposición, que es lo que

³ Y también ¡“despiensen”!
[Nota del Traductor].

hace al principio el esclavo, cuando dice que “para duplicar la superficie del cuadrado, duplique la superficie de cada lado”; pero si ustedes duplican la superficie de cada uno de los lados del cuadrado, no la duplican sino que la cuadruplican. Entonces la verdad se construye progresivamente, se construye por proposición-objeción, y la verdad nunca es garantizada totalmente en la ciencia; hago una propuesta extraordinaria sobre la estructura del universo, se sostendrá cinco, diez años, y un día alguien, cualquiera, me traerá un contraejemplo, me hará una objeción y me dirá “en tal o cual caso eso no funciona como tú lo dices” y entonces me veré obligado a rehacerlo todo. Entonces, el procedimiento para la construcción de la verdad en el discurso de la religión y en el de la ciencia nada tienen que ver. Entonces uno no puede decir que el nuevo dios sea la ciencia, imposible decirlo; pero en cambio, lo que sí puede decirse es que la ciencia es aprovechada en las ciencias aplicadas y particularmente en las técnicas para aumentar la producción, para reducir los costos de producción; entonces, lo que se puede decir es que hay una instrumentalización técnica de la ciencia a través del capitalismo y yo pienso que eso hay que denunciarlo salvaguardando al mismo tiempo el discurso de la ciencia, porque si ya no cuento con el discurso de la ciencia y si no puedo avanzar mis conceptos de manera más o menos coherente como lo hice hoy ¿qué me quedará? ¿Qué me quedará para pensar si yo me pongo a denunciar el discurso de la ciencia? Nada, la magia. Entonces ¿se da usted cuenta qué retroceso implicaría? Entonces lo que hay que denunciar es la instrumentalización de la ciencia por el capitalismo, particularmente en las técnicas, pero salvar el discurso de la ciencia puesto que lo necesitaremos para pensar.

Mi pregunta tiene que ver también con esa relación ciencia-técnica-capitalismo. En La pregunta por la técnica, Heidegger plantea la Gestell, la estructura de emplazamiento. ¿Se podría decir que el Otro de la posmodernidad es la estructura de emplazamiento? Porque en otro texto, en La época de la imagen del mundo, Heidegger plantea que la esencia de la modernidad es la misma esencia de la técnica, en tanto que la esencia de la técnica provoca al producir hasta las últimas consecuencias. Entonces, ¿podemos decir, que el nuevo Otro, el Otro de la posmodernidad, es la Gestell? Y ¿lo que hace la Gestell es producir un sujeto cínico?

D.-R. Dufour: Responderé con una sola palabra porque hay una serie de implicaciones del pensamiento heideggeriano que nos llevarían bastante lejos sobre el pensamiento de la técnica, y se está descubriendo ahora que Heidegger no siempre rechazó la técnica; por ejemplo, particularmente porque durante la guerra escribió un cierto número de textos diciendo que él veía una manifestación del ser en la motorización de la *Wehrmacht*, del ejército nazi; entonces es a partir de este ejército nazi, a partir

del momento en que la representación del ser resultó disociada de la *heimat* alemana, del pueblo alemán, del *Volk* alemán, que Heidegger empezó a condenar la técnica. No quiero adentrarme por ahí, pues implicaría mucho tiempo, pero para responder al último segmento de su pregunta, sobre si el sujeto posmoderno sería cínico, yo diría que sí: *narcínico* (narcicista y cínico).

