DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Revista de Psicoanálisis

20

«CÁLCULOS DEL DISCURSO: LO INCONSCIENTE EN LA POLÍTICA»

Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Sede Bogotá

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Revista de Psicoanálisis

www.jardindefreud.unal.edu.co
número 20, enero - diciembre del 2020
ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477
DOI: 10.15446/djf

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia
©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en las siguientes bases de datos y catálogos: **EBSCO Discovery Service, ProQuest, Google Scholar, CLASE, Latindex, Dialnet, Rebiun, Doaj, Redib** y **Biblioteca virtual Luis Ángel Arango**.

Director y editor: Mario Bernardo Figueroa, *Universidad Nacional de Colombia*
Coordinador editorial: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes
Auxiliar editorial: José Gabriel Dávila Romero
Obras de portada e interior: © Powerpaola
Traducción al inglés: Rosario Casas
Traducción al francés: Laura Andrea Acuña Narvaez y Pio Eduardo Sanmiguel
Supervisión del proceso editorial: Jacqueline Torres Ruiz
Corrección de estilo en español: Ana Virginia Caviedes
Corrección de estilo en inglés: Julián Morales
Maqueta inicial: Santiago Mutis Durán
Diseño de portada y diagramación: Isabel Sandoval
Impresión:

Comité Editorial/Científico:
Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*
Bernard Nominé, *Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia.*
Megdy David Zawady Matallana, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*
Dany-Robert Dufour, *Universidad de París VIII. París, Francia.*
Francisco Ortega, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*
Héctor Gallo, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*
Patricia León-López, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*
Pablo Amster, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*
Pierre Bruno, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*
Silvia Lippi, *Universidad de París VII. París, Francia.*

Grupo de arbitraje:
Alberto Sladogna, *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia.*
Alejandro Bilbao, *Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, Chile.*
Amelia Haydée Imbriano, *Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina.*
Ángela Jaramillo, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*
Anthony Sampson, *Universidad del Valle. Cali, Colombia.*
Beatriz Julieta Ábrego Lerma, *Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México.*
Carlos Ramos, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*
Carmen Elisa Acosta Peñaloza, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*
Carmen Elisa Escobar María, *Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia.*
Carmen Lucía Díaz, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*
Clara Cecilia Mesa Duque, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*
Gabriel Lombardi, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*
Juan Carlos Suzunaga, *Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.*
Juan Fernando Pérez, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*
Isabelle Morin, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*
Iván Jiménez García, *Escuela Normal Superior. París, Francia.*
Luis Izcovich, *Universidad de París VIII. París, Francia.*
María Clemencia Castro, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*
Marta Gerez Ambertín, *Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina.*
Pura Haydée Cancina, *Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.*
Sidi Askofaré, *Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia.*
Sylvia De Castro Korgi, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

universidad nacional de colombia
Rectora: Dolly Montoya Castaño
Vicerrector sede Bogotá: Jaime Franky Rodríguez

facultad de ciencias humanas
Decana Facultad de Ciencias Humanas: Luz Amparo Fajardo Uribe
Vicedecana Académica: Nohra León Rodríguez
Vicedecano de Investigación y Extensión: Jhon Williams Montoya
Directora de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Sylvia De Castro Korgi
Director del Centro Editorial: Rubén Darío Flórez Arcila

El contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons de "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/

contacto:
Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,
Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.° 45-03, ed. 212, of. 132
Tel: (571) 3165000, ext. 16372. a.a. 14490. Bogotá, Colombia.
e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co
Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud
Issuu: www.issuu.com/desdeeljardindefreud
www.jardindefreud.unal.edu.co

distribución y ventas:
UN La Librería, Bogotá
Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 n.° 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:
• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co
• Edificio Orlando Fals Borda (205)
• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

preparación editorial:
Centro editorial
facultad de ciencias humanas
Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.
Tel: 3165000 ext. 16282.
editorial_fch@unal.edu.co
Bogotá, D. C., 2020

CONTENIDO

«CÁLCULOS DEL DISCURSO: LO INCONSCIENTE EN LA POLÍTICA»

Editorial

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ

13

I. NEOLIBERALISMO, POPULISMO Y SUBJETIVIDAD

El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

Turning from Neoliberalism to Neo-Fascism: Universalization and Segregation in the Capitalist System

La tournure du néolibéralisme vers le néofascisme: universalisation et ségrégation dans le système capitaliste

19

Neoliberalismo: colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente

NORA MERLIN
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Neoliberalism: the Colonization of Subjectivity and Unconscious Obedience

Néolibéralisme, colonisation de la subjectivité et obéissance inconsciente

39

Entre la masa del pánico y la articulación populista: conjeturas en torno al lazo social en la época del (pseudo) discurso capitalista

JUAN MANUEL REYNARES Y JORGE FOA TORRES
Universidad Nacional de Villa María, Córdoba, Argentina

Between the Panic Mass and the Populist Articulation: Conjectures around the Social Bond in the era of the Capitalist (Pseudo) Discourse

Entre la masse de panique et l'articulation populiste: conjectures autour du lien social à l'époque du (pseudo) discours capitaliste

57

El discurso capitalista, *Un mundo feliz* y Gran hermano

HERWIN EDUARDO CARDONA QUITIÁN
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia

The Capitalist Discourse, Brave New World, *and Big Brother*

Le discours capitaliste, Le meilleur des mondes *et le Big Brother*

75

II. MUTACIONES DEL DISCURSO

Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales

Esteban Dipaola y Luciano Lutereau
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Promises of Happiness: Individualisms and Crises of Occidental Democracies

Promesse du bonheur: individualisme et crise des démocraties occidentales

93

Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo

Leandro Drivet
Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Unauthorized Autobiographies. Souls Traffic and Incubation of Desire in the Totalitarian Phase of Capitalism

Autobiographies non autorisées. Le trafic d'âmes et l'incubation du désir dans la phase totalitaire du capitalisme

109

***De-signare* o el cálculo discursivo**

Iván Mauricio Patiño Moscoso
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

De-signare *or Discursive Calculation*

De-signare *ou le calcul discursif*

129

Sociedad mutacional / sociedad tanatopolítica / subjetividades desconcertadas. Realidades y paradigmas totalitarios

Alejandro Klein
Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México

Mutational Society / Thanatopolitical Society / Bewildered Subjectivities. Totalitarian Realities and Paradigms.

Société en mutation / société thanatopolitique / subjectivités déconcertées. Réalités et paradigmes totalitaires

157

El retorno del amo en tiempos de la pospolítica

Cristian Jesús Palma Florián
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina

The Return of the Master in Post-Politics Times

Le retour du maître en temps de la post-politique

175

III. CLÍNICA Y POLÍTICA

Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo

Dina Germanos Besson
Universidad de Toulouse 2 – Jean Jaurès, Toulouse, Francia

Thierry Lamote
Universidad de París Diderot – París 7, París, Francia

Changings of the Social Link, Transformations of Language and Rejection of the Subject: The Case of Lebanon today

Mutations du lien social, métamorphose du langage et proscription du sujet: le cas du Liban contemporain

191

Atravesando el fantasma del velo político de la política

Jairo Gallo Acosta
Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia

Traversing the Phantom of the Political Veil of Politics

Traverser le fantasme du voile politique de la politique

205

Del síntoma al *sinthom*e sin-toma del poder. Una aproximación a la dimensión subjetiva de los acuerdos de paz

Fabio Buriticá Trujillo

From Symptom to Sinthome *Synth-homme of Power. An Approach to the Subjective Dimension of the Peace Agreements*

Du symptôme au sinthome *sans prise [sin-toma] du pouvoir. Une approche à la dimension subjective de l'Accord de paix*

217

Posiciones de las psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos

Julieta De Battista, Nicolás Campodónico y Mercedes Kopelovich
Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis (LIPPSI) de la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina
Comisión de Investigaciones Científicas (CIC), Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Positions of the Psychosis within the Social Level: Subversive Effects and Calculated Effects in Established Discourses

Positions des psychoses dans le social: effets subversifs et effets calculés dans les discours établis

239

Desamarre. Malestar en lo político y crisis de los discursos: de una posible continuidad entre adicción y nacionalismo

María Tuirán Rougeon y Philippe Candiago
Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

Untying. Malaise in the Political and Crisis of the Discourses: A Possible Continuity between Addiction and Nationalism

Déliaison. Malaise dans le politique et crise des discours: d'une possible continuité entre addiction et nationalisme

259

IV. MITO, GOCE Y LEY

Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura

Pablo D. Muñoz
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Knotting Enjoyment, Desire, and Law to the Mythical Origin of Culture

Les nouages de la jouissance, le désir et la loi à l'origine mythique de la culture

271

Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social

José Alejandro Pérez Betancur
Universidad de París 7 - Diderot, París, Francia

Reading (and Elaboration) of Violence through the Function of Myth in the Social Bond

Lecture (et élaboration) de la violence à travers la fonction du mythe dans le lien social

295

Un silencio que mira

Belén del Rocío Moreno Cardozo
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

A Staring Silence

Un silence qui regarde

309

La angustia: su acústica y su negatividad política

Edgar Miguel Juárez-Salazar y Diego Alberto Bernal Saldaña
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Ciudad de México, México

Angst: its Acoustic and its Political Negativity

L'angoisse: son acoustique et sa négativité politique

329

V. POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

La política del deseo contra la sociedad del espectáculo

Patricia León-López
Colectivo de redacción de la revista *Psychanalyse*, París, Francia

The Politics of Desire against the Society of Show Business

La politique du désir contre la société du spectacle

351

VI. CONFLICTO

Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación

Clara Cecilia Mesa Duque
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

A Politics of the Real: A Courageous Look that Does Not Succumb to Fascination

Une politique du réel: un valeureux regard qui ne succombe pas à la fascination

373

Hacia una ontología política feminista: psicoanálisis, feminismo y patriarcado

Roque Farrán
Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

Towards a Feminist Political Ontology: Psychoanalysis, Feminism, and Patriarchy

Vers une ontologie politique féministe: psychanalyse, féminisme et patriarcat

389

Por una memoria poética compartida. Arte, conflicto y paz en Colombia: entre la poesía y el engaño

Carlos Eduardo Satizabal Atehortua
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

For the Sake of a Shared Poetic Memory. Art, Conflict, and Peace in Colombia: between Poetry and Deceit

Pour une mémoire poétique partagée. Art, conflit et paix en Colombie: entre la poésie et la duperie

409

La legitimación de la violencia: ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva

Alexandra Isabel García Marrugo
Universidad de Sydney, Camperdown, Australia

The Legitimation of Violence: Latent Ideologies Within the Colombian Conflict From a Discursive Perspective

La légitimation de la violence: les idéologies latentes dans le conflit colombien d'un point de vue discursif

437

Derechas delirantes, medios de comunicación y posverdad

Fabio López de la Roche
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Delirious Right-wingers, Media, and Post-truth

Des politiques de droite délirantes, les médias et la post-vérité

453

VII. LA OBRA

Lentes de visión nocturna. Sobre la obra de Powerpaola

Juan Pablo Fajardo

487

VIII. RESEÑAS

Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas

Miquel Bassols

Por: María Fernanda Rodríguez Jaime

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

491

Mecanismos de la posverdad

Jacqueline Fowks

Por: Carolina Martínez Gutiérrez

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

495

Freud ¿Apolítico?

Gérard Pommier

Por: Paula Niño Morales

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

499

Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación

Jorge Alemán

Por: David Santiago Mora León

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

504

Lacan, discurso, acontecimiento

Ian Parker y David Pavón-Cuellar

Por: Carlos Andrés Sánchez Beltrán

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

508

IX. ANTOLOGÍA MÍNIMA*

Jonathan Swift

El arte de la mentira política

515

Hans Christian Andersen

El traje nuevo del emperador

527

Baldomero Sanín Cano

Núñez, poeta / *fragmentos*

531

Luis Tejada

Nueva antología / *fragmentos*

533

Carlos Arturo Torres

***Idola fori.* Ensayo sobre las supersticiones políticas** / *fragmento*

536

Gabriel García Márquez

El otoño del patriarca / *fragmento*

541

Pablo Neruda

Canto general. Los validos / *fragmento*

544

Octavio Paz

El arco y la lira. Poesía, sociedad, estado

546

Georges Didi-Huberman

Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto / *fragmento*

553

George Orwell

Delante de las narices

563

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.

Hans Magnus Enzensberger
Defensa de los lobos Contra los corderos / *fragmento*
565

Liao Yiwu
Masacre
567

Jean Baudrillard
Las estrategias fatales / *fragmento*
569

Slavoj Žižek
Sublime objeto de la ideología / *fragmento*
576

Byung-Chul Han
Poder inteligente / *fragmento*
579

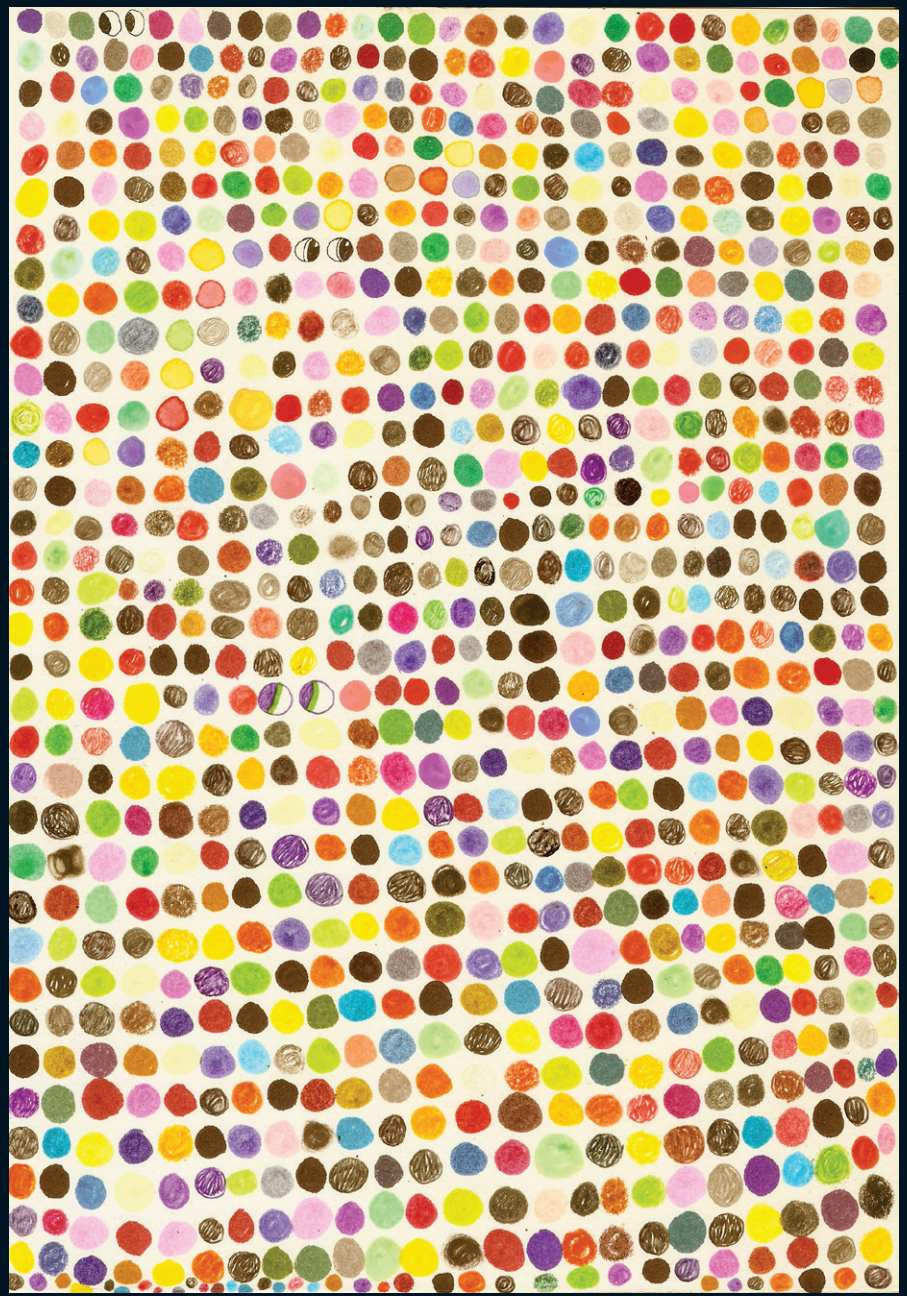
Colaboradores
581

Normas para colaboradores
586

Consideraciones éticas
592

«CÁLCULOS DEL DISCURSO: LO INCONSCIENTE EN LA POLÍTICA»

© Powerpaola | La procesión va por dentro | 2008 | Acuarela sobre papel | A4



© Powerpaola | Repetición | Marcadores, lapiceros y tinta sobre papel | 17,5 x 26,9 cms | 2011

Editorial

Desde los albores del psicoanálisis, al tiempo que discernía los determinantes inconscientes del sufrimiento de sus pacientes, en sus síntomas, en sus sueños y en la vida cotidiana, Freud descubría también paulatinamente que tales determinantes operan en la cultura y participan de manera muy eficaz en las organizaciones sociales. Encuentra, entonces, que lo inconsciente tiene un lugar fundamental en la conformación y el destino de las masas. Dado que, en el origen mismo de la cultura, de la sociedad, de la ley y de la moral, Freud ubicó lo inconsciente, es claro que este atraviesa la política, si no es que constituye su causa, aquella que opera como núcleo irreductible que hace del gobernar una tarea imposible, tal como lo planteó en "Análisis terminable e interminable".

Quizá allí radique la renovada tentación de manipular a las masas a partir de las determinaciones inconscientes. Este expediente no es nuevo: en pleno ascenso del nazismo con Hitler a la cabeza, cuando Freud no había escrito aún "El malestar en la cultura", Edward Bernays (su doble sobrino, el hijo de su hermana y su cuñado), radicado en los Estados Unidos, publicó en 1928 su célebre libro *Propaganda*, una suerte de manual para manejar la opinión pública, manipular a las masas y determinar patrones de consumo, basado en buena medida en su particular comprensión de los descubrimientos freudianos. Su éxito fue rotundo. En los años siguientes, el papel de este personaje, quien solía alardear de la eficacia de sus técnicas, fue clave como asesor de varios presidentes de este país; así se convirtió en el pionero del arte de influenciar a grandes conglomerados.

En nuestro contexto, poco después del plebiscito para ratificar o negar los Acuerdos de Paz en Colombia, el gerente de la campaña por el "No" respondió en una entrevista que su triunfo había obedecido a una estrategia muy clara, adoptada luego de recibir la asesoría de un afamado experto: abandonaron el intento de hacer pedagogía, de explicar los Acuerdos de Paz y los argumentos en contra de ellos, para dedicar en cambio todos sus esfuerzos a enfurecer a los votantes, para "que la gente saliera a votar verraca"; tal fue el objetivo cumplido. Acto seguido, detalló en

la misma entrevista las argucias, las "falsas verdades", que diseñaron para dirigirse de manera específica a cada segmento de la población. Este ejemplo, por ser local, no es menos generalizado. El mundo entero ha conocido aquí y allá múltiples casos de la manipulación con la que se obtienen cuantiosos réditos políticos. De hecho, algunos días antes del mencionado plebiscito, Gran Bretaña había decidido su salida de la Unión Europea apelando al mismo subterfugio, repetido luego en los Estados Unidos con la elección de Trump y, recientemente, en Brasil con Bolsonaro.

Este hecho parece ser una de las características de la época. Los términos *fake news* o *posverdad* apenas designan lo que está en juego en estas estrategias, que van más allá de los procesos electorales y se inscriben en giros más amplios. Estos últimos implican fomentar y aprovechar con fines políticos la pérdida de valor de la palabra y de la dignidad humana, el odio, el miedo y el rechazo a las diferencias, bien sean religiosas, raciales, sexuales, etc. Sería imposible suscitar la efervescencia de estas manifestaciones en ausencia de un compromiso de lo inconsciente, de una oferta de goce pulsional, de una movilización de los fantasmas más temidos, odiados y anhelados; imposible suscitarla sin convocar un rechazo a lo real del otro, sin poner en juego mecanismos de identificación en torno a ideales unificadores que instigan el repudio hacia quienes supuestamente constituyen una amenaza... Ahora bien, más allá del examen de estas estrategias explícitamente diseñadas, habrá que discernir de qué manera estas cobran su eficacia a cuenta de su inserción en formas particulares del discurso. Como se advierte, se trata de un complejo entramado de mecanismos instrumentalizados afines a los propósitos del discurso capitalista y del mercado, sin los cuales el malestar de los sujetos y los movimientos de las sociedades contemporáneas serían incomprensibles.

La pregunta que anima la presente edición concierne, entonces, a las formas como se apela a los resortes de lo inconsciente, con el ánimo de movilizar a las sociedades hacia uno u otro objetivo político, y a la forma en que estos cálculos deliberados se engranan en el funcionamiento discursivo.

A la hora de escoger el tema para este número no tuvimos en cuenta que con el arribábamos ya a las veinte ediciones. Sin embrago, la respuesta entusiasta que recibimos, con la mayor cantidad de artículos propuestos en la historia de la revista, nos permite pensar no solo que la cuestión es urgente, sino que esa respuesta es la mejor manera de celebrar el haber llegado hasta acá. Agradecemos a todos los autores y a nuestros lectores, quienes mantienen vivo el deseo para sostener este trabajo.

Para terminar, quiero agradecer de manera especial la colaboración de la artista Powerpaola, quien con mucho agrado nos ha facilitado las imágenes de su obra que enriquecen este número. Estamos seguros de que la agudeza de su mirada y el filo sutil y crítico de su pluma trazan el horizonte de las reflexiones y propuestas que acá presentamos.

Cordialmente,

Mario Bernardo Figueroa Muñoz
Director y editor

1. NEOLIBERALISMO, POPULISMO Y SUBJETIVIDAD

© Powerpaola | Happy Planet | Acuarela sobre papel | A4 | 2012

© Powerpaola | Inundación | Acuarela sobre papel | 9 x 13,2 cms | 2008

DOI: 10.15446/djf.n20.90161

El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista

(cc) BY – NC – ND

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR*
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista

El neoliberalismo y el neofascismo constituyen dos expresiones indisociables entre sí de una misma configuración actual del sistema capitalista. Esto es lo que el autor intenta demostrar con el auxilio de recursos conceptuales provenientes principalmente de las teorías marxista y freudiana-lacaniana. La demostración pasa por tres momentos: 1) la elucidación de las modalidades neoliberales de exacerbación, psicologización y universalización del funcionamiento capitalista; 2) la interpretación del neofascismo como una estrategia estética, segregativa y unificadora al servicio del neoliberalismo; 3) el análisis de formas neoliberales y neofascistas de concebir y relacionar la segregación y la discriminación, la exclusión y la explotación, la diferencia y la desigualdad, el desarrollo y el subdesarrollo, la propiedad y la privación.

Palabras clave: ultraderecha, capitalismo, neoliberalismo, neofascismo, segregación.

Turning from Neoliberalism to Neo-Fascism: Universalization and Segregation in the Capitalist System

Neoliberalism and neo-fascism are two inseparable expressions of the same current configuration of the capitalist system. The above-mentioned is what the author tries to demonstrate in the subjective sphere with the help of conceptual resources mainly from the Marxist and Freudian-Lacanian theories. The demonstration withstands three moments: 1) the elucidation of the neoliberal modalities of exacerbation, psychologization and universalization of capitalist functioning; 2) the interpretation of neo-fascism as an aesthetic, segregationist, and unifying strategy at the service of neoliberalism; 3) the analysis of neoliberal and neo-fascist forms of conceiving and relating segregation and discrimination, exclusion and exploitation, difference and inequality, development and underdevelopment, property and deprivation.

Keywords: far right, capitalism, neoliberalism, neo-fascism, segregation.

La tournure du néolibéralisme vers le néofascisme: universalisation et ségrégation dans le système capitaliste

Le néolibéralisme et le néofascisme sont deux expressions indissociables de la même configuration actuelle du système capitaliste. C'est ce que l'auteur tente de démontrer dans la sphère subjective à l'aide de ressources conceptuelles issues principalement des théories marxiste et freudienne-lacanienne. La démonstration passe par trois moments: 1) l'élucidation des modalités néolibérales d'exacerbation, de psychologisation et d'universalisation du fonctionnement capitaliste; 2) l'interprétation du néofascisme en tant que stratégie esthétique, ségrégative et unificatrice au service du néolibéralisme; 3) l'analyse de la manière dont les formes néolibérales et néo-fascistes conçoivent et mettent en relation la ségrégation et la discrimination, l'exclusion et l'exploitation, la différence et l'inégalité, le développement et sous-développement, la propriété et la privation.

Mots-clés: extrême droite, capitalisme, néolibéralisme, néofascisme, ségrégation.

CÓMO CITAR: Pavón-Cuellar, David. "El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 19-38, doi: 10.15446/djf.n20.90161.

* *e-mail*: davidpavoncuellar@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

El exceso neoliberal del capitalismo

Quienes protestamos contra el neoliberalismo no ignoramos que nuestra protesta es contra una expresión histórica del capitalismo. Sabemos que el capital es lo que está en el fondo, lo medular del asunto, lo que opera de modo neoliberal en el plano de la política económica. Sin embargo, aunque sepamos todo esto, procedemos a menudo como si no lo supiéramos.

Vociferamos contra el neoliberalismo y no contra el capitalismo, quizás porque el capital se las arregla para que lo perdamos de vista o porque nos hemos resignado a él o simplemente porque ya no está de moda la radicalidad aprendida en Marx por la que íbamos "a la raíz" de lo que nos oprime[1]. El caso es que desistimos de nuestra lucha revolucionaria contra el capitalismo y nos ceñimos a la modesta utopía de corregir su perfil neoliberal con sus rasgos característicos: el desenfreno, el descaro, el cinismo. Simplemente queremos poner límites a eso que nos destruye y que ya no aspiramos a destruir.

Nuestra oposición ya no es contra el capitalismo, sino tan solo contra su exceso neoliberal: el de un capital desenvuelto, desinhibido, incluso impúdico e indudablemente desembarazado, aligerado, liberado en el libre mercado. Este capital es el mismo de siempre, asesino, devastador e insaciable como siempre lo ha sido, pero ahora lo es como tan solo puede serlo en el neoliberalismo: con absoluta libertad, sin vergüenza ni culpabilidad, sin recato ni límites ni frenos de ningún tipo. Así, gracias a su libertad neoliberal, el capital puede ser lo que es en mayor grado, hasta sus últimas consecuencias, hasta la destrucción total de la vida sobre la superficie de la Tierra. Todo lo vivo puede ser libremente suprimido al ser transmutado en más y más capital inerte, inanimado, muerto[2].

Matando todo lo que toca, el capitalismo nunca es tanto lo que es, lo muerto que es a costa de lo vivo, como en el momento neoliberal en el que significativamente pasa desapercibo. El capital ya no aparece aquí exactamente como lo que es. Ya no se presenta bajo la reveladora forma decimonónica denunciada por Marx: la del "vampiro" que "chupa trabajo vivo y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa"[3]. Desde luego que sigue mostrándose así, al desnudo, en espacios en donde impera la violencia de la acumulación originaria o de la explotación directa de la fuerza de

1. Karl Marx, "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" (1844), en *Escritos de juventud* (Ciudad de México: FCE, 1986), 497.

2. Marx, *El Capital*, vol. I (Ciudad de México: FCE, 2008), 146, 208, 422-424.

3. Ibíd., 178-179.

trabajo manual. Sin embargo, fuera de esos espacios, el capital opera encubierto en su aspecto neoliberal.

El encubrimiento neoliberal del capital no debe hacernos pensar que el neoliberalismo es una ideología en el sentido más convencional, difundido e inexacto del término, precisamente el de aquello que encubre la realidad, que la oculta o que la disimula. Ya hemos visto que el capitalismo, al mismo tiempo que se encubre con su aspecto neoliberal, se descubre a través de él y se vuelve descarado, cínico, dando lugar a ese apogeo del cinismo que atrajo la atención de Sloterdijk[4] y que llevó a Žižek[5] a redefinir la ideología con auxilio del psicoanálisis. Retomando esta redefinición, podemos decir que, si el neoliberalismo es ideológico, lo es en el sentido preciso de aquello que descubre lo que encubre, presenta lo que representa, realiza lo que plantea y ejerce él mismo el poder que permite ejercer, pudiendo proceder así, en clave foucaultiana, como racionalidad y gubernamentalidad[6].

Somos gobernados y reconstituidos por la estructuración racional del neoliberalismo. Aquello neoliberal con lo que el capitalismo se encubre ideológicamente no es ni más ni menos que nosotros mismos y nuestro mundo. Esto hace que el capital no aparezca definidamente como ese vampiro exterior que nos persigue y nos oprime, sino que se disipe en su omnipresencia, en la indistinción, en la totalidad y en la mismidad. El capital se desvanece detrás de su fisonomía neoliberal y apenas consigue presentirse como algo soterrado que opera subrepticiamente y que incluso, como diría Marcuse, adopta la forma de nuestra libertad[7].

El espejo psicológico neoliberal

Además de liberar el capital, el neoliberalismo hace que sintamos de algún modo que su liberación es la nuestra, que deseamos y decidimos lo que él nos impone, incluida su propia dominación capitalista. Esta dominación aparece engañosamente como un irresistible compuesto de voluntad personal y fatalidad impersonal. ¿Cómo resistirse a un capitalismo neoliberal que se vive, por un lado, como natural e inevitable, como consecuencia de la inercia de las cosas, y, por otro lado, como efecto de nuestros más íntimos instintos humanos, como espontáneamente querido y elegido, no impuesto sobre nosotros por una clase dominante ni por una estructura material?

En su desclasamiento y desmaterialización, el capital se vuelve algo indefinido, aparentemente más fluido que estructurado, más aéreo que sólido, y consuma así en el neoliberalismo el movimiento histórico por el que *todo lo sólido se desvanece en el aire*[8]. Parece operar menos en los grandes procesos económicos y sociales que imperceptiblemente a través de los comportamientos individuales e interindividuales.

4. Peter Sloterdijk, *Crítica de la Razón Cínica* (Madrid: Siruela, 2014).
5. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londres: Verso, 1989).
6. No hay necesariamente contradicción, pues, entre la concepción del neoliberalismo como ideología y su operación racional y gubernamental descrita por Pierre Dardot y Christian Laval en *La nouvelle raison du monde* (París: La découverte, 2009).
7. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona: Planeta, 2010), 46-47, 68-69.
8. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1988).

No se percibe, sino que se respira, se inhala, se absorbe y finalmente se piensa y se actúa. Se torna, por eso mismo, en algo personalizable y psicologizable que puede reincorporarse a lo que somos y a la experiencia inmediata de cada uno. Termina totalmente asimilado al espíritu empresarial positivo, propositivo y competitivo, asertivo y empoderado, con flexibilidad y resiliencia, que más conviene al funcionamiento del capitalismo neoliberal.

El neoliberalismo, al igual que el viejo liberalismo, disimula su dura estructura socioeconómica, la del sistema capitalista, y ofrece la ilusión especular de un espacio vacío, totalmente despejado, para el pleno ejercicio de libertades como la de mercado, la de circulación de mercancías y la de competencia entre mercaderes, comerciantes, empresarios, capitalistas, pero también artesanos, pequeños productores y trabajadores en general. En este espacio ilusorio, como bien lo advirtió Mariátegui en su momento, pareciera que lo determinante ya no es lo económico, sino "factores psicológicos" tales como las "aptitudes" individuales de los competidores[9]. La psicología cree liberarse de la economía y triunfar sobre ella en la concepción liberal y ahora neoliberal de la sociedad. Horkheimer tenía razón al afirmar que esta "concepción liberal es en su esencia psicológica"[10].

La psicología ocupa siempre un lugar esencial en las principales doctrinas liberales y neoliberales. Tales doctrinas justifican invariablemente sus propuestas político-económicas mediante una representación psicológica de la subjetividad: egoísta en Hobbes[11], racional y tolerante en Locke[12], viciosamente productiva en Mandeville[13], empática y estratégica en Smith[14], hedonista y calculadora en Bentham[15], competitiva en Spencer[16], universalmente centrada en medios para buscar satisfacción en Ludwig von Mises[17], incomprensible e imprevisible en Friedrich Hayek[18], siguiendo proyecciones racionales y expectativas a largo plazo en Milton Friedman[19]. En todos los casos, la psicología refleja la propuesta política económica, proporcionándole un modelo de sujeto que le sirve, según la atinada expresión de Louis Althusser, como un "fundamento en espejo" en el que se basa y con el que se justifica[20].

La sociedad capitalista liberal y neoliberal será como supuestamente debe ser en función de las características atribuidas a quienes la constituyen[21]. Cada individuo se imagina reflejado por la sociedad que se refleja en él. Pareciera que el orden social es el que es para satisfacer al sujeto individual cuando en realidad es tal sujeto el que

9. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo* (Lima: Amauta, 1976), 145-147.

10. Max Horkheimer, "Historia y psicología", en *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 27-30.

11. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Londres: Routledge, 2016).

12. John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

13. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (Oxford: Clarendon, 1923).

14. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Londres: Penguin, 2010).

15. Jeremy Bentham, *Introducción a los principios de la moral* (Barcelona: Península, 1991).

16. Herbert Spencer, *Principles of Sociology* (Hamden: Archon, 1969).

17. Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven: Yale University Press, 1949).

18. Friedrich Hayek, *El orden sensorial* (Madrid: Unión, 2004).

19. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

20. Louis Althusser, "Psychanalyse et psychologie", en *Psychanalyse et sciences humaines* (París: Le Livre de Poche, 1996), 108-115.

21. Será, por ejemplo, individualista por el egoísmo de sus miembros (Hobbes), despreocupada ante las virtudes humanas de la razón y la tolerancia (Locke), tan próspera como virtuosamente corrupta por los vicios productivos de los mismos individuos (Mandeville), prescindible ante las estrategias y la empatía de la humanidad (Smith), felizmente pasiva y omisa ante los cálculos y el hedonismo de su población (Bentham), brutalmente competitiva como quienes forman parte de ella (Spencer), puramente instrumental para quienes tan solo quieren satisfacerse con ella (Mises), sin control ni planificación dado que los individuos resultan imprevisibles (Hayek) o despiadada y cruel a corto plazo porque de cualquier modo los mismos individuos operan a largo plazo tal como ella tendría que hacerlo (Friedman).

habrá sido el que debía ser para corresponder a la sociedad y posibilitarla. Es el otro del espejo el que se refleja en el yo psicológico delante de él[22].

Considerando la función fundamental especular del saber psicológico en la sociedad capitalista liberal y neoliberal, no debería sorprendernos que el desarrollo de esta sociedad haya ido acompañado por un asombroso proceso de expansión y difusión de la psicología[23]. La psicologización forma parte de una liberalización que busca reconciliar psicológicamente la subjetividad con el capitalismo, no solo de modo teórico al representársela de cierta manera compatible con el sistema capitalista, sino de modo práctico al transformar al sujeto de manera tal que pueda asimilarse al capital, haciéndolo desear lo que le impone, llevándolo a explotarse incansablemente y metamorfoseándolo así en "la fuente de sus ingresos", en "su propio capital", en el "empresario de sí mismo", según la famosa caracterización ofrecida por Foucault[24]. El neoliberalismo hace que el capital se escabulla en el corazón de sus víctimas y los convierta en una especie de muertos-vivos, de capitales humanos que se animan al explotar su propia existencia y que lógicamente quedan encantados al mirarse en las pantallas perseguidos por zombis, perseguidos por sí mismos cual vampiros, para sorber su propia vida.

El neoliberalismo nos hace imaginar que somos nosotros mismos los vampiros del capital y que nos hacemos lo que él nos hace. Ya sea que nos lo hagamos bien o mal, tenemos buenas razones para lamentarnos de lo que hacemos: por un lado, al hacerlo mal, porque no estamos a la altura del sistema que representamos, porque nos convertimos en unos fracasados, porque hay que pagar nuestra insuficiencia o incapacidad; por otro lado, al hacerlo bien, porque también debemos pagar nuestro éxito, porque lo conquistamos a costa de nosotros mismos, porque es un triunfo del capital sobre nosotros, porque nos derrota y nos consume, porque nos fatiga y nos deprime[25]. En ambos casos, cargamos con el capital que se descarga sobre nosotros. Lo sufrimos. Nuestro sufrimiento de su injusticia, de padecerla o de ejercerla, es negado, encubierto, manipulado y a veces transmutado en el cinismo típicamente neoliberal, pero no por ello desaparece[26].

Uno sufre y opta por ir al psicólogo en lugar de participar en una lucha colectiva contra el capitalismo. ¿Para qué debatirse con la estructura cuando ni siquiera la veo, cuando la he convertido en la columna vertebral de mi existencia, cuando creo ser totalmente libre, cuando me atribuyo la propia libertad ejercida por el capital, cuando tengo la convicción de que el único problema soy yo, cuando estoy en el centro de mis decisiones, de mis éxitos y de mis fracasos, de mi trayectoria profesional, de mi videojuego y de mi red social, de mi noticiero y de cualquier otro espectáculo que existe precisamente para mí como espectador?

22. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* (1954-1955) (París: Seuil, 2001).

23. David Pavón-Cuéllar, "Subjetividad y psicología en el capitalismo neoliberal", *Psicología política* 17, n.° 40 (2019): 589–607.

24. Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: FCE, 2007), 264-265

25. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société* (París: Odile Jacob, 1998).

26. Christophe Dejours, *Souffrance en France* (París: Le Seuil, 1998).

Es como si yo fuera el amo, el único amo, y como si mi pantalla, reflejándome, terminase reabsorbiendo el capitalismo. El sistema capitalista se proyecta y se disimula en la superficie especular del neoliberalismo. Nuestro espejo neoliberal nos cautiva, nos extravía en su profundidad imaginaria y nos impide ver el capital que la gobierna y nos gobierna.

Como en Spinoza, lo que nos gobierna permanece inconsciente, en estado tan invisible como visible, al recubrirse con aquello en lo que se despliega, con lo que somos y con lo que nos rodea[27]. ¿Cómo vamos a ver el capital que se ve en todo lo que se ve? Su visibilidad-invisibilidad es un indicio de su éxito, de su poder y de su enormidad. Confirma que lo ha impregnado todo, que se confunde con todo, que no queda ya nada en contraste con lo cual podamos distinguirlo.

El goce del capital

Conviene insistir en que el neoliberalismo ni siquiera nos permite diferenciar el capital de nosotros mismos. Nos miramos en su espejo neoliberal. Vemos con sus ojos. Habla por nuestra boca. Incluso nuestra libertad se confunde con la suya, pero no es nunca evidentemente la suya.

La única libertad neoliberal es la ejercida por las innumerables formas que reviste el capital: dinero y mercancías, bienes y servicios, importaciones y exportaciones, activos y pasivos, acciones y accionistas, empresas y empresarios, capitales humanos e inhumanos y todo lo demás, incluyendo a los capitalistas en los que se personifica el capital e incluso los obreros con los que se encarna el capital variable[28]. Son formas como estas las que se liberan en el neoliberalismo. Su libertad es la del capital y solo puede ser nuestra cuando somos de algún modo el capital, cuando nos confundimos con él, cuando posee nuestra existencia o nuestra conciencia y voluntad[29]. Es una libertad para comprar y vender, para venderse al mejor postor, para publicitarse y circular de mano en mano, para invertirse y reinvertirse, para explotarse, para explotar y saquear, para empobrecer y enriquecerse, para poseer y acumular, para gozar del goce del capital.

El goce del capital es lo que se libera en todo lo que se libera en el neoliberalismo. Todo permite gozar libremente de la destrucción capitalista de lo existente, de la degradación característica del capitalismo, de la transmutación de las más diversas manifestaciones de la vida en más y más dinero muerto. Es así como todo provee una libre satisfacción adaptativa y lucrativa de la pulsión de muerte[30]. Esta libertad para el goce mortífero del capital es el fundamental punto de acuerdo en la Sociedad Mont-Pèlerin y en el Consenso de Washington. Es el tétrico ideal político de los neoliberales. Es aquello por lo que intrigaron incansablemente personajes tan reveladores como

27. Baruch Spinoza, *Éthique* (París: Gallimard, 1965), 61-68.

28. Marx, *El capital* I, 177-188, 242.

29. Ibíd., 331.

30. David Pavón-Cuéllar, "El capital y su pulsión de muerte", en *Sociedad y violencia: sujetos, prácticas y discursos* (Ciudad de México: Manual Moderno, 2018).

Friedrich Hayek y Milton Friedman, Ronald Reagan y Margaret Thatcher, Augusto Pinochet y Boris Yeltsin, Carlos Salinas y Alberto Fujimori.

Los neoliberales han hecho todo lo que estaba en sus manos para asegurarle al capital su goce ilimitado. Lo que pudiera limitarlo ha sido eliminado. Se han suprimido regulaciones, leyes laborales, derechos sociales, prerrogativas gubernamentales, aranceles y otros impuestos. Las fronteras han sido borradas para el dinero y las mercancías. El capital hace valer su libertad-para-gozar en todos los rincones del planeta sin que nada lo detenga. Lo ha invadido todo. Es por esto por lo que se confunde con todo lo que nos rodea y que al final pasa desapercibido. Lo que ocurre es que se ha globalizado, absolutizado, universalizado.

El neoliberalismo no es más que la culminación del proceso por el que el sistema capitalista va envolviéndonos por todos lados hasta el punto de imponerse como una suerte de universo, como un supuesto saber absoluto, espacio lógico sin exterior, Otro sin Otro, "lenguaje sin metalenguaje"[31]. Este proceso de "absolutización del mercado", como lo describe Jacques Lacan, posibilitó alguna vez el descubrimiento freudiano, pero también ha hecho al final que el capitalismo neoliberal opere aparentemente *para todos* como si fuera el inconsciente *para cada uno*, es decir, como si el "sujeto capitalista" fuera el "sujeto" propiamente dicho[32]. De ahí que sea prácticamente imposible salir del sistema capitalista para pensarlo desde fuera. Digamos que excluye cualquier otro pensamiento al arreglárselas para pensar a su modo todo lo que se piensa de otro modo. Se impone así como un "pensamiento único"[33]. Es lo que no deja de pensar al pronunciarse a través de periodistas y opinólogos, especialistas y funcionarios, gobernantes y políticos, lo mismo en la izquierda inconsecuente que en el centro, la derecha e incluso en la ultraderecha.

Liberalismo y fascismo, neoliberalismo y neofascismo

Donald Trump, Jair Bolsonaro y otros ultraderechistas están entre los más enardecidos partidarios y defensores del capitalismo neoliberal en el mundo. El neoliberalismo adopta el aspecto del neofascismo y así refuta incuestionablemente a quienes creían que las tradiciones políticas liberal y fascista eran opuestas e irreconciliables. Hay que decir que esta reconfortante creencia, que terminó formando parte de la buena conciencia de las democracias liberales occidentales, es tan vieja como su refutación, la cual, por el contrario, ha sido siempre obsesivamente conjurada como una idea culpable o un mal pensamiento.

Ya en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, a contracorriente de Friedrich Pollock y de su tesis de la mutua exclusión entre un liberalismo subordinado a la

31. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969) (París: Seuil, 2006), 11-43. Ver también: "Radiophonie", en *Autres écrits* (1970) (París: Seuil, 2001), 434.

32. Lacan, *Le séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, 37.

33. Ignacio Ramonet, "La pensé unique", *Le Monde diplomatique*, enero de 1995. Disponible en: https://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/6069 (consultado el 10/03/2019).

economía y el fascismo con su primacía de la política, Franz Neumann había conseguido vislumbrar el vínculo interno entre los dos ismos en la hostilidad política-económica de la clase dominante hacia la dominada[34]. El odio hacia el obrero sería el vínculo secreto entre el autoritarismo político y la economía liberal del Tercer Reich[35]. Lo vislumbrado por Neumann será cada vez más patente a medida que el viejo estatismo nazi-fascista vaya cediendo su lugar a una ultraderecha neoliberal que avanza imparable desde hace casi medio siglo. Conviene recordar que esta nueva ultraderecha se originó en el contexto de la Guerra Fría, especialmente en el sangriento laboratorio latinoamericano, en donde el imperialismo estadounidense dio apoyo, aliento y vigor a diversas fuerzas ultraderechistas anticomunistas y antidemocráticas vinculadas con las oligarquías locales, opuestas a cualquier intento de redistribución de la riqueza y claramente afines a un capitalismo salvajemente neoliberal. Se contó aquí siempre con diversas clases de matones, desde militares golpistas chilenos hasta paramilitares colombianos y escuadrones de la muerte argentinos o centroamericanos, todos ellos haciendo el trabajo sucio para los políticos y funcionarios que fueron precursores en la combinación del neofascismo con el neoliberalismo.

Las fuerzas ultraderechistas latinoamericanas continuaron existiendo tras el derrumbe del Muro de Berlín. A menudo se reconfiguraron, cambiaron sus estrategias, recentraron su lucha contra los populismos de izquierda y acentuaron sus tendencias clasistas, racistas y sexistas, pero nunca dejaron de combinar su ingrediente neofascista con el capitalista neoliberal. Poco a poco han ido constituyendo un bloque amplio y heterogéneo en el que no solo encontramos partidos y otras organizaciones políticas tradicionales y convencionales, sino congregaciones católicas ultraconservadoras como los Legionarios de Cristo, universidades como la Panamericana de México y la Francisco Marroquín de Guatemala, grupos secretos como El Yunque de México, movimientos evangélicos o neopentecostales dirigidos por pastores como Silas Malafaia o Marco Feliciano en Brasil, *influencers* como el mexicano Callodehacha o la hispano-venezolana Yael Farache y jóvenes radicalmente libertarianos o ultraliberales como la guatemalteca Gloria Álvarez, el brasileño Rodrigo Constantino, el chileno Axel Kaiser o los argentinos Agustín Laje y Nicolás Márquez.

La estética neofascista de la política neoliberal

Llámense liberales o libertarianos, los jóvenes latinoamericanos defensores del neoliberalismo no disimulan su neofascismo al odiar y despreciar frenéticamente a negros e indígenas, pobres y homosexuales, feministas y comunistas, populistas y socialistas, así

34. Franz Neumann, *Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism* (Chicago: Dee, 2009).

35. Lo que Neumann vislumbró en el contexto de la Segunda Guerra Mundial ya se había puesto en evidencia pocos años antes a través del programa y de las acciones del movimiento ultraderechista colombiano Acción Patriótica Económica Nacional (APEN) con su rechazo de cualquier impuesto, su oposición a cualquier intervencionismo gubernamental, su feroz defensa de los privilegios y su mezcla de nacionalismo, anticomunismo y ultraliberalismo.

como a partidarios del *marxismo cultural* y de la *ideología de género*. El mismo desprecio y el mismo odio se encuentran variablemente dosificados en la ultraderecha del resto del mundo, la cual, desde la crisis de 2008, va ganando más y más adeptos hartos del *establishment* político y de su retórica políticamente correcta. Logra seducirlos al desafiarlo casi todo en tal orden establecido; sí, casi todo, salvo lo más importante, lo más fundamental y determinante, que es la opción por el neoliberalismo y por su vertiginosa destrucción capitalista del mundo y de la vida. Esta opción es hábilmente maquillada y disimulada mediante discursos demagógicos que distraen a los votantes, dan cauce a sus comprensibles resentimientos, furores e impulsos rebeldes, y así permiten mantener el capitalismo neoliberal mediante una "estetización de la vida política" muy semejante a la detectada por Walter Benjamin en el nazi-fascismo de los años treinta del siglo XX[36].

Procediendo como los nazis y los fascistas del siglo XX, los ultraderechistas del siglo XXI realizan una suerte de cirugía estética de sus planteamientos y argumentos para disimular su fundamentación en los intereses del capital. El cinismo neoliberal, conservado e incluso exacerbado, se disocia de la clase dominante y reaparece bajo una forma estéticamente modificada en el procaz y delirante sentimiento de superioridad y de orgullo de la nación, la raza, la religión, la cultura o la civilización. Las masas blancas, europeas, estadounidenses o cristianas pueden ahora dirigir hacia otras masas el mismo odio y desprecio que las masas reciben siempre de las élites.

La clase dominante se vale del nuevo populismo neofascista para envolver sus intereses en los sentimientos hostiles que atribuye al pueblo y así ganarse la adhesión del mismo pueblo. Se trata, por así decir, de volver estéticamente popular algo tan antipopular, tan estructuralmente contrario al pueblo, como lo es el capital y su libertad en el neoliberalismo. Así, a través de una estetización del capitalismo neoliberal, varios líderes ultraderechistas han conseguido atraer a las masas y a menudo situarse y sostenerse en los pisos más altos de varios gobiernos[37].

Es verdad que algunos de los mencionados líderes difieren puntualmente de ciertos principios básicos del neoliberalismo. Los hay, por ejemplo, que promueven aranceles o regulaciones proteccionistas para sus respectivas economías nacionales. No obstante, en lo general, sus programas ofrecen apenas una atenuación y más a menudo una continuación e incluso una radicalización del capitalismo neoliberal tal como lo conocemos. Aunque ciertamente disimulado con sutiles recursos estéticos, este capitalismo no suele ser acogido por ningún otro líder político de modo tan candoroso, tan absoluto y tan incondicional como lo es por algunos exponentes de la nueva ultraderecha.

36. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 102-103.

37. Es el caso de Trump en Estados Unidos y Bolsonaro en Brasil, pero también de Matteo Salvini en Italia, Viktor Orbán en Hungría, Santiago Abascal en España, Jussi Halla-aho en Finlandia, Heinz-Christian Strache en Austria, Geert Wilders y Thierry Baudet en Holanda o Alexander Gauland y Alice Weidel en Alemania. Es también el caso de otros dirigentes que se muestran más discretos al proceder con el mismo estilo estético de la nueva ultraderecha, como Jarosław Kaczyński en Polonia, Recep Tayyip Erdoğan en Turquía, Benjamín Netanyahu en Israel, Narendra Modi en India y Rodrigo Duterte en Filipinas.

El reacomodo neofascista del sistema capitalista

La paranoia característica de los ultraderechistas únicamente cesa cuando se encuentran ante el capital. El capitalismo es lo único global existente que parece digno de su confianza. Ninguno de los grandes movimientos neofascistas de la actualidad mantiene posiciones anticapitalistas. Es como si el capitalismo fuera lo único sagrado para ellos. El capital no se toca, no se cambia, lo cual resulta revelador cuando consideramos, como ya lo señalamos, que los ultraderechistas desean cambiar todo lo demás.

Uno se queda con la impresión de que la ultraderecha ofrece cambiarlo todo para no cambiar el sistema, es decir, para no cambiar prácticamente nada. Estamos aquí ante la conocida fórmula del gatopardismo: "Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie"[38]. Es por esta fórmula por la que se rige el funcionamiento mismo del sistema capitalista, cuya duración en el tiempo solo ha sido posible al "revolucionarse incesantemente", sobreponiéndose así a las crisis que él mismo provoca[39].

Sabemos que las dos peores crisis económicas mundiales fueron decisivas en ciertos contextos para que el capitalismo se reconstituyera, primero, tras 1929, como nazi-fascismo al estilo de Mussolini o Hitler, y, luego, tras 2008, como neoliberalismo neofascista del tipo de Trump o Bolsonaro. Hemos visto cómo estas reconstituciones lo han cambiado todo estéticamente para liberar la tensión, distraer, confundir, embrollar y, al final, impedir que la crisis provocara una verdadera transformación estructural. En términos lacanianos, para evitar la Revolución con mayúscula, se requirieron las pequeñas revoluciones copernicanas, las "reconstrucciones", los reacomodos y movimientos circulares que nos hacen volver al punto de partida[40].

El giro neofascista del neoliberalismo, como cualquier otra de las revoluciones-por-siglo del capital, está en "solidaridad estrecha, circular, con el sistema capitalista"[41]. La solidaridad es tan estrecha que necesitamos considerar el funcionamiento de tal sistema para entender lo que está en juego en cada uno de los hechos y gestos de Trump, Bolsonaro y los demás. Los nuevos líderes ultraderechistas no dejan de personificar el capital cuando se entregan a sus tendencias racistas, xenófobas, sexistas o ecocidas.

Universalidad capitalista y neofascismo segregativo

El neofascismo resulta indisociable del capitalismo no solo por servirlo ni por ser un avatar suyo destinado a sobreponerse a su crisis actual, sino también por una razón más fundamental: porque revela una verdad que lo concierne, lo condiciona y lo constituye. Esta verdad ha sido elucidada por Lacan al mostrar cómo la "segregación", ya desde el momento "precursor" del Tercer Reich, es la "contraparte" y "consecuencia"

38. Giuseppe Tomasi Lampedusa, *El Gatopardo* (Barcelona: Noguer, 1960), 40-44.

39. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Moscú: Progreso, 1990), 30.

40. Lacan, *Le séminaire. Livre xvi. D'un Autre à l'autre*, 38.

41. Ibíd., 33.

necesaria de la globalización del sistema capitalista con sus "mercados comunes" y con su "reconfiguración de los agrupamientos sociales por la ciencia y especialmente por la universalización que introduce"[42]. El gesto de universalización, inherente a la idea científica del mundo y a la correlativa globalización capitalista, implica un movimiento ritual de segregación racial, nacional, cultural, social o sexual como el que encontramos comúnmente en el nazi-fascismo y en el neofascismo. Hay que segregar lo inasimilable para universalizar lo asimilable al capital.

El universo del capitalismo debe depurarse de cualquier singularidad que no se deje asimilar a su empobrecido sistema simbólico universalizado. Lo inasimilable, al no tener lugar en el universo, no tiene lugar en parte alguna. Tan solo puede asociarse con lo real en el sentido lacaniano del término. Por ello se torna irremediablemente residual. Se vuelve un "resto", algo sobrante, segregable, descartable, asociado a la posición del "objeto *a*" de Lacan[43].

Para el mismo Lacan, la posición del objeto *a* es la de aquello que "segregamos" de nosotros para ser nosotros, para "aislarnos juntos, aislarnos del resto"[44]. El resto segregado, inasimilable a nuestro universo, es lo que François Regnault llamó "nuestro objeto *a*"[45]. Es lo que fueron los judíos en Alemania y lo que ahora son los palestinos en Israel, unos y otros condenados a la inexistencia, pero empecinados en existir, en subsistir por sí mismos, resistiéndose a su disolución en el universo, negándose a "pagar el precio de entrada en la zona de lo universal", pero también, por eso mismo, "pagando el precio de no entrar"[46]. Este precio es la segregación que puede tomar la forma tanto de las alambradas en Auschwitz como del Muro de Cisjordania[47].

El muro se replica en Ceuta y Melilla, entre México y Estados Unidos, entre Hungría y Serbia, entre Yemen y Arabia Saudita, y en muchos otros lugares. Nuevos muros ya se están proyectando y construyendo entre Guatemala y Belice, entre Siria y Turquía, entre Bangladesh e India, etc. No es casualidad que la reciente multiplicación de las barreras coincida con el ascenso de la ultraderecha neofascista. Se trata del avance de la misma lógica segregativa implicada en la universalización del capitalismo neoliberal. Este capitalismo tan solo puede universalizarse al segregar todo aquello que le estorba, que lo compromete, que lo pone en cuestión, que no se deja simbolizar en términos capitalistas, que resiste de algún modo a su funcionamiento unidimensional[48], monetario, puramente cuantitativo y lucrativo[49].

42. Jacques Lacan, "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" (1967), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 257.

43. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre x. L'angoisse* (1962-1962) (París: Seuil, 2004), 255.

44. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre xvii. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1991), 132.

45. François Regnault, *Notre objet a* (París: Verdier, 2003).

46. Gil Caroz, "Quand le sacré devient sacrificateur", *Lacan Quotidien* 474 (2015): 1-2. Disponible en: http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/02/LQ-474.pdf (consultado el 10/03/2019).

47. Un muro denominado en hebreo *"gader ha'hafrada"* (cerca de seguridad) y en árabe *"yidar al-fasl al-unsuri"* (muro de segregación), expresándose así elocuentemente las dos caras de lo mismo: lo asegurado y lo segregado, lo protegido y lo excluido, lo aislado y lo separado, el universo y el resto, el Otro y el objeto *a*.

48. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, 161-182.

49. No es exactamente, como se dice a menudo, que el neoliberalismo asegure una libre circulación tan solo para las cosas y no para las personas, pues bien sabemos que hay personas que pueden cruzar fronteras sin dificultades y circular con la mayor libertad. Es más bien que el capitalismo neoliberal únicamente libera el movimiento de aquello que lo realiza y lo confirma: por un lado, cosas que lo materializan, como dinero y mercancías; por otro lado, personas que lo personifican, seres adinerados y mercantilizados, capitalistas y capitales humanos, consumidores y trabajadores ya explotados o explotables, es decir, ya transformados o transformables en la porción variable del capital. Para los demás, el capital muestra su cara segregativa neofascista: les impide el paso, los recluye en campos de internamiento, los expulsa, los persigue con perros, dispara sobre ellos o simplemente deja que se ahoguen en el Mediterráneo o que mueran de sed en el desierto de Arizona.

Amarnos por odiar al otro

Desde luego que el nacionalismo neofascista y el reforzamiento de las fronteras nacionales no solo ponen de manifiesto el universalismo segregativo del sistema capitalista. La segregación de los otros singulares, en efecto, no posibilita únicamente la universalización de algo particular como el capital, sino también diversas formas de particularización unificadora de los ciudadanos, de unión fraterna entre los que se vuelven hermanos a costa de los que habrán de quedar fuera de su hermandad. Sin embargo, como nos lo enseña la insuperable concepción marxista de la nación engendrada y acaparada por la burguesía en la modernidad, la fraternidad nacionalista no es más que una expresión particular de la fraternidad universal del capitalismo globalizado.

La fraternización transnacional capitalista siempre subyace a la del nacionalismo burgués moderno. Por lo demás, ambas fraternizaciones, como cualquier otra, emanan del mismo fundamento segregativo. Lacan lo sabe muy bien y por eso afirma categóricamente que no conoce "más que un origen de la fraternidad", que "es la segregación", y agrega: "se descubren hermanos, pero nos preguntamos en nombre de qué segregación"[50].

La idea lacaniana del fundamento segregativo de la fraternidad se basa en la conocida noción freudiana del "narcisismo de las pequeñas diferencias"[51]. Esta noción designa precisamente el fenómeno por el que cierta unidad o fraternidad social de tipo narcisista se funda en la segregación de los diferentes y en la agresión hacia ellos. En otras palabras, al apartarnos de *ellos* y al considerarlos nuestros enemigos en común, *ustedes* y *nosotros* podemos al fin ser amigos, hermanos, y constituir un mismo *nosotros*.

Freud nos muestra que hay una profunda complicidad e intimidad entre quienes dirigen su animadversión hacia un mismo objeto. Así como el rencor hacia los judíos fue antaño amorosamente compartido por muchos alemanes del período nazi, así hay ahora numerosos israelíes que pueden reconciliarse y sentirse hondamente congeniados y compenetrados entre sí gracias a su hostilidad hacia los palestinos. Lo inverso es también cierto: los musulmanes tienden a hermanarse por su resentimiento y su impulso guerrero contra el mundo occidental, el cual, a su vez, también se cohesiona por su odio y su violencia contra el islam. Es de la misma forma que la repulsión hacia mexicanos y árabes enciende los sentimientos patrióticos de muchos estadounidenses y los hace amar todo lo que son y comulgar los unos con los otros. En los términos del propio Freud, "siempre es posible ligar en el amor a una multitud de seres humanos, con tal de que otros queden fuera para manifestarles la agresión", de lo cual se obtiene

50. Lacan, *Le séminaire. Livre* XVII. *L'envers de la psychanalyse*, 132-133.

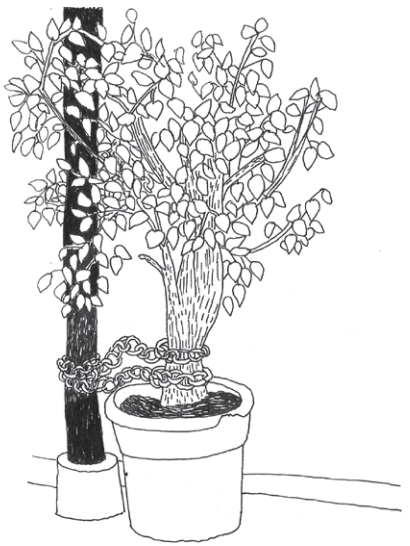
51. Sigmund Freud, "El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)" (1918 [1917]), en *Obras completas*, vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 195. Ver también: "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 111.

la satisfacción de una "inclinación agresiva por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad"[52].

El "sentimiento de comunidad", tal como Freud se lo representa, requiere de una "hostilidad" hacia quienes aparecen como "extranjeros"[53]. La xenofobia es aquí una condición de posibilidad y no una simple manifestación del nacionalismo. Para Freud, a contracorriente del sentido común y de las habituales justificaciones de la ultraderecha, no es que los patriotas puedan llegar a detestar al inmigrante porque supuestamente causa perjuicio a la patria a la que tanto aman. Es más bien lo contrario: ciertos sujetos necesitan empezar por odiar al extranjero y convencerse de que está dañando a su nación para poder luego, con toda la fuerza de su convicción y de su odio, ser nacionalistas y sentir amor hacia la misma nación y sus connacionales. El nacionalismo deriva de la xenofobia en lugar de que sea la xenofobia la que derive del nacionalismo.

Aprendemos de Freud que lo primario y fundamental para el fascismo y el neofascismo no es el amor hacia lo propio, sino el odio hacia lo ajeno. Lo ajeno que se odia, como bien sabemos, puede ser el extranjero, el inmigrante, pero también el judío, el gitano, el indígena, el negro, el musulmán, el ateo, el comunista, el homosexual e incluso el pobre, el minusválido, el enfermo, el loco o la mujer. En todos los casos, lo ajeno es odiado por ser ajeno, por ser diferente, y es diferente por su nacionalidad, por su raza o su cultura, por su religión o su falta de religión, por su género, por su opción sexual o su posicionamiento político, por su clase social o simplemente por su minusvalía o su comportamiento.

Lo cierto es que los diferentes pueden ser muy poco diferentes de quien se obstina en verlos como ajenos y los desprecia y los detesta, lo que produce a veces un efecto cómico y ridículo, como cuando la ultraderecha latinoamericana intenta en vano europeizarse o americanizarse y así diferenciarse de lo que es para estar en condiciones de repudiarlo sin repudiarse. De hecho, si Freud habla de "narcisismo de las pequeñas diferencias", es porque piensa que "justamente en las pequeñas diferencias, no obstante la semejanza en todo el resto, se fundamentan los sentimientos de ajenidad y hostilidad"[54]. Freud llega incluso a sostener, en el mismo sentido, que "la intolerancia de las masas se exterioriza con más intensidad frente a diferencias pequeñas que frente a diferencias fundamentales"[55], aunque también plantea, en otro momento, que aunque las pequeñas diferencias causen repulsión, "cuando las diferencias son mayores, no nos asombra que el resultado sea una aversión difícil de superar: los galos contra los germanos, los arios contra los semitas, los blancos contra los pueblos de color"[56].



52. Freud, "El malestar en la cultura", 111.

53. Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 87.

54. Freud, "El tabú de la virginidad", 195.

55. Freud, "Moisés y la religión monoteísta", 87

56. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 96.

Tanto las diferencias grandes como las pequeñas parecen estar en el origen y en el fundamento del racismo, la islamofobia, el antisemitismo, la xenofobia, el clasismo, la aporofobia, la homofobia, la misoginia y las demás formas de animadversión y segregación que encontramos en la ultraderecha. Lo seguro es que los neofascistas, al igual que los viejos fascistas, odian lo diferente y a los diferentes. Hay algo en la diferencia que los contraría, los molesta, los repugna, los intimida, los amenaza.

Entre lo desigual y lo diferente

La forma en que los ultraderechistas reaccionan frente a lo diferente quizás nos desconcierte si consideramos que se distinguen justamente por oponerse con furor a la igualdad y al igualitarismo[57]. El aspecto más distintivo de la ultraderecha, en efecto, es el vehemente rechazo de cualquier visión horizontal de la sociedad y la frenética defensa de una rígida concepción vertical, jerarquizada y estratificada, en la que todo se discrimina en función de su altitud: el arriba y el abajo, la autoridad y la obediencia, el poder y la subordinación, las clases altas y las bajas, la mayor y la menor fortuna, lo apreciable y lo despreciable, lo más y lo menos valioso, lo mejor y lo peor[58]. Al optar así de manera decidida por la desigualdad y descartar cualquier forma de igualdad, ¿por qué los ultraderechistas reaccionarían de modo negativo ante lo diferente?

La diferencia es rechazada por la ultraderecha porque paradójicamente impide la comparación discriminatoria en la que se basa la desigualdad. Para considerar que dos seres son desiguales, que uno es mejor que otro, primero debo admitir, no solo que son del mismo tipo, sino que son literalmente lo mismo, pero que lo-mismo-que-son-los-dos es mejor en uno que en el otro, es decir, que uno *lo es* mejor que el otro. Y aquí hay que entender que *serlo mejor* no puede significar serlo de manera cualitativamente diferente, pues entonces volveríamos al punto de partida: lo uno y lo otro no serían ya dos ejemplares de lo mismo, lo que los volvería incomparables, impidiéndonos una vez más comparar lo uno con lo otro.

Para poder compararse, lo mejor debe ser estrictamente lo que es, lo bueno que es, pero debe serlo en *mayor medida*. Tiene que ser *más* lo bueno que también es lo otro con lo que se compara. Como Blaise Pascal nos lo demuestra significativamente en los orígenes del capitalismo, la discriminación valorativa entre lo *más bueno* y lo *menos bueno*, entre la mayor y la menor "ganancia" o, inversamente, entre la menor y la mayor "pérdida", exige una distinción puramente cuantitativa al tiempo que excluye la diferenciación cualitativa entre lo uno y lo otro[59].

La exclusión de lo cualitativo y la correlativa discriminación puramente cuantitativa, meramente vertical, son operaciones lógicas fundamentales de la

57. David Pavón-Cuéllar, "La ultraderecha latinoamericana: cien años de lucha por la desigualdad", *La Patriada*, 11 de abril, 2018. Disponible en: http://www.fmlapatriada.com.ar/la-ultraderecha-latinoamericana-cien-anos-de-lucha-por-la-desigualdad-por-david-pavon-cuellar/ (consultado el 15/03/2019).

58. El resultado es una escala valorativa en la que algo siempre tiene más valor o es mejor que otra cosa: más valioso lo ario que lo judío, lo israelí que lo palestino, lo español que lo indígena, lo europeo que lo africano, lo cristiano que lo musulmán, lo nacional que lo extranjero, lo aristócrata que lo plebeyo, lo masculino que lo femenino, lo heterosexual que lo homosexual, etc.

59. Blaise Pascal, *Pensées* (París: Flammarion, 1976), 113-116. Ver también: Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, 107-136.

ultraderecha que tan solo pueden consumarse en un sistema como el capitalista con su cuantificación universal y con su ya mencionado funcionamiento unidimensional, monetario y contable, descrito y explicado primeramente por Pascal, a quien Lacan tiene razón de llamar "pionero del capitalismo"[60]. Este funcionamiento es el único en el que resulta posible alcanzar la victoria de la verticalidad a la que aspiran fascistas y neofascistas. La sociedad vertical de la ultraderecha no podría concretarse, en efecto, sino cuando todas las distinciones y relaciones horizontales terminaran proyectadas en los términos discriminatorios de lo más o menos valioso, de lo que tiene más o menos valor de cambio, que son los términos del único lenguaje sin metalenguaje válido en el capitalismo, a saber, la rudimentaria contabilidad capitalista que tiende a corroer y devorar todos los demás sistemas simbólicos[61].

Por lo pronto, la maraña de cada inconsciente va desenredándose, alisándose y peinándose al enrollarse en torno al único eje vertical del capital. Si este empobrecedor avance del capitalismo sobre la civilización le conviene tanto al fascismo y al neofascismo, es también porque representa el triunfo de la verticalidad y la desigualdad a costa de la horizontalidad y de la diversidad inherente a la horizontalidad. El sistema capitalista disuelve las diferencias cualitativas, las inconmensurabilidades entre las personas o las cosas con sus diferentes valores de uso y de goce para cada sujeto, y las va transmutando, para satisfacción de los ultraderechistas, en desigualdades cuantitativas, en conmensurabilidades entre los valores de cambio que las mercancías humanas e inhumanas adquieren en el sistema[62].

Segregar lo que no es posible discriminar

El sistema capitalista intenta cuantificarlo todo, incluso lo incuantificable por definición, el objeto del psicoanálisis, el meollo de la experiencia única de cada sujeto singular. Esto que Lacan denomina "plus-de-gozar" debe también traducirse a la plusvalía, al "plus-de-valor", para poder simbolizarse, ganarse y circular, contarse y calcularse, cuantificarse y acumularse como capital[63]. Así, en el proceso de producción capitalista elucidado por Marx, la producción de capital implica la conversión de lo vital o pulsional-experiencial en un excedente de valor a través de la mercantilización y explotación de la vida como "trabajo vivo" que se transmuta en "trabajo muerto" cuantificable y acumulable[64].

Desde luego que hay algo que no se deja convertir en plusvalor, que se pierde al ganarse y por lo que se justifica la existencia tanto de la ultraderecha como del psicoanálisis. Hay un goce propio del capital, así como también hay algo en el sujeto que resiste contra su mercantilización y explotación en el sistema capitalista neoliberal. Esto último puede ser tanto la singularidad única de cada uno como la cierta

60. Lacan, *Le séminaire, Livre XVI*, 395-396.

61. Este supuesto saber se absolutiza progresivamente y a costa de cualquier otro, pero esto no significa, desde luego, que pueda llegar a ser el único existente y ni siquiera que exista ya de verdad en lugar de la experiencia de cada sujeto. No es tan fácil usurpar el discurso del Otro. Sin embargo, como veremos ahora mismo, sí que se puede incidir sobre él con relativa facilidad.

62. La mercantilización capitalista de las personas y de las cosas hace posible que dejen de concebirse como lo que son, como cualitativamente diferentes, y que puedan ser comparadas y discriminadas entre sí en los términos cuantitativos de su mayor o menor valor de cambio. Al final solo quedan mercancías más o menos valiosas. Podemos apreciarlas o despreciarlas, como lo quiere la ultraderecha, gracias a la cuantificación efectuada por el capitalismo.

63. Lacan, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, 207.

64. Marx, "Capítulo VI", *El Capital,* vol. I, (Ciudad de México: Siglo XXI, 2011), 31-43.

particularidad cultural juzgada inasimilable al universo del capitalismo. Es algo inmune a la universalización, algo absolutamente diferente que no puede ser discriminado, que debe segregarse y cuya segregación requiere de los neofascistas.

El neofascismo le permite al neoliberalismo segregar, excluir o marginar, desechar o sencillamente suprimir aquello diferente que no es posible discriminar, desvalorizar, disminuir, inferiorizar y quizás explotar. De modo correlativo, el capitalismo neoliberal, poniéndole un precio a cada cosa, le sirve a la nueva ultraderecha para efectuar aquellas discriminaciones que son posibles y además necesarias para una reconfiguración vertical de la sociedad. El capital discriminatorio asegura la desigualdad en el interior mientras que la ultraderecha segregativa se encarga de mantener la diferencia en el exterior.

Segregar para discriminar

Huelga decir que los dos procesos de segregación y discriminación tan solo pueden separarse en abstracto, pues en la realidad concreta resultan inseparables. El discriminado, *el de abajo*, debe permanecer también segregado, *fuera y lejos*, en sus barrios obreros y cada vez más en sus países pobres. El tercer mundo no puede asimilarse totalmente al universo capitalista del que forma parte.

El capitalismo debe excluir de algún modo a los mismos a los que de otro modo incluye y explota. Los explotados tan solo pueden ser explotados cuando se les excluye del usufructo de su explotación[65]. De no apartarlos y privarlos de lo que se les quita, no se les estaría quitando. Por eso los espacios prósperos y lujosos en los que el plusvalor se consume y se realiza, en los que *se reparte el botín*, deben mantenerse a cierta distancia de los miserables inframundos en los que el mismo plusvalor se produce al explotarse la fuerza de trabajo.

El explotado tiene que ser también distanciado. Tiene que serlo y lo es cada vez más. Ya no basta con desterrarlo a los suburbios industriales europeos y estadounidenses, a los *faubourgs* de los que podía siempre bajar para protestar y levantar barricadas, como lo hizo una y otra vez en el siglo XIX. Es menos riesgoso y también más rentable tenerlo recluido en los inmensos campos de trabajo asiáticos, africanos y latinoamericanos, tras los mares y los muros, más allá del horizonte de las fronteras naturales y artificiales, en países en los que puede fabricarse al menor costo, con salarios de hambre, lo que luego puede venderse al mayor precio, para bolsillos llenos, al otro extremo del mundo.

El mundo tan solo permite sostener los amplios márgenes de ganancia del capital cuando se escinde entre zonas ricas para los consumidores y zonas pobres para los productores. Esta escisión, lógicamente defendida por la ultraderecha, permite

65. David Pavón-Cuéllar, "Relaciones con la alteridad en tiempos capitalistas. El estrecho vínculo entre la exclusión y la explotación en Marx, Freud y Lacan", en *Figuras de la alteridad* (Ciudad de México: Porrúa, 2019), 81-96.

contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia que se asocia con el desarrollo y expansión de un sistema capitalista encerrado en sí mismo[66]. Para no dejar de ganar hasta el punto de caer en una suerte de implosión entrópica, el capital se las arregla para mantener segregado un espacio exterior a él en el que él mismo pueda producirse y asegurar sus ganancias[67].

Es preciso que la producción del capital ocurra fuera de aquellos lugares en los que el capital socava sus condiciones de posibilidad por el mismo proceso por el que se retiene, se concentra, se acumula. Rosa Luxemburgo ya constató en su momento que "la acumulación capitalista requiere de un ambiente no capitalista, se desarrolla en constante relación con él y sin él no puede existir"[68]. La exterioridad es tan esencial como la interioridad para el capitalismo. En otras palabras, el capitalismo, para ser lo que es, requiere tanto de la exclusión como de la explotación, de la segregación como de la universalización, de lo reclamado por los neofascistas como de lo reivindicado por los neoliberales.

Subdesarrollar al desarrollar, privar al privatizar

Insistamos en que el neoliberalismo y el neofascismo son expresiones del mismo capitalismo. Es el mismo Estado capitalista, por ejemplo, el que simultáneamente, con sus dos caras neoliberal y neofascista, favorece y legitima las desigualdades, produce y persigue a los miserables, reduce las cargas fiscales y excita los prejuicios raciales, ofrece la libertad de mercado y restringe la de expresión, libera los mercados y oprime a las poblaciones, abre las fronteras para las mercancías y levanta muros para los inmigrantes. Es también la misma economía capitalista la que emancipa y esclaviza, iguala y desiguala, asciende a unos y disminuye a otros. Esta doble carta siempre ha sido jugada por el capitalismo, el cual, desde los tiempos coloniales hasta ahora, se ha dedicado, según la expresión de Frantz Fanon, a "superiorizar" a los blancos al "inferiorizar" a los demás[69], es decir, en los términos de Walter Rodney, a "desarrollar" Europa al "subdesarrollar" África, Latinoamérica y algunos países de Asia[70].

Tan solo un año antes de que Rodney pusiera en evidencia la manera en que el desarrollo del capitalismo europeo había subdesarrollado a los países africanos, Lacan advertía con agudeza que "el subdesarrollo no es lo arcaico", sino lo "producido por la extensión del reino capitalista" y al mismo tiempo "la condición del progreso capitalista"[71]. El desarrollo del capitalismo, en otras palabras, necesita del subdesarrollo que él mismo genera. Lo necesita, en términos lacanianos, como la adición de cada significante requiere de una renovada sustracción del sujeto. Exactamente en el mismo sentido, el joven Marx nos diría que el desarrollo necesita del subdesarrollo

66. Karl Marx, *El Capital,* vol. III (Ciudad de México: FCE, 2008), 213-231.

67. Ibíd., 232-239.

68. Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital* (La Plata: Terramar, 2007), 81.

69. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (París: Seuil, 2009), 75.

70. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington: Howard, 1982).

71. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971) (París: Seuil, 2007), 37.

como el incremento del capital requiere del "empobrecimiento del obrero"[72]; como la "valorización del mundo de las cosas" requiere de la "desvalorización del mundo humano"[73]; como la "realización del trabajo" requiere de la "desrealización del trabajador"[74]; como el "refinamiento" de unos y la "multiplicación de sus necesidades y de sus medios" requiere del "salvajismo" de otros y la "simplicidad y la carencia de sus necesidades y de sus medios"[75].

El desarrollo necesita el subdesarrollo como algo que lo sostiene y no como algo que lo precede. No es, pues, que lo aún subdesarrollado tenga que presuponerse como un momento arcaico previo de lo ya desarrollado. No es una cuestión evolutiva, sino lógica. El desarrollo se apoya en el subdesarrollo, pero también lo abarca y lo desarrolla como tal, como subdesarrollo, para desarrollarse a sí mismo. Esto es algo que muestran muy bien los teóricos de la dependencia cuando nos exponen cómo el desarrollo de los países subdesarrollados no ha sido más que el desarrollo de su propio subdesarrollo, de su condición dependiente, aún colonial o neocolonial[76].

Si el subdesarrollo se desarrolla con el desarrollo, es por lo mismo por lo que las privaciones van agravándose a medida que avanza la propiedad privada. Es porque esta propiedad, como bien lo advirtió Lacan, solo está fundada en el "derecho de privar a los demás"[77]. Debo privarlos para gozar de mi propiedad privada que precisamente por eso es privada y no pública.

Goce de posesión, privación, destrucción

Privatizando lo público, el neoliberalismo contribuye a la expansión del *goce del goce*, el goce por definición, que tan solo se nos ha manifestado como lo que es en el goce elemental definitorio del capitalismo, el de la posesión, el de la propiedad privada[78]. Luego, en momentos de crisis como el presente, este goce de la propiedad privada se nos revela como lo que también es: como el goce más característico del neofascismo, el de la privación del otro, que es un secreto vergonzoso que subyace al goce políticamente correcto del neoliberalismo, el de la privatización de lo público.

Para disculpar a los neoliberales y a los neofascistas, basta decirnos que sus goces no son verdaderamente suyos, sino del capital. Es el capital el que goza en quienes gozan, el que posee a los poseedores, el que siempre sale ganando con las privatizaciones de lo público y las privaciones de los otros. Es el capital el que no deja de gozar al apropiarse de lo vivo y al destruirlo mediante su transmutación en más y más capital inerte, inanimado, muerto.

El goce capitalista de la destrucción, por el que nos estamos consumiendo tanto como consumimos todo lo demás en el planeta, es aquel en el que se resumen y se

72. Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 1997), 58.

73. Ibíd., 105.

74. Ibíd., 105-106.

75. Ibíd., 158-159.

76. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia* (Ciudad de México: Era, 1973).

77. Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960) (París: Seuil, 1986), 270.

78. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, 13-25.

resuelven los demás goces del capitalismo, incluidos aquellos excesivos, desmesurados y desvergonzados, que aquí hemos atribuido a la ultraderecha. Como lo hemos apreciado en este artículo, el exceso de neoliberales y neofascistas es un exceso del sistema capitalista. El plusvalor del capital es lo reclamado en última instancia por los ultraderechistas con su acostumbrado cinismo. Y, si a cambio reciben un plus-de-gozar, es para perderlo, para sacrificarlo al capital, para que el capital goce en lugar de ellos, pues el Otro necesita siempre de un sujeto para gozar.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis. "Psychanalyse et psychologie". *Psychanalyse et sciences humaines*. París: Livre de Poche, 1996.

Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Bentham, Jeremy. *Introducción a los principios de la moral*. Barcelona: Península, 1991.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Ciudad de México: Siglo xxi, 1988.

Caroz, Gil. "Quand le sacré devient sacrificateur". *Lacan Quotidien* 474 (2015): 1-2.

Dardot, Pierre y Laval, Christian. *La nouvelle raison du monde*. París: La découverte, 2009.

Dejours, Christophe. *Souffrance en France*. París: Le Seuil, 1998.

Ehrenberg, Alain. *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. París: Odile Jacob, 1998.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: fce, 2007.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil, 2009.

Freud, Sigmund. "El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, iii)" (1918 [1917]). En *Obras* completas. Vol. xi. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

Freud, Sigmund. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Hayek, Friedrich. *El orden sensorial*. Madrid: Unión, 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Londres: Routledge, 2016.

Horkheimer, Max. "Historia y psicología". *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre ii. Le moi* (1954-1955). París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre vii. L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960). París: Seuil, 1986.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre x. L'angoisse* (1962-1963). París: Seuil, 2004.

Lacan, Jacques. "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" (1967). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le séminaire, Livre xvi. D'un Autre à l'autre* (1968-1969). París: Seuil, 2006.

Lacan, Jacques. "Radiophonie" (1970). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xvii. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). París: Seuil, 1991.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xviii. D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971). París: Seuil, 2007.

Lampedusa, Giuseppe. *El Gatopardo*. Barcelona: Noguer, 1960.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Luxemburgo, Rosa. *La acumulación de capital*. La Plata: Terramar, 2007.

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees*. Oxford: Clarendon, 1923.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta, 2010.

Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta, 1976.

Marini, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. Ciudad de México: Era, 1973.

Marx, Karl. "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel". En *Escritos de juventud*. Ciudad de México: fce, 1986.

Marx, Karl. *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.

Marx, Karl. "Capítulo vi", *El Capital*. Vol. I (Inédito). Ciudad de México: Siglo xxi, 2011.

Marx, Karl. *El Capital i*. Ciudad de México: fce, 2008.

Marx, Karl. *El Capital iii*. Ciudad de México: fce, 2008.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso, 1990.

Mises, Ludwig von. *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale University Press, 1949.

Neumann, Franz. *Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism*. Chicago: Dee, 2009.

Pascal, Blaise. *Pensées*. París: Flammarion, 1976.

Pavón-Cuéllar, David. "El capital y su pulsión de muerte". En *Sociedad y violencia: sujetos, prácticas y discursos*. Ciudad de México: Manual Moderno, 2018.

Pavón-Cuéllar, David. "La ultraderecha latinoamericana: cien años de lucha por la desigualdad". *La Patriada*. 11 de abril de 2018. Disponible en: http://www.fmlapatriada.com.ar/la-ultraderecha-latinoamericana-cien-anos-de-lucha-por-la-desigualdad-por-david-pavon-cuellar/

Pavón-Cuéllar, David. "Subjetividad y psicología en el capitalismo neoliberal". *Psicología política* 17, n.° 40 (2019): 589–607.

Pavón-Cuéllar, David. "Relaciones con la alteridad en tiempos capitalistas. El estrecho vínculo entre la exclusión y la explotación en Marx, Freud y Lacan". En *Figuras de la alteridad*. Ciudad de México: Porrúa, 2019.

Ramonet, Ignacio. "La pensé unique". *Le Monde diplomatique*. Enero de 1995. Disponible en: https://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/6069.

Regnault, François. *Notre objet a*. París: Verdier, 2003.

Rodney, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington: Howard University Press, 1982.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Siruela, 2014.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Londres: Penguin, 2010.

Spencer, Herbert. *Principles of Sociology*. Hamden: Archon, 1969.

Spinoza, Baruch. *Éthique*. París: Gallimard, 1965.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso, 1989.

DOI: 10.15446/djf.n20.90162

Neoliberalismo: colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente*

(cc) BY – NC – ND

NORA MERLIN**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

CÓMO CITAR: Merlin, Nora. "Neoliberalismo: colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 39-55, doi: 10.15446/djf.n20.90162.

* El presente trabajo está basado en mis libros: *Populismo y Psicoanálisis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2017), *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado* (Buenos Aires: Letra Viva, 2017) y *Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal* (Buenos Aires: Letra Viva, 2019).

** *e-mail*: noramerlin21@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

Neoliberalismo: colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente

La colonización de la subjetividad es una captura que posibilita los actuales fenómenos globales de obediencia inconsciente y apego a ciertas estructuras de poder, que operan como un orden que va en contra de los intereses de poblaciones enteras. Colonización de la subjetividad y obediencia inconsciente son dos categorías que surgen de nuestro trabajo de investigación, caracterizan a la subjetividad neoliberal y dan cuenta de que neoliberalismo y democracia se excluyen.

Palabras clave: colonización, subjetividad, obediencia inconsciente, neoliberalismo.

Neoliberalism: the Colonization of Subjectivity and Unconscious Obedience

The colonization of subjectivity is a device that enables the current global phenomena of unconscious obedience and attachment to specific power structures that work as an order that goes against the interests of entire populations. The subjectivity of colonization and unconscious obedience are two categories which emerge from our research, characterizing the neoliberal subjectivity and proving that neo-liberalism and democracy exclude each other.

Keywords: colonization, subjectivity, unconscious obedience, neoliberalism.

Néolibéralisme, colonisation de la subjectivité et obéissance inconsciente

La colonisation de la subjectivité est une capture favorisant les phénomènes mondiaux actuels d'obéissance inconsciente et d'attachement à certaines structures du pouvoir qui opèrent comme un ordre contraire aux intérêts des populations entières. La colonisation de la subjectivité et l'obéissance inconsciente sont deux catégories nées à partir de notre travail de recherche, elles caractérisent la subjectivité néolibérale et témoignent de l'incompatibilité entre néolibéralisme et démocratie.

Mots-clés: colonisation, subjectivité, obéissance inconsciente, néolibéralisme.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 24/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 04/07/2019.

El neoliberalismo, nueva versión del capitalismo, constituye un dispositivo acéfalo e ilimitado cuya voluntad es el dominio global. Como un cuerpo extraño, se apropia de los gobiernos, de las democracias, de la vida en general, y está logrando lo que podemos definir como su mayor triunfo: la colonización de la subjetividad, la producción de un nuevo hombre, el individuo que habita en la masa y obedece inconscientemente a los imperativos de consumo y rendimiento ilimitados.

Intentaremos mostrar que no es solo la economía real la que sostiene la reproducción del discurso capitalista, sino también la economía de goce, la posición de un sujeto activamente pasivo que cumple órdenes inconscientemente. El consumo ilimitado y la obediencia inconsciente constituyen modos de satisfacción propios de la subjetividad neoliberal, que reproducen la circularidad sin corte del discurso capitalista, lo cual fue planteado por Lacan en la conferencia de la Universidad de Milán del 12 de mayo de 1972[1]. Nos interesa interrogar esa trama de relaciones sociales, adjudicaciones, modalidades de satisfacción, identificaciones y creencias que desde la obediencia inconsciente dan sustento al poder real. Analizar la obediencia inconsciente nos permitirá comprender por qué las personas actualmente adhieren y votan políticas neoliberales que van en contra de sus intereses y de las democracias: deuda externa, desindustrialización, bicicleta financiera, pérdida de empleo, detenciones arbitrarias, represión y persecución a opositores, desmantelamiento del Estado, para mencionar algunas de sus características sobresalientes.

En la cultura neoliberal, organizada por la libertad de mercado y la lógica empresarial, la figura del gestor cobra lugar con relación al "capital humano", el empresario de sí, en la medida en que el ideal de consumo y rendimiento ilimitado son los imperativos de goce que configuran lo social. Una voz superyoica exige insaciablemente al sujeto, que habita un callejón sin salida: a mayor sometimiento, más severo y exigente se vuelve el superyó. Los imperativos son ilimitados, el obediente sujeto se autoexplota sin dar nunca la talla esperada, encontrando en el recorrido una culpa que se vuelve crónica.

Uno de los problemas que presenta el superyó de esta época es que ya no prohíbe el goce, tal como lo estableció Freud, sino que lo exige, por lo que junto con la caída del padre el aparato psíquico queda sin mediación defensiva, en la inhibición

1. Jacques Lacan, "Conferencia de J. Lacan, pronunciada en el Museo de la ciencia y la técnica de Milán" (1973), en *Lacan in Italia 1953- 1978. En Italie Lacan* (Milán: La Salamandra, 1978), 58-77.

o en la angustia, sometido directamente a la demanda pulsional. El sometimiento se traduce como un "oigo" activo del sujeto acéfalo a la voz superyoica de origen pulsional. Se trata de una meta, una vicisitud defensiva de la pulsión convertida en modo de satisfacción: "ser sometido", mejor dicho, "hacerse someter o dominar", para dar cuenta de que no se trata de una pasividad ante la dominación, sino de un "activamente pasivo" que adquirió fijación compulsiva e inconsciente.

De la servidumbre voluntaria a la obediencia inconsciente

Étienne de La Boétie escribió su *Discurso de la servidumbre voluntaria* en 1548[2], denominando servilismo voluntario a la relación que establece lo social con el poder real. En el siglo xxi nos encontramos enfrentados al mismo problema teórico y político de mediados del siglo xvi: la relación de sometimiento con el poder real, antes el de las monarquías absolutistas, hoy el de las corporaciones. Entendemos que resulta imprescindible diferenciar conceptualmente la servidumbre voluntaria de la obediencia inconsciente, con el objeto de iluminar operativamente esta cuestión en la actualidad. Mientras La Boétie define como servilismo voluntario un vínculo que naturaliza conscientemente el sometimiento al poder del rey, en el neoliberalismo nos encontramos con súbditos identificados con esa posición: ya no creen en su condición de súbditos, no se hacen cargo de la sumisión. La relación entre el sometimiento y el poder ya no es voluntaria, sino que consiste en una obediencia inconsciente.

Estamos en presencia de un individuo que habita una sociedad de masas uniformada y adormecida en una hipnosis colectiva, que cumple órdenes desde lo inconsciente, consume compulsivamente, creyéndose libre y ciudadano, siendo en verdad un esclavo posmoderno que no se reconoce como tal, a diferencia del vasallo de la Antigüedad. La obediencia inconsciente implica una relación social con el poder, a través de una modalidad fascinada, acrítica y sugestionada. Una lógica política de institución de lo social fundamentada en el sometimiento a un poder concentrado real, simbólico e imaginario, que determina una sujeción cuya particularidad es que la causa de la esclavitud ya no es solo atribuible a ese poder exterior, sino que está veladamente interiorizada. El descubrimiento freudiano del inconsciente y el superyó permite sustituir y reformular lo "voluntario" de la servidumbre por la obediencia inconsciente.

Hoy la imposición es invisible, se trata de una manipulación psicopolítica de parte del poder real. Las estrategias consisten en la configuración del sentido común desde un totalitarismo comunicacional y semiótico que digita la opinión pública y construye cultura de masas a través de los medios de comunicación monopólicos. Como

2. Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad. A. González (Buenos Aires: Colihue, 2014).

parte de este dispositivo, en el campo de la educación y la salud mental se pretende restituir para el tratamiento de la subjetividad un anacrónico paradigma biológico que rechaza el inconsciente y al sujeto como efecto del discurso; la memoria, los legados simbólicos, históricos, políticos y sociales quedan fuera de consideración. Este paradigma pretende reducir el cuerpo erógeno, pulsional, al organismo y a un funcionamiento sustentado en una lógica organicista.

La Boétie sostuvo que sin la obediencia consentida por los oprimidos no habría poder real. Su discurso sigue resonando actualmente en la reflexión política, lo que hace necesario volver a considerar esa obediencia a partir de los desarrollos freudianos, sobre todo haciendo énfasis en el fenómeno de la psicología de las masas descrito por Freud en 1921, época del ascenso del nazismo.

La masa

La masa describe un fenómeno colectivo no discursivo, sino libidinal, que incluye un modo de satisfacción singular que se uniformiza, un sistema de identificaciones y creencias compartidas que funcionan como certezas. La masa, esa pasión por ser Uno, fue el modo social paradigmático del nazismo y lo es del neoliberalismo. Por conducir a la uniformidad y a la sugestión por vía de la idealización del líder y la identificación entre los miembros, conforma un dispositivo privilegiado para obtener la obediencia inconsciente, forma actual del servilismo voluntario.

Afirma Freud que la hipnosis, la masa y el enamoramiento poseen idéntico mecanismo de formación: el hipnotizador, el líder de la masa y el objeto de amor ocupan el lugar del Ideal del Yo, en las tres formaciones hay obediencia al ideal y falta de crítica[3]. La operación de idealización junto con el mecanismo de identificación de los que ocupan el mismo lugar desarrolló una cultura de masas.

En *Populismo y psicoanálisis*[4] se puede diferenciar la construcción de masas de la de pueblo, dos modos distintos de construir lo social. La masa es una categoría de Freud desarrollada en su texto "Psicología de las masas y análisis del yo"[5] en 1921. El pueblo, fundamentado en la construcción de la voluntad popular, es una nueva categoría epistemológica y novedoso agente político establecido por Ernesto Laclau a partir de su teoría del populismo, sobre todo en su libro *La razón populista*[6]. En *Colonización de la subjetividad*[7] he mostrado el modo en que los medios de comunicación concentrados crean una cultura de masas que forma el sentido común y transforma al ciudadano en un consumidor que obedece inconscientemente. Los medios masivos, al ocupar el lugar del ideal, funcionan como líderes de la masa imponiendo un discurso único, que busca configurar la opinión pública a través de un totalitarismo comunicacional y

3. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 63-136.
4. Merlin, *Populismo y psicoanálisis*.
5. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo".
6. Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2005).
7. Merlin, *Colonización y subjetividad*.

semiótico que se apropia del significado de las palabras: como si hubiera una relación natural entre significante y significado. Por ejemplo, con una retórica moralista conciben a la república como un sistema de instituciones, leyes y costumbres que suprimen el "exceso", el "caos" de la política. Promueven el ideal de una "democracia buena" que controle y discipline al pueblo considerado como una turba violenta, mientras que el populismo es identificado con un totalitarismo corrupto, opuesto a la democracia y a la república. Establecen, por ejemplo, que la política es sinónimo de violencia, que la buena y civilizada democracia es sin pueblo, que la oposición desestabiliza. Los medios de comunicación concentran y dominan la *res pública*, el espacio de la opinión pública que se presenta como una ecolalia uniformada y despojada de pensamiento crítico.

La idealización consiste en un sobreinvestimiento libidinal que engrandece el objeto acompañado de un empobrecimiento del yo, el cual queda debilitado, fascinado, en posición de servidumbre enamorada y sacrificada. En el enamoramiento también se produce una servidumbre voluntaria con el objeto amado, pero que se compensa parcialmente con la recuperación libidinal que implica ser amado. En la hipnosis y en la masa (hipnosis colectiva), el servilismo emergente carece de la compensación de la reciprocidad amorosa, porque el líder no ama a los miembros de la masa.

El neoliberalismo produce una subjetividad calculada por el *marketing*, un sentido común digitado, una masa de autómatas con una retórica repetitiva de frases vacías, frívolas y banales. El poder de los medios de comunicación opera promoviendo identificaciones a través de imágenes, imperativos, instalando afectos como el odio, la angustia y la pasión por la ignorancia, propalando creencias y prejuicios como significaciones absolutas que condicionan las percepciones: se trata de hacer creer para ver.

Los medios de comunicación concentrados característicos del neoliberalismo, las corporaciones mediáticas, constituyen la voz del poder: fueron instalándose como el líder, construyendo y estimulando una cultura de masas con discurso único. En el neoliberalismo las democracias sufrieron una mutación: dejaron de ser el escenario privilegiado del debate común, para transformarse en un modo de imponer de manera invisible la obediencia a ciudadanos que se creen libres. Nuestra conclusión es que la masa neoliberal le da consistencia al poder y es funcional a él, lo que destaca la relevancia de un análisis crítico que la defina como un síntoma social que pone en riesgo la democracia.

La obediencia y las creencias ciegas en el líder de masas, la voz del poder, se fundamentan en la angustia. Los miembros de la masa enaltecen al líder como ideal, se fascinan con él, creen ciegamente en su poder, en su palabra y le atribuyen una omnipotencia que supuestamente los protegerá de la emergencia de angustia.

Angustia

El ser humano nace indefenso, en estado de desvalimiento, lo que lo obliga a un vínculo de dependencia y apego a un Otro que le hará de sostén y lo introducirá en el mundo simbólico. Desvalimiento y desamparo son términos que definen el estado de angustia tanto en Freud como en Lacan. Para Freud, la *Hilflosigkeit* constituye el desasosiego absoluto y es la matriz de las posteriores situaciones de angustia que deberá enfrentar el yo: "pero esa angustia está encubierta; el yo se sustrae de ella ejecutando, obediente, los mandamientos, preceptos y acciones expiatorias que le son impuestas"[8].

El neoliberalismo se caracteriza por la caída del padre, la degradación de los mecanismos simbólicos de regulación y protección de la subjetividad, el debilitamiento de los Estados y la erosión de los lazos sociales; arrasa con los legados, la memoria, los discursos, la historia y la política. Constituye un triunfo arrasador de la pulsión de muerte en el cuerpo social, que opera a favor de la desintegración de los lazos entre las personas, produce exclusiones y salvajes destituciones de la subjetividad. El mercado decide y administra un modelo sobre la vida de la población, determinando quiénes deben vivir y quiénes deben morir. Se trata del cálculo tanático de la exclusión llevado a sus últimas consecuencias: una parte de la población "no entra", vastísimos sectores sociales quedan indefensos y desamparados: la angustia constituye el afecto que caracteriza la época. Un sujeto sometido al actual dispositivo del mercado, cruel e insaciable, queda a la intemperie en situación de angustia, desprovisto de mecanismos protectores, en un estado de amenaza permanente por la pérdida de derechos y de las condiciones de existencia.

La angustia, tal como lo estableció Freud desde 1915, es un destino pulsional que constituye el fundamento que lleva a la obediencia como tramitación defensiva[9]. La obediencia a los mandatos y preceptos que se imponen constituye una elaboración de la angustia y una supuesta protección frente a ella; luego, el sometimiento se repite como modo de satisfacción que cobra fijeza: "Constituye un triunfo de la formación de síntoma que se logre enlazar la prohibición con la satisfacción, de suerte que el mandato o la prohibición […] cobren también el significado de una satisfacción"[10].

El poder no solo provoca angustia, sino que administra el terror, promociona una resignación sacrificial, para luego prometer seguridad a través de creencias y prejuicios. La masa ingenuamente cree que si obedece estará a salvo bajo la ilusión de la "seguridad protectora". El precio que debe pagar es cambiar la libertad por el sometimiento. La humanidad desconoce que hizo un trato con el poder real global: ofrece sumisión a cambio de seguridad. En definitiva, sea voluntaria o inconsciente, la

8. Sigmund Freud, "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]), en *Obras completas*, vol. xx (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 122.

9. Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 105.

10. Freud, "Inhibición, síntoma y angustia", 107.

obediencia consiste en la producción de modos sociales de adjudicación de dominación y sometimiento, que dan consistencia al poder neoliberal.

Las imágenes de identificación

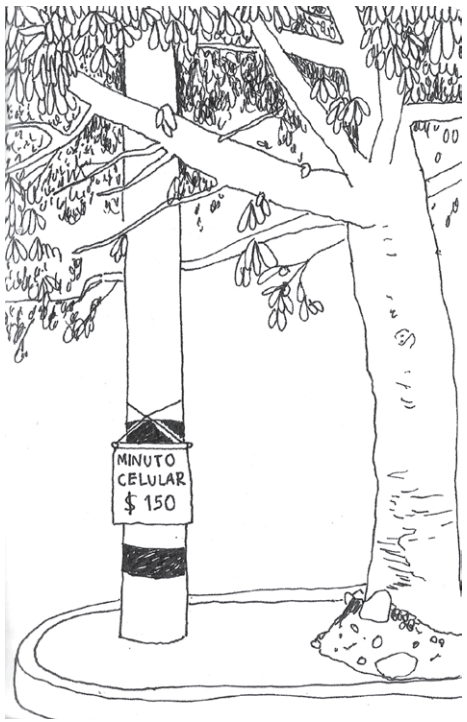
La imagen es constitutiva del yo, produce estabilidad, funciona como un GPS que orienta la escena del mundo y los ideales a alcanzar. Los miembros de la masa buscan identificarse entre sí, "estar en la foto", pertenecer, lo cual es índice de la prevalencia que toma el registro imaginario.

A partir del desarrollo tecnológico y de la revolución en las comunicaciones, la vida transcurre en Internet, Facebook, Instagram, etc.; entre *selfies* y redes sociales. Lo imaginario ha sido elevado exponencialmente, capturando al yo en un mundo de identificaciones, produciendo una subjetividad alienada en la virtualidad, la posverdad y el simulacro: el mundo se hizo imagen virtual.

Una subjetividad manipulada por imágenes comunicacionales diseñadas, que resultan impuestas a fuerza de repetición, termina funcionando como imperativo organizador de la identidad, que refuerza la posición de obediencia de los miembros de la masa. La imagen televisiva virtual, convertida en principal estrategia psicopolítica, constituye un modelo para que el ciudadano sea guiado y adiestrado, operando como una brújula que dirige y ordena.

Los medios de comunicación de masas, en particular la televisión, son formadores de los ideales sociales y de la moral, postulándose como los garantes de "La Verdad". Desde ese lugar, los medios concentrados organizan identificaciones universales y un mundo virtual que funciona como si fuera la única realidad. Se produce una fascinación con las imágenes, una sugestión adormecedora en la que el sujeto se transforma en un objeto cautivo hipnotizado por la televisión, sometido inconscientemente. Esta perspectiva tira por tierra la idea de la supuesta libertad que otorgan la información y los mensajes comunicacionales; si bien aparentan ampliar la libertad individual, en sentido estricto se imponen a partir de identificaciones, condicionando elecciones, valores y cosmovisiones. De esta forma, operan sobre la subjetividad llegando a disciplinarla, enfermarla y manipularla. El predominio de la realidad virtual condujo a la civilización a un funcionamiento organizado fundamentalmente por identificaciones y por una lógica social individualista, reduciendo al sujeto a ser un objeto confundido entre lo que es el yo y el otro, que va a funcionar alienadamente en una organización social que es la masa.

Las imágenes operan como modelos normativizantes de adaptación o metas a ser alcanzadas. El poder neoliberal despolitiza lo social e impone una estética y una



moral que determina las fronteras de qué entra en la imagen y qué queda afuera, qué es y qué no es vida digna y humana. El mundo devino imagen virtual, lo que implicó entre sus consecuencias más serias cierto aplastamiento mental, un pensamiento lineal y superficial, opuesto a la profundidad y multiplicidad de perspectivas. En esta época, caracterizada por el imperio de lo imaginario, se debilitó la función de la palabra de la que depende la relación con la verdad, así como el valor de la racionalidad. Con la depreciación de la palabra, el desarrollo de las nuevas tecnologías y la cibernética se elevó al cenit lo imaginario como el registro privilegiado en el que se buscan referencias y saberes para orientarse. Los mensajes comunicacionales se basan hoy fundamentalmente en imágenes, cuyo poder de fascinación determina la manipulación psicopolítica que realizan los medios de comunicación.

La posverdad, sugestión posmoderna

Freud comprobó que hay instituciones organizadas como masa y, agregamos, culturas de masas, que se comportan al modo de una hipnosis colectiva. La creencia en la autoridad tanto en la hipnosis como en la masa conduce a la sumisión y a la obediencia: "La masa obediente ante la autoridad quiere ser dominada y sometida y temer a sus amos […]. Bajo el influjo de la sugestión las masas son capaces también de elevadas muestras de abnegación, desinterés y consagración a un ideal"[11].

Freud, quien en sus inicios comenzó trabajando con el método de la hipnosis, descubrió que la presencia y la palabra del hipnotizador ejercían una influencia profunda. El paciente se sugestionaba, creía en el poder del médico, se volvía obediente, sumiso, y obtenía una curación en la que los síntomas desaparecían temporariamente, para luego retornar. Este fue uno de los motivos que llevó a Freud a abandonar definitivamente ese método, además de que no era buen hipnotizador, pero la razón fundamental estriba en que no gozaba ejerciendo ese poder, que le resultaba éticamente cuestionable. Constataba que no todos los pacientes eran hipnotizables, que había un talante personal, una idiosincrasia singular, que iba en contra de la universalización del método. Algunos que no lograban ser hipnotizados mostraron un resto rebelde que resistía, un obstáculo que devino fecundo. Gracias a esa dificultad, Freud despejó el mecanismo psíquico de la resistencia y desde ahí solo restaba un paso para el descubrimiento que vino a cambiar el mundo: el inconsciente y el psicoanálisis. Si extrapolamos al campo social la experiencia inicial del psicoanálisis con la hipnosis, podemos afirmar que no toda la subjetividad está colonizada: hay una reserva social, un resto político, rebelde, que no se somete, resiste a ser curado, adaptado, adormecido y "civilizado".

11. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 75.

Imperativos

El capitalismo constituye un modo social que rechaza la imposibilidad, sutura la falta estructural del sujeto efecto del lenguaje y tapona los agujeros del cuerpo con objetos de consumo. Las técnicas de *marketing* diseñan una cultura organizada como una empresa en la que se naturaliza y se habla de capital humano; se miden rendimientos y se establecen objetivos que nunca se alcanzan porque nadie da con la talla esperada, provocando que el sujeto inevitablemente se constituya como un deudor.

Este sistema se sostiene en imperativos de consumo y rendimiento que resultan introyectados, operando como una voz interior mediante la cual el sujeto se autoexplota. En el neoliberalismo, estos mandatos adquieren un carácter insaciable por lo ilimitado: toda tentativa de realización será siempre insuficiente respecto de esas exigencias.

Los medios de comunicación neoliberales, que por su monopolización resultan concentrados, constituyen la voz del poder, generan un discurso monolítico que se impone a una subjetividad obediente: la masa. Utilizando la figura de la que se vale Kant en "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?"[12] para expresar la posición de la minoría de edad, podemos afirmar que la masa consiste en un rebaño de ovejas acarreada por un pastor, rebaño que carece de discurso y no se hace cargo de su propio pensamiento, bajo el supuesto que de ese modo no corre riesgos.

Un sistema cerrado como la masa, conjunto de "yoes" uniformados, trae entre sus consecuencias un modo social individualista, con rechazo del amor y del saber, así como un refuerzo del odio y la ignorancia, dos pasiones fundamentales que se manifiestan en el capitalismo.

El odio

Lograr el apoyo de la sociedad civil resulta decisivo para una fuerza política que pretende imponerse, perspectiva desde la cual la propaganda constituye una herramienta fundamental para formatear la opinión pública y conseguir consensos. El nazismo rápidamente lo comprendió, al generar una estrategia comunicacional exitosa como ningún movimiento político había conseguido, lo cual hizo que pudiera afirmarse que "hizo escuela". Su libro de propaganda más notable fue *Mein Kampf*[13], en el que Hitler despliega sus creencias y su amor al pueblo alemán. Este está fuertemente influenciado por el libro de Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*[14], en el que se afirma que la propaganda es una técnica adecuada para controlar el comportamiento irracional de las muchedumbres. Los individuos se "contagian" del comportamiento de los demás y lo repiten sin cuestionamientos.

12. Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia. ¿Qué es la ilustración?* Trad. E. Estiú y L. Novacassa (La Plata: Terramar, 2000), 33-40.

13. Adolf Hitler, *Mi lucha (Mein Kampf)* (Barcelona: Real del Catorce, 2016).

14. Gustave Le Bon, *Psicología de las masas* (Madrid: Morata, 2005).

La propaganda nazi consistió en fomentar odio y fabricar una comunidad asustada, mediante la técnica de la creación de los judíos como el enemigo interno, el "chivo expiatorio", de lo cual se obtuvieron dos ventajas: por una parte, lograr cohesión social por el camino de la hostilidad hacia un elemento segregado, y, por otra, distraer la opinión pública de cuestiones acuciantes. Ese odio radical alimentado cotidianamente por la propaganda se articuló con el ideal de la "higiene racial", la necesidad de crear "verdaderos arios" y sacar de circulación a aquellos "defectuosos". Un argumento fascista expresado como ideal moralista: toda "imperfección" constituye una amenaza para la pureza del pueblo alemán, una racionalización cuya función es encubrir el odio racista. El odio se concentró contra al judío, al que se denigraba de manera injuriosa: eran los débiles y corruptos, parlamentarios cómplices de los humillantes tratados de paz, los proletarios agitadores, los financistas avaros y los grandes industriales que exprimían al pueblo alemán; un enemigo peligroso consumido por el dinero que contamina a la nación por su maldad, por lo que resultaba imperioso erradicarlos. Adolf Hitler y los nazis hicieron responsables a la "judería internacional" del desencadenamiento de la guerra, la derrota alemana y la crisis económica; paradójicamente las víctimas de la "solución final" eran los criminales de la humanidad.

En toda Alemania se veían carteles, películas, historietas y folletos con caricaturas antisemitas y racistas: imágenes que representaban a los judíos con dientes torcidos, uñas de animales, con saliva cayendo de los labios y miradas codiciosas. Hitler comprendió muy tempranamente que una estructura de masas era la más eficaz para la conducción y el control político, y que el amor al líder junto con el odio al enemigo externo eran factores de cohesión. Como líder de la construcción de masas, ocupando el *Führer* el lugar de la causa, su voz funcionó como un imperativo sobre la masa, rebaño sumiso con sed de obedecer.

Observamos que los gobiernos neoliberales de toda la región utilizan la misma estructura de propaganda empleada por la Alemania nazi. El antidemocrático poder neoliberal tiene un mismo plan para toda la región: etiquetar de corruptos a los líderes populistas como Lula, Kirchner y Correa, luego encarcelarlos e inhabilitarlos para cargos políticos.

Haciendo foco en la matriz comunicacional y propagandística, encontramos el despliegue de una misma lógica: la instalación de un enemigo interno con un odio radical hacia él, enmascarado por un nacionalismo o republicanismo supremos que constituyen más una moral que una política. El psicoanálisis define como "formación reactiva" el mecanismo que transforma odio en rasgo de carácter sustentado en un opuesto, que es enfatizado y aceptado por el yo y la sociedad. La instalación del odio sobre el enemigo interno se cumple sobre ideas, dirigentes políticos y sociales

demonizados que toman el papel "chivos expiatorios", articulándose a una retórica moralista exacerbada, republicana y nacionalista, que luchará contra "el mal" que amenaza lo social. La consolidación del odio conduce al miedo social, a la ruptura de los vínculos, desembocando en el racismo y la xenofobia: la persecución, represión, desaparición o muerte de los "enemigos de la Patria" estarán justificados.

En Argentina en el 2015, el gobierno de Cambiemos consiguió ser elegido democráticamente, fundamentalmente por su excelente estrategia propagandística, que siguió los principios de la escuela alemana: creación del enemigo interno y odio articulado a un principio moral "republicano". Se emplearon los significantes "corrupción" y "pesada herencia", la instalación de un deseo de cambio a favor de la república y la honestidad, la cohesión de sus adherentes a través de la instalación del odio frente al nuevo enemigo interno: el kirchnerismo y sus derivados, los militantes, Milagro Sala, los "ñoquis", los vagos, los manteros, los "choriplaneros", los mapuches, etc.

Los medios de comunicación concentrados, agitadores del odio, acusan como si fuesen jueces a los "culpables" y alimentan con su monserga el consenso "republicano" en contra de los que "se robaron todo". Manipulan el sentido común. ¿Quién puede estar a favor de los ladrones?

Configuran una masa colonizada y cohesionada por el odio, estimulan un sadismo extremo que justifica la represión, la venganza, la violencia en sus diferentes manifestaciones: hay gente que aplaude los despidos de trabajadores, la persecución a militantes y pide mano dura. Se alimenta el racismo, la xenofobia, el machismo, la agresividad, la injuria, con racionalizaciones que toman la forma de normas necesarias para la civilización. Estas expresiones adquieren un estatuto antipolítico, ya que al estar fundadas en el odio atentan contra el tejido social y la formación de comunidad.

El neoliberalismo solo puede imponerse a través del terrorismo de Estado o colonizando la subjetividad a través de las estrategias de imposición que he trabajado en el libro *Colonización de la subjetividad*[15]. El poder ataca con su artillería económico-mediática-judicial y está ganando la batalla cultural al lograr la instalación de significados y valores compartidos que, de manera invisible, imponen el rechazo de la política, la promoción de la violencia hacia opositores y el desprecio al pueblo. Esa actitud transforma la democracia, que debe ser el gobierno del pueblo, en una ceocracia moralista constituida por supuestas almas bellas que vienen a "hacer el bien", cuando en realidad actúan erosionando derechos con un molde conocido de sometimiento social a los poderes corporativos.

La democracia implica la puesta en juego de la palabra libre y plural, en virtud de la cual los hombres hacen el mundo común. La política no puede despreciar el disenso, sino al contrario, valorarlo; no convierte al oponente en enemigo, sino que le otorga

15. Merlin, *Colonización y subjetividad*.

dignidad en calidad de adversario. Cuando el conflicto de intereses se transforma en un problema moral entre dos bandos divididos en buenos y malos, corruptos y decentes, violentos y pacíficos, populistas y republicanos, la política desaparece y la democracia se degrada a una versión moralista y autoritaria, con el riesgo de desaparecer.

El odio y la banalidad del mal

Hannah Arendt, con su concepto de banalidad del mal[16], posibilitó interpretar que Eichmann, responsable directo de la solución final en Polonia, se había convertido en genocida sin sentimiento de culpa. No era un sádico, ni un perverso, ni siquiera un antisemita, sino una persona "normal" que se limitó a cumplir órdenes y expresó que lo volvería a hacer si fuera necesario. ¿Por qué no registraba su acción como un acto malo? Porque en esa época el crimen era la norma.

Si el odio y la satisfacción en la venganza hacia el adversario político es la regla naturalizada en la cultura, si se justifica el odio y se lo envuelve con ideales morales, ¿por qué una persona se cuestionará su accionar, su conducta, su desprecio por la vida de los demás, que en definitiva redunda en un desprecio por la propia? ¿Por qué abandonará su miserable banalidad del mal?

Una subjetividad colonizada por los imperativos invisibles del aparato mediático goza de una pasión por la ignorancia: no quiere saber nada, ni siquiera es capaz de hacerse cargo de su sometimiento.

El odio es signo de totalitarismo

Charles S. Peirce define al signo como lo que "representa algo para alguien"[17], por ejemplo, el humo es signo de fuego. Por su parte, en *El conflicto de las facultades*[18], Kant afirmó que el entusiasmo que suscitaba la Revolución francesa era el signo de un progreso hacia algo mejor, una mayor libertad.

El odio social es signo de totalitarismo, un sistema que se caracteriza por producir una masa conformada a partir del odio. Las masas se constituyen cuando una persona, una idea o un valor se ubica como un ideal compartido por muchos y se establece entre ellos un enlace de sugestión hipnótica con debilidad del pensamiento, en el que el contagio y la repetición banal son la norma. Se obtienen así algunas ventajas: una cohesión social por el camino de la hostilidad hacia un elemento segregado —el enemigo interno— que satisface la agresividad y la venganza de los miembros. También se legitima socialmente la represión y un sistema autoritario, y se despolitiza distrayendo a la opinión pública de cuestiones acuciantes.

16. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. C. Ribalta (Barcelona: Lumen, 2003).

17. Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1978).

18. Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades* (Madrid: Alianza, 2003).

Una subjetividad colonizada por los imperativos invisibles del aparato mediático justifica el odio y lo envuelve con ideales morales, sin hacerse responsable de que odia, al estar guiada por una obediencia inconsciente a los mensajes comunicacionales.

El neoliberalismo, dispositivo caracterizado por una concentración inédita de poder financiero, mediático, simbólico y militar, es un totalitarismo en el que la democracia se vuelve un simulacro. Fundamentado en la tiranía de un orden supuestamente natural, consiste en una angurrienta concentración de poder que aspira a un goce absoluto, sin distribución, al servicio de minorías privilegiadas.

El poder enloquece ante lo que percibe como un peligro amenazante: la emergencia de la política disconforme, desobediente e insumisa con la concentración neoliberal. El poder, intentando cancelar lo político a través de la represión y la violencia, transforma los conflictos en un asunto de policía, conformando enemigos que denomina grupos violentos; se trata de una práctica autoritaria que en el fondo no es otra cosa que impotencia política. El psicoanálisis denomina proyección al mecanismo que atribuye al otro los propios rasgos: la violencia y el odio del neoliberalismo adjudicados al campo popular expresan un rechazo de la política y encubren, como su reverso, la impotencia del poder.

El ascenso del odio

El odio es más antiguo que la civilización, la novedad consiste en su ascenso, junto al avance mundial del neoliberalismo, al cenit de la esfera global. Ambos se retroalimentan desarrollando un verdadero *bullying* social que estimula una violencia psicológica, verbal, material y física contra determinados sectores de una comunidad. El desarrollo tecnológico permite que el odio-pasión se difunda por las redes sociales y medios de comunicación, como un veneno contagioso que se entrama en múltiples aspectos de la vida social.

El neoliberalismo ganó terreno a través del uso instrumental del odio, un derivado pulsional capaz de debilitar democracias y destituir gobiernos bajo el modo de golpes institucionales. El poder judicial y los medios de comunicación concentrados son los principales agentes encargados de inocularlo, avanzando en lo que constituye una verdadera cruzada antidemocrática.

Demandas sociales de mano dura, orden y seguridad

El Estado neoliberal deja de ser proteccionista y se transforma en policial, por lo que precisa construir un consenso social que demande mano dura, represión, orden y

seguridad. El poder alimenta ideales de racismo, xenofobia y machismo, estimulando un sadismo extremo hacia los "otros" que luego justifica la represión y la violencia. Promueve el odio expresado como desprecio al pueblo y sus líderes, y convierte el conflicto político en una lucha entre corruptos y decentes, con lo cual la democracia se reduce a una guerra entre dos bandos enemigos. Junto al odio instala un clima de inseguridad y un sistema de creencias que funcionan como certezas, a fuerza de la repetición de imágenes-signos que no se dialectizan. La imposición que realiza el poder es invisible, la repetición se expande por contagio e identificación formando el sentido común. El resultado es una sociedad colonizada, que repite holofrases con un significado congelado, un rebaño asustado que obedece los deseos del amo demandando mano dura y orden.

El sentido común no es la voluntad popular: las demandas instaladas por los medios de comunicación no surgen del campo popular ni se significan políticamente en un entramado horizontal de diferencias. Sin embargo, una vez instaladas en lo social, es necesario otorgarles la dignidad y el derecho que merece cualquier demanda de entrar en la cadena articulatoria. Es preciso escucharlas y no rechazarlas por su lógica de aparición: corrupción, orden, etc., son significantes flotantes, pueden estar de un lado o del otro de la frontera hegemónica que divide lo social**.** Incluirlas implicará su resignificación política junto a otras demandas populistas, lo que producirá un pasaje del sentido común a una voluntad popular. Desestimarlas supone que permanezcan como signos con significados congelados, cediéndole al poder una ficticia honestidad que lo engrosa, con el riesgo de perder esa batalla cultural y debilitar la construcción popular.

Lo rechazado se odia

En Freud el odio tiene un origen pulsional, nace de una repulsa primitiva que traza las fronteras entre exterior e interior. Lo perturbante, lo displacentero, se expulsa al exterior y se constituye como objeto odiado. No se trata de la preexistencia de un objeto al que luego se odia, sino que lo rechazado funda el objeto odiado. La mezcla pulsional de Eros y Thánatos se satisface como erotismo de la denigración y la injuria, recayendo sobre el objeto odiado.

El neoliberalismo, forma actual del capitalismo, conforma un todo cerrado que funciona como un dispositivo de segregación, cuyo fundamento consiste en el rechazo a cualquier forma de gozar que sea distinta a la "propia, única y verdadera". Un goce Otro resulta insoportable, es rechazado; luego secundariamente surge en el espacio de lo segregado el objeto odiado al que se intenta destruir.

El odio a la democracia, como soberanía y gobierno del pueblo, no es otra cosa que impotencia política.

El neoliberalismo, fundamentado en la tiranía angurrienta de un poder totalitario y concentrado, pretende un goce absoluto sin distribución, al servicio de minorías privilegiadas. Se trata de un dispositivo que segrega y descarta mientras produce cultura de masas: un consenso social obediente y uniforme que toma consistencia en el odio, dispuesto a la ofrenda sacrificial de una parte segregada para beneficio de otra minoritaria. Una subjetividad que se satisface eliminando cruelmente a los indefensos y odiando con intolerancia a aquellos que no pertenecen a la ligazón. El aniquilamiento y la crueldad son formas del odio, subrogados de la pulsión de muerte dirigida al exterior.

Ante el ascenso del nazismo en septiembre de 1932, Albert Einstein escribe una carta a Freud, en la que casi desesperadamente le pregunta si es posible poner a salvo al hombre del odio y la destructividad[19]. Freud le responde que para el psicoanálisis el odio es una manifestación de la pulsión de muerte y serán inútiles los propósitos de eliminar las tendencias agresivas. Sin embargo, Freud propone dos recursos: la sublimación, desviar esas tendencias a punto tal que no necesiten buscar su expresión en el odio o la guerra, y apelar a Eros, pues todo aquello que establezca vínculos afectivos entre los hombres actúa contra la guerra. Así, en los orígenes de la humanidad, ante el poder concentrado del padre de la horda y la respuesta violenta del asesinato perpetrado por los hermanos, surgió la decisión colectiva de no repetir esa violencia. El contrato fraterno de la ley, que imparte prohibiciones y derechos, dio lugar a la cultura; ambos, el derecho y la comunidad, surgieron como sublimación de la hostilidad. Cuando los miembros de un grupo humano reconocen una comunidad de intereses, aparecen entre ellos vínculos afectivos, sentimientos gregarios que hacen posible la superación de la violencia a través del derecho. Freud advirtió también que la comunidad, conformada por vencedores y vencidos, amos y esclavos, no es estable. Los amos intentarán abandonar el derecho para imponer nuevamente el dominio de la violencia, los oprimidos querrán volver al derecho igual para todos. Las rebeliones, guerras civiles y renovadas violencias que se produzcan deberán ceder su lugar a un nuevo orden legal que conserve la comunidad; habrá que volver a pactarla todas las veces que haga falta.

La comunidad no cesa de destruirse y construirse. Todo indica que el odio neoliberal en ascenso es signo de que la *cosa común* ya no anda; siguiendo a Freud, es tiempo de volver a pactar lo social.

19. Sigmund Freud, "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 179.

Conclusiones

Sostengo que el neoliberalismo, al no ser posible sin odio, resulta incompatible con la fraternidad y la vida democrática, caracterizada por el diálogo político, el debate plural y la orientación permanente hacia la ampliación de derechos para las mayorías.

El neoliberalismo no consiste solo en un modelo económico, sino que es la producción de una nueva subjetividad configurada fundamentalmente por los medios de comunicación que construyen y alimentan día a día una cultura de masas, que se presenta como el paradigma social neoliberal.

Los medios de comunicación, corporativos y concentrados, imponen las "verdades" del poder a través de un discurso único que construye y digita el sentido común generando un totalitarismo comunicacional y semiótico nunca visto hasta ahora, que condiciona la libertad de elección, uno de los pilares fundamentales de la democracia.

La colonización de la subjetividad es una captura que posibilita los actuales fenómenos globales de obediencia inconsciente y apego a ciertas estructuras de poder, que operan como un orden que va en contra de los intereses de poblaciones enteras.

Dicho en pocas palabras: neoliberalismo y democracia se excluyen.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. C. Ribalta. Barcelona: Lumen, 2003.

Freud, Sigmund. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

Freud, Sigmund. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]). En *Obras completas*. Vol. xx. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

Freud, Sigmund. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933 [1932]). En *Obras completas*, Vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Hitler, Adolf. *Mi lucha (Mein Kampf)*. Barcelona: Real del Catorce, 2016.

Kant, Immanuel. "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?". En *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* Trad. E. Estiú y L. Novacassa. La Plata: Terramar, 2000.

Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2003.

La Boétie, Étienne de. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad. A. González. Buenos Aires: Colihue, 2014.

Lacan, Jacques. "Conferencia de J. Lacan, pronunciada en el Museo de la ciencia y la técnica de Milán" (1973). En *Lacan in Italia 1953- 1978. En Italie Lacan*. Milán: La Salamandra, 1978.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: fce, 2005.

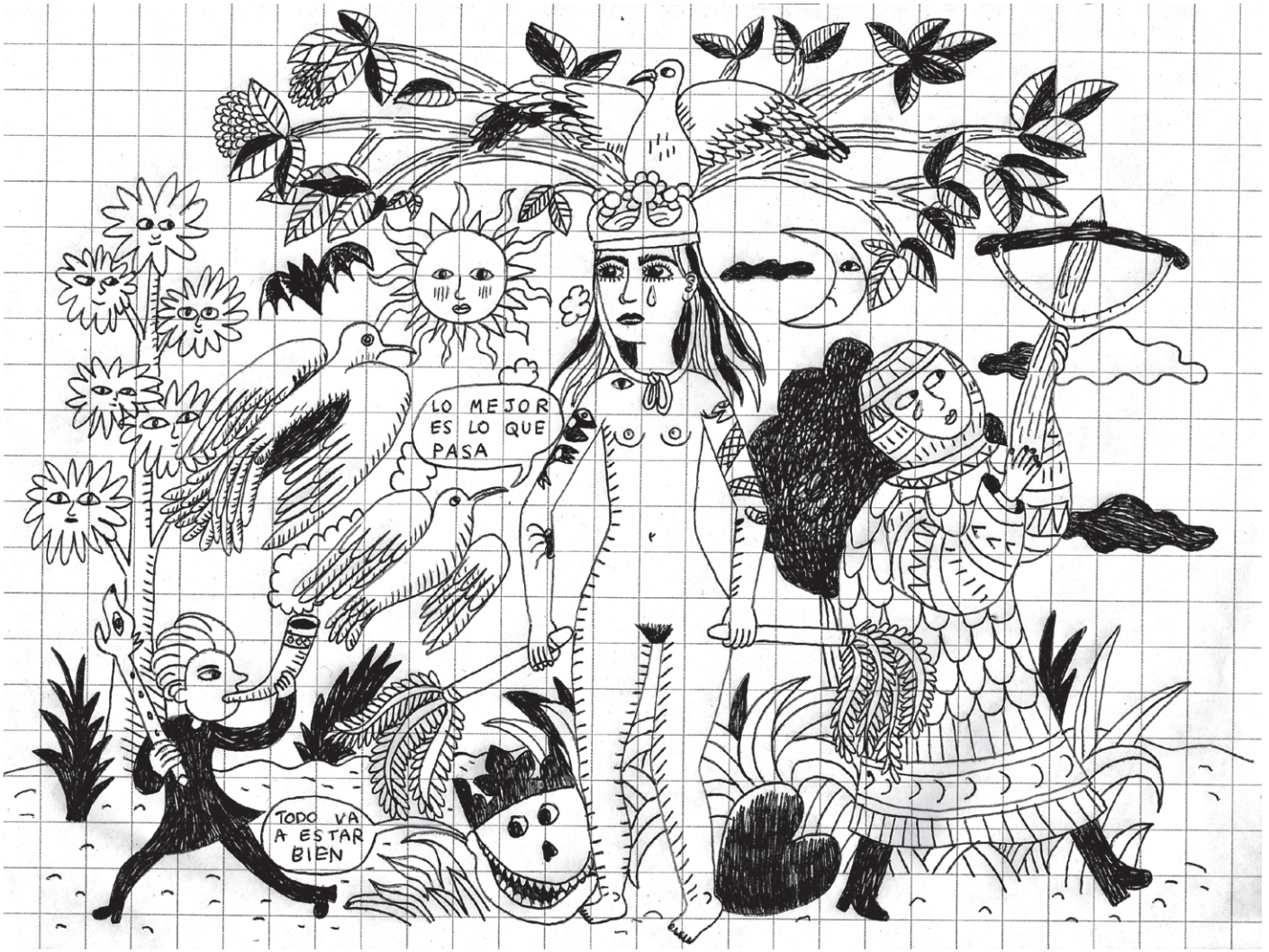
Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, 2005.

Merlin, Nora. *Colonización de la subjetividad. Medios masivos de comunicación en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva, 2017.

Merlin, Nora. *Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal*. Buenos Aires: Letra Viva, 2019.

Merlin, Nora. *Populismo y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2017.

Peirce, Charles Sanders. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1978.


LO MEJOR ES LO QUE PASA
TODO VA A ESTAR BIEN

DOI: 10.15446/djf.n20.90163

Entre la masa del pánico y la articulación populista: conjeturas en torno al lazo social en la época del (pseudo) discurso capitalista

(cc) BY – NC – ND

Juan Manuel Reynares*
Jorge Foa Torres**

Universidad Nacional de Villa María, Córdoba, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Entre la masa del pánico y la articulación populista: conjeturas en torno al lazo social en la época del (pseudo) discurso capitalista

En este artículo pretendemos reflexionar sobre fenómenos políticos actuales de rasgos autoritarios a partir tanto de algunos desarrollos teóricos que articulan psicoanálisis y lenguajes de la teoría política contemporánea, como de la noción "masa del pánico". Nuestra conjetura principal es que el actual debilitamiento generalizado de los significantes amo o nombres del padre, que entenderemos aquí a partir del trastocamiento enunciado por Lacan con el matema del discurso del capitalista, nos ubica ante un nuevo escenario donde el sujeto dividido no tiende a inscribirse en el lazo social, sino que, expuesto sin reservas al imperativo superyoico a gozar, se conecta, constituyendo masas del pánico.

Palabras clave: masa del pánico, discurso capitalista, Lacan, segregación, populismo.

Between the Panic Mass and the Populist Articulation: Conjectures around the Social Bond in the era of the Capitalist (Pseudo) Discourse

This paper will delve into current authoritarian political phenomena based on theoretical approaches that articulate psychoanalysis and contemporary political theory languages, and on the idea of "panic mass". Our main assumption is that the current general weakening of signifiers related to master -or Names-of-the-Father-, approached from the disruption outlined by Lacan through the mathema of Capitalist Discourse, places us on a new scenario where the split subject does not tend to inscribe himself into social bonds, but, exposed without caution to the superego imperative to enjoy, connects and forms panic masses.

Keywords: panic mass, capitalist discourse, Lacan, segregation, populism.

Entre la masse de panique et l'articulation populiste: conjectures autour du lien social à l'époque du (pseudo) discours capitaliste

Dans cet article nous nous proposons de réfléchir sur des phénomènes politiques actuels, aux traits autoritaires, en nous appuyant, d'un côté, sur quelques développements théoriques articulant la psychanalyse et les langages de la théorie politique contemporaine et, de l'autre côté, sur la notion de « masse de panique ». Notre principale conjecture est que l'affaiblissement généralisé des signifiants *maître* et *les noms du père*, entendus ici à partir de la transposition énoncée par Lacan avec le mathème du discours du capitaliste, nous situe face à un nouveau scénario où le sujet divisé ne tend pas à s'inscrire dans le lien social, mais, exposé sans réserve à l'impératif surmoïque de jouir, il se connecte en constituant les masses de panique.

Mots-clés: masse de panique, discours capitaliste, Lacan, ségrégation, populisme.

CÓMO CITAR: Reynares, Juan Manuel y Foa Torres, Jorge. "Entre la masa del pánico y la articulación populista: conjeturas en torno al lazo social en la época del (pseudo)discurso capitalista". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 57-74, doi: 10.15446/djf.n20.90163.

* *e-mail*: juanmreynares@gmail.com

** *e-mail*: jorgefoatorres@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Introducción: una paradoja de la época

En los últimos años, en nuestra región y en el mundo asistimos al triunfo electoral de propuestas políticas conservadoras, que han convocado a amplios sectores de la población a partir de mensajes de violencia y segregación. Dichos fenómenos conmovieron ciertos lugares comunes del léxico democrático-liberal, reivindicando la incorrección política y denunciando a una clase política que tendría cada vez más dificultades para ejercer la representación de las demandas sociales. Dentro de un sistema político altamente excluyente, la llegada de Donald Trump a la presidencia de EE. UU. señaló el debilitamiento de un modo de construcción de apoyos políticos masivos que tenía en su contrincante Hillary Clinton su mejor exponente. En América Latina, la victoria del "NO" en el plebiscito colombiano sobre las negociaciones de paz, el apoyo mayoritario a la candidatura de Bolsonaro en Brasil o el triunfo de Cambiemos en Argentina son eventos políticos contemporáneos que nos movilizan a un ejercicio de problematización, una hendidura desde la que el ser pueda ser pensado. Estos acontecimientos ponen en aprietos a los nombres con que damos sentido a la época, especialmente a aquellas categorías con que pensamos la constitución de solidaridades políticas y sujetos colectivos.

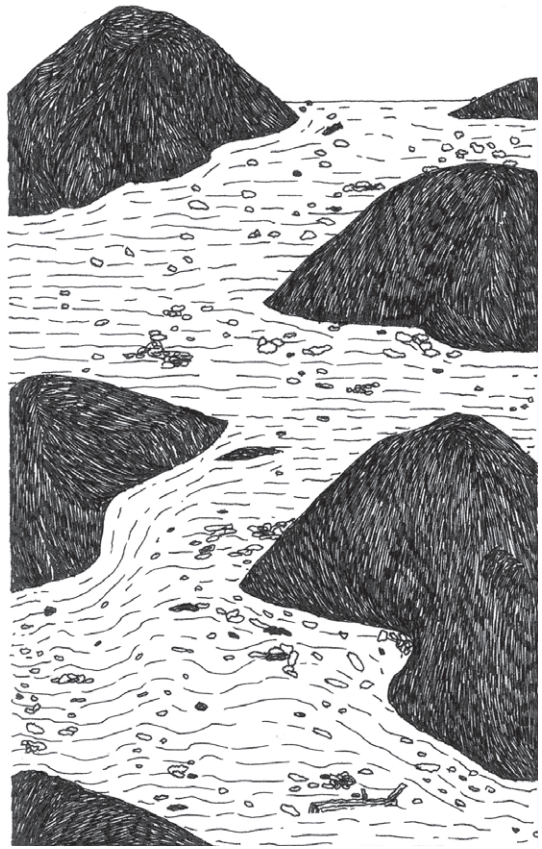
En este artículo pretendemos reflexionar sobre estos masivos y volátiles apoyos a proyectos autoritarios a partir de la noción "masa del pánico", acuñando en la paradoja de sus términos una reformulación de algunos desarrollos teóricos que articulan el psicoanálisis y ciertos lenguajes de la teoría política contemporánea. Nuestra intención no analizar a profundidad los fenómenos mencionados, sino profundizar, con esta problematización como trasfondo, en algunos desplazamientos teóricos que permitan redescubrir estas abruptas y violentas reacciones sin caer en diagnósticos peyorativos sobre la irracionalidad de las masas.

Esta elaboración teórica implica una interrogación continua por la validez actual de aquellas categorías usualmente utilizadas para dar sentido a lo que nos sucede. De allí que tomamos como punto de partida la definición freudiana de "masa" con la recuperación que de ella realiza Ernesto Laclau en *La razón populista*. Deteniéndonos

en una dimensión poco relevada por este último —la relación entre Yo, Ideal del Yo y Superyó— destacamos el carácter pulsional y paradojal de la masa, a través de la relectura que realizó Lacan y que se condensa en la fórmula del fantasma, en el vínculo entre el sujeto dividido ($) y el objeto *a*. Así, considerando el factor del goce a lo largo de las identificaciones fantasmáticas (en analogía con las identificaciones en las masas modernas), es posible considerar qué sucede allí donde la prohibición sostenida por el Ideal del Yo es declinada.

La conjetura principal de nuestro argumento es que el actual debilitamiento generalizado de los significantes 'Amo' o 'Nombres del Padre', que entenderemos aquí a partir del trastocamiento enunciado por Lacan con el matema del Discurso del Capitalista (en adelante DC), nos ubica, entonces, ante un nuevo escenario en el que el sujeto dividido no tiende a relacionarse en un sujeto colectivo o a inscribirse en el lazo social, sino que, expuesto sin reservas al imperativo superyoico a gozar, se conecta y constituye masas del pánico. La expansión de formas políticas segregativas en nuestra época, como las mencionadas más arriba, puede ser inteligida desde esta noción paradojal[1] de masa del pánico. Paradojal porque, aunque sus términos son contradictorios entre sí, ambos subsisten y llegan a copertenecerse o coconstituirse. En la formulación freudiana, la masa implicaba reconocer la existencia del lazo social, y el pánico refería a la disolución de ese lazo. En nuestra época, la masa del pánico emerge, correlativamente al ascenso del pseudodiscurso capitalista, como una pseudomasa que es capaz de producir efectos de conexión entre los individuos a partir de la disolución de los lazos, es decir, desde el propio pánico.

A continuación, y en primer lugar, identificaremos tres paradojas nodales de la noción de masa en Freud y, apoyados en ello, ciertas limitaciones de la formalización que Ernesto Laclau efectúa de tal concepto. Luego, abordaremos la reformulación lacaniana de los procesos identificatorios efectuada mediante las nociones de fantasma y goce. Aquí, nuevamente, destacaremos aquello que en la teoría de la hegemonía es pasado por alto en la relación entre el sujeto y el objeto *a*. De tal modo, nos será posible distinguir entre tres formas de vinculación del sujeto con el Otro social. Por un lado, la *relación*, propia de la masa moderna o freudiana. Por otro la *conexión*, instaurada por el DC. Por último, frente a la hiperconexión capitalista propondremos la noción de *articulación populista* —con base en una relectura de la concepción de populismo planteada por Ernesto Laclau y los desplazamientos o críticas enunciadas por Jorge Alemán— como forma política susceptible de producir cortes al circuito capitalista.



1. Cabe destacar que reconocemos la paradoja como nudo epistémico-metodológico lacaniano que pone a jugar la "orientación por lo real", por cuanto en la paradoja reside la aporía como elemento constitutivo de todo aparato conceptual. Marta Gerez Ambertin ubica la paradoja como un elemento clave en el rumbo antagónico que toma Lacan en relación con los posfreudianos: "no se trata de limpiar el camino freudiano de las asperezas de sus paradojas; se trata de espolear el pensamiento para descubrir los espacios que esas paradojas inauguran". Marta Gerez Ambertin, *Las voces del superyó: en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura* (Buenos Aires: Letra Viva, 2013), 218.

De la masa al pueblo: Freud con Laclau[2]

En este apartado abordaremos la noción de masa en Freud a los fines de identificar ciertas paradojas que nos permitirán comenzar a delinear nuestra propuesta. Asimismo, pondremos en relación esta forma "moderna" de masa —junto a la noción de identificación— con la propuesta de pueblo de Ernesto Laclau.

En "Psicología de las masas y análisis del yo", Freud señala que lo que da consistencia a las masas en sus diferentes formas y clases son las ligazones afectivas o libidinales. En el caso de las dos "masas artificiales", la Iglesia y el Ejército, estos lazos poseen un doble sentido: hacia el líder o conductor y hacia el resto de los integrantes de la masa. La ilusión fundacional que sostiene a estos tipos de masa tiene que ver con la imagen de un líder o jefe que "ama por igual a todos los individuos de la masa"[3] y que, por lo tanto, introduce cierta concepción de igualdad entre todos sus integrantes.

Tales lazos son tan fuertes y estables que dan lugar al "principal fenómeno de la psicología de las masas: la falta de libertad del individuo dentro de ellas"[4]. De tal manera, la pertenencia a la masa produce alteraciones significativas en la vida anímica de los individuos: mientras su afectividad se acrecienta, su "rendimiento intelectual merma notablemente"[5]. La renuncia a las inclinaciones propias de cada sujeto para la nivelación con el resto de los miembros de la masa es una de las causas de tales consecuencias.

En este marco, nuestro propósito es destacar tres elementos paradojales en la noción freudiana de masa. En primer lugar, si bien Freud introduce el interrogante acerca de si el líder es indispensable para la conformación de la masa o si su lugar puede ser ocupado por una idea, concluye que el líder de la masa es análogo al padre primordial o primitivo: "El padre primordial es el ideal de la masa, que gobierna al yo en reemplazo del ideal del yo"[6]. De tal manera, para Freud la masa se muestra como el "renacimiento de la horda primordial" conducida por el padre primordial. Lo que subyace a la masa es que "quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansia extrema de autoridad: según la expresión de Le Bon, sed de sometimiento"[7].

En el tratamiento que Freud hace de la masa, el ideal del "padre primordial" es condición necesaria, proveyendo de un punto común de referencia afectiva sin el cual sobreviene el pánico. De tal modo, la masa se constituye con base en una referencia común que sirve de límite, aunque, al mismo tiempo, alberga el empuje por un poder sin límites.

En segundo lugar, el fenómeno del pánico es un elemento paradojal y consustancial a la conformación de la masa dado que emerge

2. La preposición "con" aquí no busca homologar a ambos pensadores, sino que apunta a esclarecer ciertos aspectos, relevantes para el análisis político, que un autor permite ver del otro al tratar sus propuestas en conjunción. Como veremos, Laclau reduce el proceso de constitución de la masa a la distancia entre Yo e Ideal del Yo, relegando la dimensión pulsional del lazo que destaca Freud. No obstante, esa formalización operada por Laclau da lugar a una pregunta por las transformaciones contemporáneas en la conformación de solidaridades colectivas. En definitiva, lo que nos interesa destacar son las dificultades que entraña, para la intelección de nuestro tiempo dominado por el DC, la fijación de la forma moderna de masa como la única posible.

3. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 90.

4. Ibíd., 91.

5. Ibíd., 84.

6. Ibíd., 121, 124. En donde "el ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer, y por eso la suspensión del ideal no podría menos que ser una fiesta grandiosa para el yo, que así tendría permitido volver a contentarse consigo mismo".

7. Ibíd., 121.

> cuando una masa de esta clase se descompone. Lo caracteriza el hecho de que ya no se presta oídos a orden alguna del jefe, y cada uno cuida por sí sin miramiento por los otros. Los lazos recíprocos han cesado, y se libera una angustia enorme, sin sentido[8].

Aquí Freud se aparta de visiones racionalistas que explican al pánico como producto de ciertos afectos que se contagian entre los individuos o en función de la magnitud de los peligros en cuestión. Subvirtiendo el argumento, advierte que no es la entidad del riesgo la que amenaza y relaja los lazos afectivos, sino que es precisamente la disolución o el debilitamiento de los mismos lo que da lugar al pánico. Este no es un fenómeno puramente externo a la estructura libidinal de la masa, sino consustancial a ella. Es decir, que al tiempo que emerge por la disolución del lazo libidinal que amalgama la masa, el pánico es condición de posibilidad de tal lazo.

Asimismo, ese gran miedo de las multitudes no posee una entidad objetiva o universal; puede desencadenarse, por el contrario, "por las ocasiones más nimias". Como señalan Lacoue-Labarthe y Nancy, con el pánico, es decir, con la disolución de los lazos afectivos de la masa, se revelan los elementos que la componen: "narcisos extraños y opuestos unos a otros" para los cuales "el buen otro es un otro muerto, o excluido"[9].

En tercer lugar, los lazos amorosos o libidinales de la masa no necesariamente son eróticos, sino que pueden asumir un carácter tanático: "el odio a determinada persona o institución podría producir igual efecto unitivo y generar parecidas ligazones afectivas"[10]. Si bien, para Freud, toda relación amorosa implica ciertos sentimientos hostiles, siendo ambos (eros y tánatos) elementos paradojales que se coconstituyen, lo que queremos destacar con esto es que en el odio se revela un rasgo principal de la masa, la segregación y aversión a lo heterogéneo:

> En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas.[11]

Limitada/ilimitada, lazo social/pánico y amor/odio son, de tal modo, paradojas constitutivas de los fenómenos de masa. Ahora bien, este carácter paradojal implica, a nuestro entender, un obstáculo epistemológico para cualquier intento de formalización teórica de los procesos identificatorios que intente reducir las aporías constitutivas de esas paradojas en contradicciones que puedan encontrar un punto de resolución estrictamente simbólico[12]. Algo de esto puede observarse en la interpretación que hace Ernesto Laclau en *La razón populista* sobre la propuesta freudiana. Allí, este

8. Ibíd., 91.

9. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El pánico político* (Adrogué: Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2014), 27.

10. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", 95.

11. Ibíd., 97.

12. Lejos de constituir un problema exclusivamente epistemológico o meramente especulativo, es este un aspecto central para el análisis y la estrategia política en nuestra época, caracterizada por el ascenso del DC.

autor destaca la tensión constante entre diferenciación (lo individual, la organización) y homogeneización (la sugestión, la imitación), que en Freud se puede reubicar dentro de una misma matriz teórica, en la identificación entre miembros de la comunidad y el amor al líder. Para Laclau, la dialéctica entre ambos movimientos da lugar a una configuración del colectivo cuyo criterio de "agrupamiento" pasa por las formas de identificación posibles con base en la distancia que se establezca entre el Yo y el Ideal del Yo:

> Si nuestra lectura de su texto es correcta, todo gira en torno de la noción clave de identificación, y el punto de partida para explicar una pluralidad de alternativas socio-políticas debe hallarse en el grado de distancia entre el yo y el yo ideal.[13]

En este punto, la posibilidad de unificación teórica que Laclau destaca en Freud existe gracias a una primera deconstrucción, la del Yo como conciencia, o individualidad plena[14]. Ese Yo no es una entidad delimitada y distinta respecto de sus pares, sino que está constitutivamente alienada, en la relación con los miembros de su familia, específicamente con su padre y su madre. De ahí la imposibilidad primera de discriminar plenamente psicología individual y psicología social.

Laclau considera que la explicación freudiana sobre la alienación primera del niño y sus padres es eminentemente "genética" y debe ser objeto de una "reformulación estructural"[15], preservando la división del sujeto entre el Yo y el Ideal del Yo en los procesos de identificación y diluyendo cualquier delimitación topográfica *a priori* entre el Yo y la instancia social. No obstante, esa "reformulación estructural" subestima la dimensión afectiva, pulsional, del proceso de identificación/alienación, a la que Freud da un lugar preponderante. Si bien Laclau reintroduce esta cuestión *a posteriori*, no le da centralidad en la relación de identificación, que es para él cuestión simbólica, aunque no imaginaria.

Si la relación entre Yo e Ideal del Yo es la clave para analizar la conformación de sujetos colectivos, debemos detenernos en lo que supone esa primera diferenciación, esto es, qué es el Ideal del Yo y qué presión ejerce sobre el Yo. Aquí resulta notorio que el pensador argentino pase por alto lo que en Freud resulta ser nodal: la relación paradojal constitutiva de los procesos de identificación entre Ideal del Yo y Superyó. Es decir, en el planteo freudiano no es posible pensar la relación Yo-Ideal del Yo sin advertir la relación de coconstitutividad entre este último y las instancias superyoicas, entre la faz amorosa del padre y su faz devastadora, entre el lado benévolo de la identificación y el lado mortífero. La instancia superyoica en calidad de reverso inescindible del Ideal del Yo o "heredero del complejo de Edipo" remite a la pulsión mortífera irreductible, al "residuo más inasimilable del padre"[16]. Desde esta mirada, no se puede pensar al Ideal

13. Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2008), 87. En la edición en castellano de *La razón populista* hay un desliz en la traducción del original "ego ideal". Se lo traslada como Yo-ideal, cuando refiere a la categoría freudiana de Ideal del Yo.

14. "Con Freud desaparecen los últimos vestigios de dualismo. Su contribución consistió en proveer un marco intelectual dentro del cual todo lo que hasta el momento había sido presentado como una suma heterogénea de principios inconmensurables, ahora podía ser elaborado a partir de una matriz teórica unificada". Ibíd., 86-87.

15. Ibíd., 88.

16. Gerez Ambertin, *Las voces del superyó*, 102.

del Yo y a la Ley sin su reverso obsceno, sin su suplemento superyoico. Caso contrario, caeríamos en el error de considerar que el aporte freudiano se reduce exclusivamente a señalar la falta constitutiva en el Otro y, en tal caso, no se distinguiría de manera relevante de enfoques constructivistas o sociológicos. La cuestión pasa, justamente, por llevar a sus últimas consecuencias la paradoja entre la falta del Otro y el suplemento que oficia de completamiento o sutura (en última instancia imposible) de esa falta, en donde ese suplemento no es simplemente un constructo racional-simbólico, sino uno fundamentalmente pulsional-mortífero.

Es quizás por esta reducción laclauiana de la enseñanza de Freud, que el argentino esquematiza la "pluralidad de alternativas sociopolíticas" con base en el "grado de distancia entre el yo y el yo ideal". De este modo delimita, en primer lugar, aquella forma política marcada por el aumento de tal distancia que daría lugar a una mayor homogeneización social: "la identificación entre los pares como miembros del grupo y la transferencia del Ideal del Yo al líder" en donde el "principio fundamental del orden comunitario trascendería a este último"[17]. En segundo lugar, cuando la distancia disminuye se abre paso a un proceso de diferenciación social en la que "el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando del proceso general de identificación mutua"[18]. Por último, "el caso imaginario" o de "reducción al absurdo", en el que la distancia se cierra totalmente y se produce "la transferencia total —mediante la organización— de las funciones del individuo a la comunidad"[19].

Las dinámicas identificatorias se sostienen, en la lectura de Laclau, por la distancia o cercanía entre Yo e Ideal del Yo, y es a partir de ello que el autor comienza a desarrollar la homología entre tales términos y sus conceptos de significante vacío (líder-Ideal del Yo) y significantes articulados (individuos-yoes). Laclau, en definitiva, apunta a constituir una "reformulación estructural" de las categorías freudianas "útiles para el análisis sociopolítico" al poner en cuestión la "aproximación predominantemente genética hacia su objeto de estudio"[20]. Pero, al pasar por alto la instancia superyoica en los procesos identificatorios, se orienta, como veremos más adelante, más que a una reformulación, a una formalización lógica de las relaciones de distancia y cercanía bajo la forma de la tensión social irreductible entre las lógicas de equivalencia y diferencia. La cuestión es que tal formalización no deja espacio para la consideración de la instancia pulsional-tanática.

En pocas palabras, la masa moderna se basa en el descompletamiento de la conciencia individual, con la correspondiente emergencia del inconsciente, y el descubrimiento de una dinámica paradojal allí, que se enmarca en el complejo de Edipo. En este, Freud remarca que se produce la castración, en tanto la referencia al padre

17. Laclau, *La razón populista*, 87.

18. Ibíd.

19. Ibíd.

20. Ibíd., 88.

señala lo imposible: la Cosa Materna. La castración va de la mano de la prohibición. Pero esta última se acompaña del goce de la transgresión. Si el complejo de Edipo es una metáfora de la sociabilidad humana, ejerciendo sobre ella una "reformulación estructural" que no deje escapar la complejidad psicoanalítica, podemos decir que el advenimiento del sujeto social es siempre a través de un mandato ambiguo: prohíbe el acceso a un objeto imposible, pero sostiene a este último como lo inalcanzable, movilizando al sujeto. A lo que apuntamos, en definitiva, es que el Superyó no es mera dialéctica identificatoria, sino un resto inasimilable en el que reside lo Real de toda identificación.

Pero si la prohibición que moviliza al deseo cae, el pretendido acceso directo al objeto inalcanzable/imposible trastoca la relación entre Yo, Ideal del Yo y Superyó, y eso trae implicancias para cualquier análisis sobre los comportamientos masivos contemporáneos, así como para las alternativas que una propuesta teórica emancipatoria puede realizar. Por lo tanto, las alternativas sociopolíticas no están determinadas exclusivamente por la relación Yo-Ideal del Yo, sino que están marcadas también por las formas políticas de represión y liberación de pulsiones mortíferas.

A continuación, daremos cuenta del "giro lacaniano" sobre el carácter constitutivo del goce en la subjetivación, a través de la fórmula del fantasma. Ello abre paso a considerar las vinculaciones establecidas entre sujeto, significante y objeto *a* a lo largo de la subjetivación, y, por ende, en la arena de lo social. Avanzando en nuestra conjetura, de lo que se trata, en términos lacanianos, es de poder dar cuenta de los efectos producidos por el trastocamiento del DC sobre el discurso del amo: la caída del principio de autoridad, de los nombres del padre, y la emergencia de un circuito hiperconectado que promete el acceso directo al goce pleno, ya no mediante la disolución del individuo en la comunidad, sino mediante el ascenso del individuo soberano del goce imaginario y el aislamiento narcisista.

Discurso capitalista: la hiperconectividad sin límites

Con Jacques Lacan, la paradoja entre Ideal del Yo y Superyó no será aminorada sino llevada a sus últimas consecuencias a través del concepto y la fórmula de fantasma: $\$ \lozenge a$. A partir de ello, la cuestión ya no puede ser confundida con una dialéctica identificatoria. Es decir, ya no se trata simplemente de la identificación con el líder como elemento fundamental de los fenómenos de masa, sino de ubicar allí a las construcciones fantasmáticas o ideológicas. En este apartado desarrollaremos este punto basándonos en dos argumentos: la identificación de las limitaciones que la formalización de Ernesto Laclau sobre el objeto *a* lacaniano entraña para inteligir

la época del DC, por una parte, y las transformaciones que introduce el DC a la lógica del fantasma para dar lugar a la masa del pánico, por otra.

Como vimos, la relación entre Yo-Ideal del Yo en la explicación freudiana de la masificación fue formalizada por Laclau para dar cuenta de las posibles relaciones entre los integrantes de la masa y el elemento homogeneizador. Laclau solo retoma la distancia entre Yo-Ideal del Yo y pasa por alto la complejidad que reside en el Yo. Lacan, en cambio, recupera esa complejidad cuando distingue los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. En "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", Lacan plantea que el estadio del espejo implica una identificación, una transformación en el sujeto cuando asume una imagen (*imago*)[21]. La forma del cuerpo (como una totalidad autónoma) es dada como una exterioridad constituyente. Entonces, y sobre todo, no hay descubrimiento de una forma primera, sino constitución ficticia de una unidad que nunca ha sido tal[22]. La alienación es doble, de modo tal que el yo es "producto de un desconocimiento primordial, experiencia inscripta desde el inicio como creencia"[23].

El Yo-ideal es el punto de la identificación imaginaria, instancia vivida como plenitud, pero bajo la amenaza constante por la ausencia de unidad de sentido[24]. Se establece así el espacio del "narcisismo primario". La introducción de un tercero (de la *imago* de un tercero) debilita la imagen y da lugar a la simbolización. El estadio del espejo sienta las bases de esa ligazón entre Yo y Otro: "Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante y el

21. En este escrito, perteneciente a la primera etapa de la enseñanza de Lacan (1949), esa identificación es previa a "la dialéctica de la identificación con el otro", siendo así el "tronco de identificaciones secundarias", que demuestra cómo, todavía antes de la determinación social, la instancia del Yo es siempre ficticia. Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949), en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009), 100. Hay una diversidad de interpretaciones sobre los vínculos entre lo Imaginario y lo Simbólico, la prioridad cronológica o lógica de ambos, la presencia de uno en otro y viceversa. No obstante, a la luz de la última enseñanza de Lacan podemos afirmar que esta identificación no es puramente imaginaria, sino que se anuda en los tres registros: simbólico, imaginario y real. Lo que nos interesa destacar aquí, como veremos más adelante, es que el trastocamiento que el DC provoca en el esquema prototípico del Discurso del Amo impulsa una imaginarización, una elevación del Imaginario, que se observa en la relación dual entre plus-de-goce y agente, que libera impulsos mortíferos en una relación narcisista. Ello no supone la desaparición del registro simbólico, ya que hay identificaciones que movilizan esos impulsos, aunque no ofrecen medios simbólicos para circunvalar el acceso al goce.

22. Escribe Lacan: "el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que, para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad". Ibíd.,102-103.

23. Julio Aibar, "La falta de Laclau: lo imaginario", *Revista Identidades* 4, n.° 6 (2014): 29.

24. Aibar escribe, en un tono que será muy útil para pensar las masas del pánico: "Si la alienación imaginaria es tan tortuosa, es porque pone al sujeto en una situación que oscila entre la plenitud y la pérdida total. Por ser una relación binaria, dual, la propia existencia (imaginaria, obviamente) del yo depende absolutamente de la presencia del otro". Ibíd., 32.

drama de los celos primordiales…, la dialéctica que desde entonces liga al yo (*je*) con situaciones socialmente elaboradas"[25].

A ese Yo-Ideal se opone el Ideal del Yo como análogo a la identificación simbólica. Esta función "ideal" del "gran Otro" como Ideal del Yo funciona cuando el sujeto presupone la institución simbólica, una estructura ideal de diferencias. La inserción del lenguaje se realiza allí donde interviene el Nombre-del-Padre. Este impone la ley simbólica que supone la pérdida del acceso directo al goce (el que se vive en el terreno ficcional de la identificación imaginaria) bajo la figura de la prohibición. Así se puede adelantar que persiste una dialéctica entre la identificación imaginaria que requiere de una inscripción simbólica como en un juego de espejos que no se resuelve, no se supera.

La imposibilidad de superar esa dialéctica da lugar a una dinámica de identificaciones sustentada en el deseo. El sujeto intenta recubrir siempre la falta constitutiva en el nivel de la representación, con sucesivos actos de identificación. Lacan denomina al objeto que funda e inhibe a esa pulsión como objeto *a*. El esquema de identificación se sostiene en la relación entre el sujeto y el objeto *a*, que es formulado $\$ \lozenge a$, y que recibe el nombre de fantasma. Esa doble dependencia de $\$$ y *a* muestra cómo la constitución subjetiva se vuelve posible a partir del exceso que el sujeto no puede suplir en el orden del significante, y que hace entonces del plus-de-goce el momento necesario de todo lazo social, pero siempre mediado por aquel orden fallido: $\varnothing$.

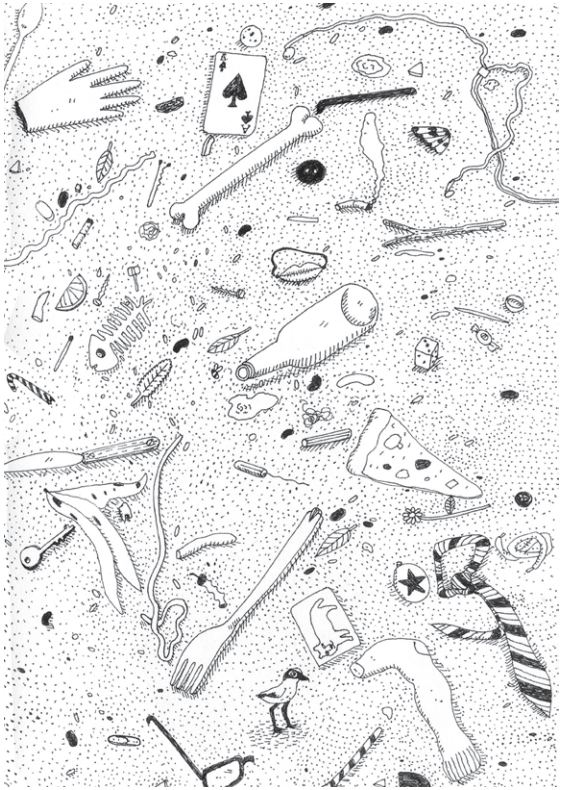
Si el gran Otro puede entenderse como Ideal del Yo, el objeto *a* es la forma de categorizar al resto de la identificación, aquello que resiste la idealización simbólica pero no por ser un núcleo imposible de simbolizar, sino porque es el resto que hace funcionar al gran Otro como algo pleno, como aquello que puede operar como Amo del lazo social. De allí que sea éxtimo, "un cuerpo extraño en lo más íntimo, que descentra al sujeto"[26]. Entonces, entre sujeto y orden significante siempre habrá un resto con cuya denominación el sujeto buscará suturar la falla estructural tanto del $\$$ como del $\varnothing$. Pero esa presencia ominosa no es el resultado de una combinación lógica de imposibilidades, sino una manera de delimitar la negatividad ínsita en la experiencia de la subjetivación. En última instancia, la constitución del sujeto depende del fracaso de la simbolización. El objeto *a* es lo que termina por hacer posible al sujeto. Debido a que el objeto *a* termina por hacer posible al sujeto, Lacan define al fantasma como $\$ \diamondsuit a$, es decir, que hay implicación recíproca entre uno y otro: hay sujeto si y solo si hay objeto *a*. Lo ominoso de la presencia del objeto *a* está dado por su no-exterioridad, que permite ver cómo lo Real no está por fuera de lo Simbólico: "lo que elude la simbolización es justamente lo Real como el punto inmanente de fracaso de la simbolización"[27].

El sujeto eleva esta particularidad ordinaria a la dignidad de la Cosa, al momento de nombrar con ese significante la plenitud que siempre se revela ausente.

25. Lacan, "El estadio del espejo", 104.

26. Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2003), 127.

27. Ibíd., 132.



Allí estaríamos de acuerdo con Laclau en dar lugar predominante a las nociones de investidura radical y de objeto *a*:

> […] las asociaciones (por la sustitución entre significantes y entre significados) están dominadas por el inconsciente […], se requiere el afecto si la significación va a ser posible, y este mismo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación. Esto es exactamente lo que significa investidura[28].

En este punto, podríamos convenir con Laclau: "el objeto *a* de Lacan constituye el elemento clave de una ontología social"[29], en la medida en que es el soporte de la investidura radical que vuelve estable cualquier identificación posible. Pero, a diferencia de él, debemos considerar dos cuestiones que se desprenden de la formulación lacaniana sobre el fantasma como la relación entre $ y *a*.

Primero, que el sujeto no eleva sin más el objeto a la dignidad de la Cosa, sino que inviste a una particularidad como nombre de la plenitud, que permite sobrevivir a la experiencia de la castración. No hay ahí voluntad, sino un hacer con lo imposible que está atravesado de goce (ese que deviene de la plenitud primordial). Al formalizar la categoría psicoanalítica del objeto *a*, Laclau subestima el goce implicado en la identificación y, por ende, al factor de la repetición y fijación con que el sujeto se agarra a un modo de identificación. Precisamente, señalando sus desacuerdos con la propuesta laclauiana, Alemán dice que

> […] las operaciones que, desde una lógica significante, describe Ernesto como investimento radical o catexis —cuando se trata de que una parte logra encarnar la totalidad a través de un investimento radical— son en verdad muy difíciles de pensar, porque el investimento es más bien la fijación del sujeto a un modo de gozar[30].

Esta primera consideración no apunta a incluir en el análisis de discurso laclauiano una solapa dedicada al afecto con que se producen las relaciones hegemónicas. Lo que permite redescribir esta atención al goce en los procesos de significación es la paradoja —erótica y mortífera— que los constituye. Por eso, se abre un espacio para el rastreo de los momentos de antagonización que sostienen las investiduras radicales, más allá de los límites de lo que estrictamente cae en el plano simbólico[31].

La segunda consideración que matiza nuestro acercamiento al planteo de Laclau y que se desprende en parte de lo recién dicho es: la relación entre sujeto y objeto *a* no es una relación ahistórica. Si bien el lazo que se tiende entre ellos es inerradicable, la forma que puede asumir ese lazo dista de ser única. El modo en que entren en vinculación ambos elementos admite diversas modulaciones en función del lugar que ocupen el $, el orden significante y el objeto *a*. Lacan dio lugar a estas variantes de

28. Ibíd., 143.

29. Laclau, *La razón populista*, 147.

30. Jorge Alemán, *Horizontes neoliberales de la subjetividad* (Olivos: Grama Ediciones, 2016), 71.

31. Hemos desarrollado algunas referencias al respecto en: Jorge Foa Torres y Juan Manuel Reynares, "Historización radical y teoría política del discurso: hacia una epistemología de las memorias del antagonismo", *Athenea* 19, n.° 1 (2019): 2462.

posición y relación entre los elementos que configuran al lazo social a partir de la figura de los discursos, desarrollados tanto en el seminario 17 como en *El saber del analista*, donde también destaca una modalidad específica de lazo, que pone en riesgo el sostén significante de la subjetividad, y que denomina "Discurso del Capitalista".

Partiendo de la estructuración del inconsciente como un lenguaje, Lacan sostenía que el sujeto ($) se estabiliza en la inserción dentro de cierto orden significante que articula elementos diferenciales bajo el predominio de uno de ellos, el significante 'amo' (S_1), entre una cadena de términos (S_2). No obstante, como hemos visto, la entrada del sujeto al universo del sentido supone ya la experiencia de una pérdida, de un resto inasimilable a la simbolización. El enganche del $ a esa simbolización se sostiene en cierta energía pulsional, o goce, que encubre la sensación de pérdida, y moviliza la identificación. Ese resto inasimilable a la cadena significante es simbolizado por el objeto *a* por el cual se pretende completar la falta en el Otro simbólico y que se vuelve entonces plus-de-goce. Lacan formalizó ese proceso bajo el nombre de discurso del amo, estableciendo los lugares y elementos presentes en todo lazo social, como vemos en los esquemas de las figuras 1 y 2.

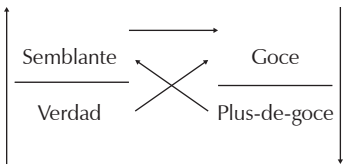


FIGURA 1. Lugares del discurso.

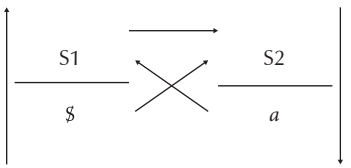


FIGURA 2. Disurso del amo.

El trastocamiento del discurso del amo que propone Lacan y que da lugar al DC involucra al $ y al S_1, y tiene, en nuestro argumento, dos implicancias centrales. En primer lugar, al invertirlos de sus lugares, el $ pasa a ubicarse en el lugar de semblante y *a*, aparentemente, pasa a dirigir el orden significante. En segundo lugar, el objeto *a* en el lugar del plus-de-goce entra en contacto directo con el $.

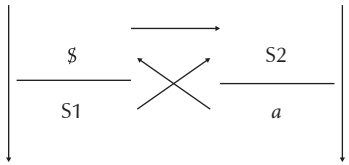


FIGURA 3. Discurso capitalista.

De tal modo, solo a partir de la noción lacaniana de Fantasma, formulada en el Discurso del Amo, es posible identificar el trastocamiento que produce el DC a los procesos de subjetivación. A diferencia del discurso del amo —y de los otros tres tipos de lazo formulados por Lacan: el del analista, el de la histérica y el del universitario— el DC instaura un circuito sin cortes apoyado en la desconexión del lugar de la verdad del sujeto. En tal sentido, el empuje del DC se dirige a ontologizar una forma de subjetividad en la que la declinación final de lo simbólico —imposible desde la enseñanza psicoanalítica— escenifica la conexión directa entre el sujeto y el goce: $\$ \leftarrow a$. La ideología del DC se apoya, como señala Jorge Alemán, en "hacer surgir en lo real al objeto mismo, asegurando una relación entre el individuo y el plus de gozar que no pasa por la dialéctica de los vínculos sociales"[32]. Por tanto, el circuito hiperconectado del DC se funda en la forclusión y la renegación de lo real imposible y ya no en su represión como sucedía en la época del malestar en la cultura freudiano.

El DC se constituye, de tal modo, en enorme dispositivo terapéutico que, mientras promete el fin del malestar y la insatisfacción, libera un imperativo a gozar que extrema al mandato superyoico. El neologismo lacaniano *gociferar* permite, a nuestro entender, no solo delimitar al Superyó "como correlato de la no castración"[33], sino como objeto o voz separada de su soporte. El gociferar no es solo una instancia mortífera en el marco de una estructura en la que los nombres del padre están aún vigentes, sino una fuerza abrumadora del orden —predominantemente— de lo real que escapa a la castración.

El trastocamiento del discurso del amo por parte del DC provoca el acceso directo entre plus-de-goce y agente o semblante (a y $\$$). Es en este punto, en función de lo que venimos planteando, que al debilitamiento del significante 'amo' le acompaña la imaginarización del lazo que progresivamente pierde, en consecuencia, su carácter de relación para funcionar como una conexión. Al reforzar lo imaginario, la sensación de pérdida no puede inscribirse en el orden significante y es experimentada como pánico, en la evidencia espontánea de la falta sin medios (simbólicos) que puedan suturarla, siquiera transitoriamente. El sujeto queda así a la intemperie, a expensas del gociferar

32. Jorge Alemán, *Jacques Lacan y el debate posmoderno* (Buenos Aires: Filigrana, 2000), 102-103.

33. Como señala Gerez Ambertin: "el superyó coordinado al goce y no al deseo es un llamado a la no castración". Gerez Ambertin, *Las voces del superyó*, 222.

de la época, sin lazos con los cuales parapetarse. Aquí resulta pertinente ver cómo el pánico, bajo el esquema del DC, no resulta de la desintegración de la masa (como en la explicación freudiana, enmarcada en un esquema análogo al discurso del amo), sino que emerge como condición de posibilidad de una masa que conecta —y ya no relaciona— a individuos enfrascados en una identificación imaginaria: la masa del pánico es una masa de narcisos.

De tal modo, la masa del pánico se hace eco del empuje del DC por remover la insatisfacción o malestar de la cultura. En términos de nuestro planteo, tal empuje se dirige a escenificar la superación o resolución de las paradojas constitutivas de los fenómenos de masa que habíamos identificado en el tratamiento freudiano. En primer lugar, mientras en la masa freudiana la paradoja se inscribía entre la referencia del líder que opera de límite y las ansias de la multitud por un poder ilimitado, en la masa del pánico parece zanjarse en favor de estas últimas. Aquí ya no se trata solo de la caída de los Nombres del Padre sino de gozar con su humillación.

El agente de la masa del pánico ya no es el individuo que se masifica como modo de responder al malestar o la insatisfacción en la cultura, sino aquel que, al ser empujado a gozar tanto como sea posible por el mandato técnico, se ubica como actor que, ilusoriamente, pone a funcionar tal circuito[34]. Pero el orden paradojal-aporético propio del sujeto sexuado y parlante no puede ser disuelto por la ilusión instaurada por el DC: tras la supuesta eliminación de toda renuncia a la satisfacción pulsional, solo se termina por liberar un impulso al goce más mortífero aún.

El DC altera, de tal modo, la paradoja entre la exigencia ética para el mantenimiento de la cultura y la potenciación de apremio pulsional, reforzando el resto hostil de este último. Es que en la masa del pánico esa hostilidad ya no posee el estatus de resto, como el plus-de-goce que señala la imposibilidad de resolver la castración pero que da movimiento a la dinámica del deseo subjetivo, sino que se convierte en el cemento que amalgama el conglomerado.

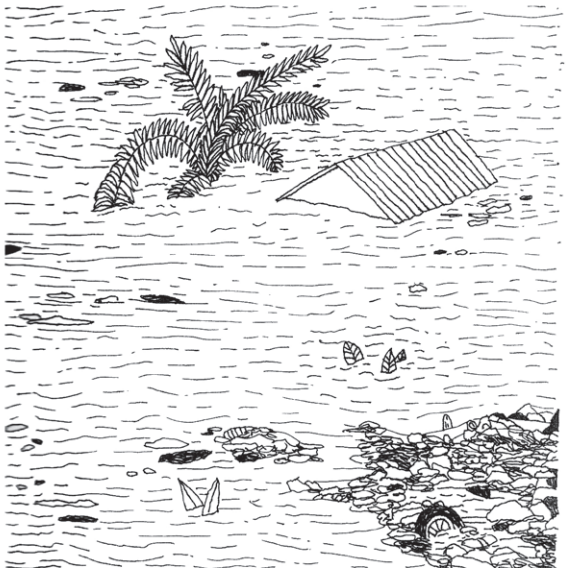
Esto nos conduce a la segunda paradoja entre la masa como lazo social y el pánico como disolución del lazo. La época del (aparente) fin de la insatisfacción se sostiene, como señala Todd Mc Gowan, tanto en la ilusión o delirio de la libertad intrínseca del individuo por fuera de cualquier ley —la ilusión de una subjetividad liberada al puro goce que escape al orden del significante—, como en la paranoia en calidad de "forma específica de psicosis que la subjetividad moderna produce"[35]. Es decir, por un lado, la masa del pánico parece resolver aquella paradoja a través del empuje a la destrucción de todos los lazos sociales. Por otro, el pánico se sostiene en una lógica paranoica en la que toda presencia de la Ley o cualquier interrupción por parte de los Estados en nombre de su soberanía aparecen como amenazas o

34. En otro trabajo hemos profundizado este punto. Ver Jorge Foa Torres y Juan Manuel Reynares, "La emergencia de la subjetividad troll en la época del discurso capitalista", *Anacronismo e irrupción* 18 (2019): en prensa.

35. Todd McGowan, "The Psychosis of Freedom: Law in Modernity", en *Lacan on Psychosis* (London: Routledge, 2018), 70.

manipulaciones que ponen en riesgo al goce narcisista del individuo liberal. De tal modo, todo lo referido a la ley y el Estado, la política y la representación en nombre de un pueblo soberano, deja paulatinamente de operar como un tercero o una referencia capaz de legitimar la decisión colectivamente vinculante. Lejos de ello, se convierte progresivamente en meras herramientas intrínsecamente ilegítimas orientadas a quitar o robar la libertad del individuo.

Por último, en cuanto a la tercera paradoja —entre lazo erótico y amalgama sostenida en el odio y la segregación—, la masa del pánico se ordena con base en rechazo al amor y el ascenso del odio a lo heterogéneo como expresión por excelencia del narcisismo tanático. En la proposición de 1967 sobre el analista de la Escuela, Lacan ya advertía acerca del "ascenso de un mundo organizado sobre todas las formas de segregación"[36]. De tal modo, un hilo de Ariadna une aquí a la ilusión del acceso a un goce sin renuncia pulsional y las diversas formas de consumación o pasaje al acto de todas esas formas de segregación pertenecientes al circuito del DC.



Relación, conexión, articulación: hacia otro(s) populismo(s)

Hasta aquí hemos identificado dos modos de vinculación del sujeto con el Otro social. En primer lugar, la *relación*, propia de la época de la masa freudiana, del malestar en la cultura o también del predominio del discurso del amo. Es la forma moderna de vinculación que se funda en la represión de lo imposible, de la falta del Otro, y que pone en movimiento la dinámica de identificaciones parciales a través de la inscripción subjetiva en el orden del significante ($S_1 \rightarrow S_2$).

En el planteo de Ernesto Laclau esta relación es llevada a un nivel ontológico a través de la identificación de la paradoja equivalencia/diferencia como elemento irreductible de lo social: "en el *locus* de la totalidad hallamos tan solo esta tensión (entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia). Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable"[37]. Esta cita nos permite graficar la confusión entre el carácter ontológicamente dividido de lo social y lo que desde nuestra mirada implica una de sus posibles consecuencias a nivel óntico: la tensión diferencia/equivalencia. El planteo de Laclau retiene la paradoja entre una universalidad imposible, pero necesaria, y múltiples particularidades que solo entran en relaciones diferenciales. No obstante, al desconocer la pulsión superyoica en el locus constitutivo de la subjetividad, pasa por alto la multiplicidad de formas con que esa tensión puede ser resuelta. Postula como única forma política a la hegemonía, esto es, el proceso de equivalencia que resulta en la investidura radical de un objeto particular, elevado así a la dignidad de la Cosa.

36. Jacques. Lacan. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (1967), en *Scilicet 1* (Paris: Ed. du Seuil, 1967), 11.

37. Laclau, *La razón populista,* 94.

Con ello, para Laclau solo es posible concebir dos formas de construcción de lo social:

> [O] bien mediante la afirmación de la particularidad —en nuestro caso, un particularismo de las demandas—, cuyos únicos lazos con otras particularidades son de naturaleza diferencial (como hemos visto: sin términos positivos, solo diferencias), o bien mediante una clausura parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalentemente, en común[38].

Este núcleo teórico es precisamente el punto nodal a partir del cual no es posible, desde la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, inteligir las alteraciones producidas por el DC al orden del discurso del amo.

Aquí advertimos, en consecuencia, otra operación de formalización laclauiana que pasa por alto o descarta en su análisis lo real del goce, la compulsión a la repetición y, por ende, al imperativo de la época del DC: el gociferar. Llegamos así a la segunda forma de vinculación con el Otro abordada en este trabajo: la *conexión*, como modo por excelencia del DC —del tiempo del (supuesto) fin de la insatisfacción—, que rechaza la tensión equivalencia-diferencia. Mediante la forclusión o renegación[39] de lo imposible, la hiperconexión del circuito capitalista no es cuestión de mera preeminencia de la lógica de la diferencia por sobre la lógica de la equivalencia, sino voluntad de ontologización en la que confluyen la caída de lo simbólico y la predominancia de modalidades de goce imaginarias y autistas[40]. La masa del pánico se instala como efecto de la (híper) conexión entre la disolución de los lazos sociales y la escenificación del acceso directo al objeto de goce. Así podemos ver cómo emergen en nuestra época fenómenos que no se asemejan a los totalitarismos del siglo XX, sino que la segregación se produce por mano propia, en la medida en que se propala un goce autista que no depende del exterminio planificado centralmente.

A partir de esta transformación radical en el suelo mismo de constitución de lo social, proponemos un desplazamiento de la noción de articulación formulada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En primer lugar, reivindicamos el concepto de articulación como "relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica"[41], pero solo como forma de vinculación que implica el *reconocimiento* de la falta del Otro, a diferencia de la *represión* propia de la *relación* y el *rechazo* propio de la *conexión*. De tal manera, la noción de articulación que aquí proponemos no supone el terreno de lo social marcado ontológicamente por la tensión irresoluble entre equivalencia y diferencia, donde tendría lugar el conflicto entre cadenas hegemónicas para alcanzar el predominio. Por el contrario, la articulación a la que aludimos solo puede ser una apuesta normativa, política, que

38. Ibíd., 103-104.

39. Que aquí las planteamos como modalidades de goce y no necesariamente como estructuras psíquicas.

40. Para profundizar en este punto ver: Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment* (Albany: State University of New York Press, 2004).

41. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: FCE, 2004), 142-143.

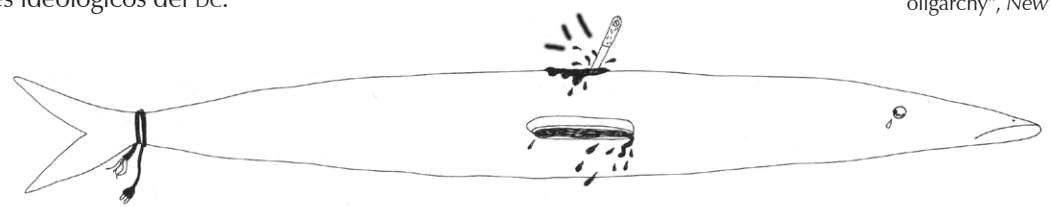
parte de reconocer el predominio actual del DC como vector principal de un cambio de época. Cambio que erosiona la relación social y señala así los límites estratégicos de la articulación equivalencial o del pueblo, lo cual evidencia que no constituyen formas por antonomasia de la política.

En tal sentido, proponemos una modulación de la noción de articulación populista con base en tres aspectos. En primer lugar, entender el populismo como apuesta político-ética y no como formalización teórica. Apuesta en la que confluye la decisión subjetiva del uno por uno con la necesidad, frente el predominio del DC, de la construcción —o reconstrucción— de lazos sociales que permitan a los seres sexuados, mortales y parlantes encontrar un lugar donde parapetarse frente al gociferar capitalista. La coordenada ética del populismo, en este marco, implica el reconocimiento de la división constitutiva de lo social, es decir, la parcialidad de todo goce.

En segundo lugar, la reivindicación del populismo como epíteto antes que como concepto o autodefinición de tal o cual líder o expresión política. Como plantea Marco Deramo, mientras antes de 1945 muchos partidos en Occidente se autodenominaban orgullosamente populistas, con la Posguerra se produce una fijación de la denotación peyorativa de populismo que —como herramienta de la Guerra Fría— es un significante "perfecto para construir un puente que vincule al comunismo con el fascismo"[42] cumpliendo la función de ser el significante que funda los totalitarismos del siglo XX y que legitima exclusivamente aquello que surge de la exclusión de los extremos. Este carácter de significante "abominable" otorga, desde nuestra mirada, el potencial a la articulación populista para constituirse en hecho maldito para la circulación hiperconectada del DC.

En tercer lugar, el populismo podrá alcanzar el estatus de hecho maldito en tanto en cuanto, antes que construcción teórica, pueda ser pensado como estrategia relacional. En otras palabras, no como formalización conceptual capaz de bastarse a sí misma debido al carácter ontológico de sus rasgos, sino en su carácter diferencial respecto del DC: como conjunto de estiletazos que cortan al circuito capitalista. Estiletazos, por lo tanto, susceptibles de constituirse en invenciones cargadas de una dosis de pragmatismo que, eludiendo las tendencias adaptativas al imperativo de la época, impliquen un modo posible de lidiar con lo real del mandato superyoico, de los agarres ideológicos del DC.

42. Marco Deramo, "Populism and the new oligarchy", *New Left Review* 82 (2013): 20.



BIBLIOGRAFÍA

Aibar, Julio. "La falta de Laclau: lo imaginario". *Revista Identidades* 4, n.° 6 (2014): 23-37.

Alemán, Jorge. *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana, 2000.

Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Olivos: Grama Ediciones, 2016.

Deramo, Marco. "Populism and the new oligarchy". *New Left Review* 82 (2013): 5-28.

Foa Torres, Jorge y Reynares, Juan Manuel. "Historización radical y teoría política del discurso: hacia una epistemología de las memorias del antagonismo". *Athenea* 19, 1 (2019): 2462.

Foa Torres, Jorge y Reynares, Juan Manuel. "La emergencia de la subjetividad troll en la época del discurso capitalista". *Anacronismo e irrupción* 18 (2019): en prensa.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Gerez Ambertin, Marta. *Las voces del superyó: en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

Lacan, Jacques. "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En *Escritos 1*. México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (1967). *Scilicet 1*. Paris: Ed. du Seuil, 1967.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc. *El pánico político*. Adrogué: Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2014.

McGowan, Todd. *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Albany: State University of New York Press, 2004.

McGowan, Todd. "The Psychosis of Freedom: Law in Modernity". En *Lacan on Psychosis*. London: Routledge, 2018.

Žižek, Slavoj. "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!". En *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

DOI: 10.15446/djf.n20.90166

El discurso capitalista, *Un mundo feliz* y Gran hermano

(cc) BY – NC – ND

HERWIN EDUARDO CARDONA QUITIÁN*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
Universidad Católica Luis Amigó, Medellín Colombia

El discurso capitalista, *Un mundo feliz* y Gran hermano

En 1972 durante una conferencia en Milán, Lacan introduce su formulación sobre el discurso capitalista. Según plantea, el discurso capitalista es el sustituto del discurso del amo, condenado a estallar. A partir de las novelas *1984* de George Orwell y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, se pretende explicar en qué sentido el discurso capitalista sustituye y articula el discurso del amo. *1984* ilustra la dominación del Gran Otro bajo la lógica del Gran hermano. *Un mundo feliz* permite comprender la relación entre tecnociencia y programación cuyo resultado es la seducción como forma de control.

Palabras clave: discurso capitalista, sujeto, deseo, programación, seducción.

The Capitalist Discourse, *Brave New World,* and Big Brother

In a conference held in Milan in 1972, Lacan introduced his formulations on capitalist discourse as the substitute for the master's discourse, which is doomed to explode. On the basis of George Orwell's *1984* and Aldous Huxley's *Brave New World*, the article seeks to explain the manner in which the capitalist discourse replaces and articulates the master's discourse. *1984* illustrates the domination of the Big Other according to the logic of the Big Brother. *Brave New World* allows us to understand the relation between techno-science and programming, whose result is seduction as a form of control.

Keywords: capitalist discourse, subject, desire, programming, seduction.

Le discours capitaliste, *Le meilleur des mondes* et le Big Brother

En 1972, lors d'une conférence à Milan, Lacan introduit sa formulation du discours capitaliste. D'après ce qu'il propose, le discours capitaliste est le substitut du discours du maître, condamné à éclater. Sur la base des romans *1984* de George Orwell et *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, nous cherchons à expliquer comment le discours capitaliste substitue et articule le discours du Maître. *1984* illustre la domination du Grand Autre sous la logique du Big Brother. *Le meilleur des mondes* permet de comprendre le lien entre la technoscience et la programmation dont le résultat est la séduction comme forme de contrôle.

Mots-clés: discours capitaliste, sujet, désir, programmation, séduction.

CÓMO CITAR: Cardona Quitián, Herwin Eduardo. "El discurso capitalista, *Un mundo feliz* y Gran hermano". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 75-92, doi: 10.15446/djf.n20.90166.

*e-mail: jonasdorado@hotmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Introducción: el discurso capitalista y su engranaje

'Discurso capitalista' fue una expresión introducida por Lacan durante una conferencia en Milán en 1972, dos años después del seminario 17. La utilizó para referirse a la modalidad de goce de la sociedad contemporánea. Según dice, este discurso sería el sustituto del discurso del Amo y estaría condenado a estallar. Es una estructura compuesta por cuatro elementos que conforma un circuito. Se diferencia de las demás porque todos los elementos se encuentran interconectados entre sí (figura 1).

El orden en el que se presentan los elementos es el siguiente: un sujeto ($), se dirige hacia el significante 'Amo' (S_1), que se conecta con el saber (S_2), el cual responde con un objeto (*a*), que finalmente es dirigido al sujeto del cual parte el circuito. Por su forma de interconexión (∞), el circuito podría comenzar en cualquier lugar.

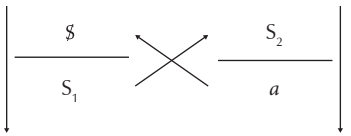


FIGURA 1. Discurso del Capitalista

El discurso capitalista

Este discurso guarda similitud con el discurso del Amo, pero difiere de este por la forma en que articula el significante S_1 y el sujeto $. S_1 ya no es el que agencia el movimiento; al contrario, es a este al que se dirige el agente ($). El objeto (*a*) que se producía en el discurso del Amo, y que le era entregado, ahora se le entrega al sujeto de deseo ($), quien en apariencia comandaría la operación. El discurso del Amo articula la escritura del fantasma en el nivel inferior (figura 2).

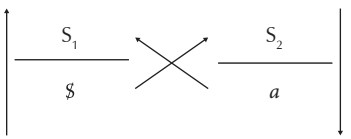


FIGURA 2. Discurso del Amo

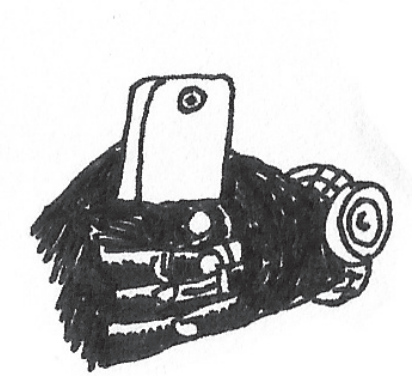
El discurso capitalista, por el contrario, al permitir el encuentro del sujeto y el objeto, promete realizar el fantasma. En el planteamiento de Lacan, el discurso capitalista es el sustituto del discurso del Amo, condenado a estallar. El origen de esta estructura obedecería a un truco, que consiste en la inversión del significante 'amo' (S_1) y el sujeto ($).

En *Radiofonía* y en *Televisión* Lacan también hace alusión al concepto "plus-de-gozar", a través del cual introduce la plusvalía de Marx en la lógica del goce. El plus-de-gozar tiene que ver con un más de goce, obtenido gracias a un menos, es decir, un más de goce por cuenta del goce extraído, perdido. Es con este plus-de-goce que la máquina trabaja, es decir, gracias a la expoliación del trabajador es posible la producción de las mercancías y la acumulación de capital.

El discurso capitalista instala un mecanismo que funciona a partir del objeto *a*, en las dos acepciones propuestas por Lacan: como objeto perdido y como objeto de goce. Por un lado, se organiza a partir de la pérdida, el despojo o resto del trabajador; y, por otro, en relación con la máquina de producción que busca colmar el agujero con objetos-mercancía. Por eso Lacan indica que "la plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio"[1].

Pero el efecto que instala el mecanismo es la falta-de-gozar, pues a pesar de la promesa de goce de los objetos-mercancía, estos no logran su cometido: antes bien, aumentan la falta de goce. Así pues, Lacan concluye que el capitalista debe extraer de otro cuerpo un plus para constituir un cuerpo, es decir, extraer del cuerpo del trabajador el plus con el cual produce la mercancía que adviene como cuerpo-prótesis. Este circuito instala un movimiento vertiginoso que no puede procurar un goce que dure sino que, al contrario, se desvanece rápidamente. El resultado será entonces un circuito que parte de un cuerpo y retorna para consumirlo.

Pero si el capitalismo se funda sobre la ciencia y el trabajo, ¿no quedan implicados allí los demás discursos? De ser así, ¿cómo se articulan? De otro lado, si el sujeto al que se dirigen es el sujeto dividido, ¿qué papel cumple el discurso histérico? ¿Existe algún lugar desde el cual articular su queja?



El engranaje del discurso capitalista

El trabajo titulado "El engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo"[2] tuvo como objetivo explicar la manera en la que se encuentra ensamblado el discurso capitalista y su lógica de funcionamiento. La tesis propuesta fue la siguiente:

1. Jacques Lacan, *Psicoanálisis, radiofonía y televisión* (Barcelona: Anagrama, 1977), 54.
2. Trabajo de grado presentado en la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura en el año 2012 para optar al título de magíster.

El discurso capitalista es producto de un artificio que logra engranar los otros cuatro alrededor del objeto de goce, denominado por Lacan objeto *a*. En tal sentido, cada uno de los elementos obedece a su vez a un enunciado (que funciona como axioma) de cada uno de los discursos. Así, en la primera relación $\$/S_1$, encontramos el funcionamiento inconsciente como motor del proceso, puesto que se trata de un sujeto que produce significantes Amo (Discurso del Analista). En la segunda relación $S_1 \rightarrow S_2$, encontramos el saber producido por el sujeto histérico al dirigirse al Amo. Se trata de un saber producido por el síntoma (Discurso de la Histérica). La tercera relación S_2/a, introduce la función del trabajo esclavo, que debe producir un objeto para el Amo (Discurso del Amo). Finalmente la relación $a \rightarrow \$$ está referida a la relación entre el objeto y el sujeto, que plantea el funcionamiento de la Universidad (Discurso Universitario).[3]

El engranaje del discurso capitalista puede sintetizarse en la articulación de dos matrices: la *tecnociencia* y el *discurso del Programador*. La primera estaría compuesta por el discurso del Amo y el discurso de la Universidad, y la segunda por la articulación entre el discurso del Analista y el discurso Histérico.

La tesis de los cuatro discursos como engranajes del discurso capitalista fue extraída, en su fundamento, del *Seminario 17* de Lacan. Durante este pareciera haber ocurrido un giro luego de los altercados provocados por los estudiantes en Vincennes[4]. En las clases del 10 y 17 de junio de 1970 Lacan afirma destacar lo esencial sobre los discursos. Estas clases fueron posteriores a la segunda visita en Vincennes, en donde sostuvo una fuerte discusión con los estudiantes, cuyos ánimos estaban exaltados por esos días.

Retomemos las discusiones de Lacan en Vincennes, a propósito de Mayo del 68. En una de sus intervenciones les dice a los estudiantes que cada vez que hablan desde la academia en contra del sistema lo alimentan. Les dice, además, que son unidades de valor y que sostienen el modo de intercambio de la sociedad capitalista. Por esos días se implantaba una reforma en las universidades francesas que buscaba flexibilizar el currículo a través de la libre elección de las Unidades de Valor. Lacan observaba en esta reforma la articulación entre la universidad y el capitalismo. Los estudiantes quedarían reducidos a obreros productores de cultura y se convertirían en agentes de la "promoción cultural de la sociedad"[5]. Por esta razón indica que no es posible cuestionar al sistema desde este lugar, pues, "en la medida [en] que ustedes puedan producir algunos agradables balbuceos, ustedes alimentan al sistema"[6].

Los estudiantes habían respondido de manera irónica al movimiento intelectual de los estructuralistas franceses escribiendo en un grafiti: "Las estructuras no bajan a las calles". La respuesta de Lacan fue que "precisamente en el momento en que

3. Herwin Cardona, "El engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo" (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2012), 163.

4. Centro experimental universitario.

5. La segunda intervención de Lacan en Vincennes, el 3 de junio de 1970, que no se encuentra publicada en la traducción del *Seminario 17*. Cfr. Jacques Lacan, "*Impromptu núm. 2,* Analyticon, Vincennes, 3 juin 1970", en *L'envers de la psychanalyse. Séminaire 1969-1970* (París: Éditions de l'Association lacanienne internationale, 2008). Hay versión en español en los Folios 4.1.

6. Ibíd.

7. Eric Laurent*, Lacan y los discursos* (Buenos Aires: Manantial, 1992), 18.

las estructuras bajan a la calle es cuando se escribe"[7]. Pero una de sus frases más contundentes al movimiento de los "aestudiantes", quienes se habían nombrado de esa forma para identificarse con los obreros, fue la siguiente: "A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán"[8].

Estos acontecimientos parecen haber marcado el rumbo que tomará el seminario en sus dos últimas clases. Pero las frases de Lacan son enigmáticas: en la clase del 10 de junio dice que tal vez algo de lo que articula "la relación del discurso del analista con el discurso del amo mostrará la vía que permitiera… justificarse y entenderse"[9]. Lacan parece dar pistas aquí sobre el engranaje del quinto discurso cuya articulación correspondería al ensamblaje entre estos dos discursos.

Para demostrar la tesis del engranaje del discurso capitalista es preciso recordar cuáles son los lugares de los cuatro discursos: agente sobre verdad, trabajo sobre producción. Estos dos últimos lugares, que corresponden al cuadrante derecho del discurso, habrían sido engranados por el capitalismo. Esto no quiere que los discursos en que se sostienen desaparezcan. Todo lo contrario, es preciso que cada discurso funcione y produzca, para que pueda ser capitalizado. Así pues, "el discurso capitalista, organizado a partir de la relación trabajo-producción, y cuya particularidad es la expoliación del valor, habría logrado articular las relaciones trabajo-producción de cada discurso a manera de axiomas"[10]. La función del discurso capitalista sería entonces desglosar de cada discurso lo que le interesa como puro valor.

Los elementos clave son expuestos por Lacan en la clase del 10 de junio. En esta dibuja las tres profesiones descritas por Freud como imposibles: gobernar, educar, analizar. A la izquierda ubica el discurso de la universidad, debajo de este el del analista, a la derecha escribe el discurso del amo, pero debajo de este quedan señalados a penas los lugares: deja en suspenso la escritura del discurso histérico. Dice que "esto es como un aparato […] que podría servir como palanca, como pinza, que puede atornillarse, construirse de tal o cual manera"[11].

La operación del discurso capitalista respecto a los otros cuatro consistiría en la contabilización de la plusvalía que, en términos lacanianos, sería el plus-de-gozar. Para que esto sea posible ha debido liquidarse la impotencia. En la escritura de sus matemas esta se encuentra signada por la barra que impide la comunicación entre la producción y la verdad.

> Cada discurso tiene una impotencia: en el discurso histérico está señalada por la impotencia de saber para animarse del deseo, es decir, el saber que produce el amo no puede animar su deseo; en el discurso de la universidad, se trata de que el sujeto que se produce tiene que suponer un autor al saber, lo que hace que quede él excluido. En el discurso del amo el plus-de-gozar, el objeto producido, sólo satisface al sujeto

8. Jacques Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Ciudad de México: Paidós, 1999), 223.

9. Ibíd., 177.

10. Cardona, "El engranaje del discurso", 77.

11. Lacan, *El seminario 17*, 182.

al sostener la realidad de la fantasía. Pero si Lacan ha dicho que la configuración del capitalismo tiene que ver con que la impotencia queda liquidada para contabilizar el plus de goce, podría pensarse entonces que esto es lo que permite la articulación de un circuito que integra todos los elementos, es decir, es liquidando la impotencia que es posible ensamblar el aparato, digamos engranar todas sus partes y ponerlo a girar.[12]

En la última clase del *Seminario 17* Lacan reescribe la estructura de los discursos sin dibujar la barrera entre producción y verdad, es decir, sin poner la señal de la impotencia. En esta grafía todos los elementos se encuentran interconectados, aunque no se conoce de qué manera, pues no hay puntas en las flechas. En lo que hace énfasis es en la producción; dice que, en el discurso universitario, se espera de cada uno cierta producción, lo cual efectúa la sustitución de una producción por otra. Lo cierto es que, al no escribirse la barrera entre producción y verdad, aquello producido por un discurso puede ensamblarse, articularse, con la producción de otro y así sucesivamente, sustituyendo una producción por otra. Desde luego esto no se puede realizar en el mismo discurso. Es más bien a partir de un mecanismo que desglosa como axioma lo producido en un discurso como puede capitalizarse en otro que lo recodifica.

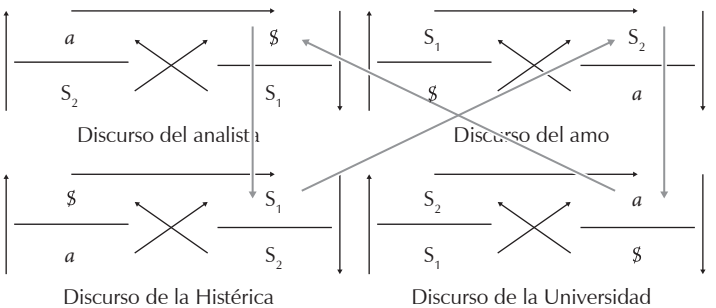


FIGURA 3. El engranaje del discurso capitalista

Como reflexión posterior al planteamiento del engranaje del discurso capitalista, me interesa mostrar en qué sentido el discurso capitalista sustituye-articulando al discurso del Amo que, según Lacan, es el discurso del inconsciente. Desplegaré el recorrido en cuatro momentos: discurso histérico: entre *tecnociencia* y *programación*; Gran Hermano y la policía del pensamiento; Apple y el sustituto de Gran Hermano, y el discurso del programador en el capitalismo de seducción.

12. Cardona, "El engranaje del discurso", 79.

Discurso histérico: entre tecnociencia y programación

En su trabajo sobre los cuatro discursos, Lacan advierte que el discurso capitalista es el sustituto del discurso del Amo. Si en el discurso del Amo el asesinato del padre de la horda funciona a título de agente de la castración, en esta época aquello que opera como agente son "baratijas, publicidad, chismes que hay que vender"[13]. Lacan indica que tanto en un caso como en otro los significantes provienen del sujeto histérico, del que habrían sido extraídos por Freud. ¿Cómo es que pudo producirlos?

Si el sujeto histérico introduce los cachivaches[14], es gracias a la articulación entre ciencia y técnica, que permite producir cosas que no existían en el mundo. Según Lacan, los sentidos quedan reducidos a un conteo, "vibraciones que no tenían nada que ver ni con nuestros sentidos ni con nuestra percepción"[15] y que pueblan el mundo de una gran cantidad de ondas por medio de un juego de axiomas. Este juego de axiomas permite que se construya "algo de lo que antes no había nada"[16]. El término que utiliza Lacan para referirse a la esfera por donde circulan las ondas es *aletosfera*. Habría sido materializado por el objeto voz y esta sería la razón fundamental por la cual aquellos objetos producidos por la ciencia logran causar el deseo. Esto es denominado por Lacan: *letosas*.

La técnica articulada al saber universitario constituye el primer engranaje. La Universidad funciona a nivel de la objetivación del sujeto. Allí los estudiantes "[...] están predestinados, independientemente de lo que quieran con eso en esta pequeña mecánica, a jugar el mismo rol que todo lo que ocurre con el objeto *a* en la sociedad capitalista, a saber, funcionar como plus-valías"[17].

Los estudiantes sostienen el intercambio en el capitalismo actual. Funciona como capital cognitivo. Constituyen la base del capital intelectual en la era del conocimiento. Por eso Lacan indica que se les demanda producir desde este lugar la "promoción cultural de la sociedad"[18]. El movimiento de Mayo lo habría demostrado, pues, al cuestionar el sistema, al mismo tiempo lo habrían alimentado. Eso es lo que Lacan les dice en Vincennes: "en la medida [en] que ustedes puedan producir algunos agradables balbuceos, ustedes alimentan al sistema"[19].

Así pues, para Lacan, el capitalismo se edifica a costa del goce alrededor del cual gira el sujeto y en eso radica el éxito de su funcionamiento. El plus-de-gozar se convierte en el fundamento para el funcionamiento de la matriz capitalista. Aquí iniciaría todo un circuito, pues en cuanto el pus-de-gozar instala una falta, abre el agujero para ser colmado. Esta estructura sería aprovechada por el mercado para generar objetos que acudan al agujero, producto de la pérdida, para intentar llenarlo. Estos dos niveles de la plusvalía instalan un circuito que parte de un cuerpo para constituir otro cuerpo, es

13. Lacan, *El seminario 17*, 134.

14. En *Hysteria*, [Película] Stephen Dyer, Jonah Lisa Dyer, producción Informant Media / Beachfront Films / Forthcoming Productions, Reino Unido, 2011 (100 min.), podemos observar cómo el doctor aprendiz Joseph Mortimer Granville, quien utilizaba los métodos ortodoxos de su maestro en la cura de las histéricas, termina inventando el primer consolador eléctrico, el cual revolucionará la sexualidad femenina. Pero no se trata de que Mortimer lo hubiese inventado. El masaje del clítoris, que apaciguaba la sintomatología histérica, le permite pensar en una técnica más eficaz. Son entonces las histéricas quienes terminan proporcionando el material para el invento de este revolucionario cachivache.

15. Lacan, *El seminario 17*, 170.

16. Ibíd., 172.

17. Lacan, "*Impromptu núm. 2,* Analyticon, Vincennes, 3 juin 1970".

18. Ibíd.

19. Ibíd.

decir que el capitalista ocupa un cuerpo del cual extrae un plus con el cual configura una mercancía.

Es del sujeto histérico que provienen estos elementos, que luego se mercantilizan. Pero estos han debido surgir antes, extraídos en calidad de S_1, que se ponen luego en relación con un saber (S_2) para producir el objeto. Gracias a esto funciona la máquina capitalista. El plus-de-gozar, al instalar una falta, abre el agujero para ser colmado. Aquí el mercado funciona en dos niveles: a nivel del consumo, prometiendo taponar la falta; y a nivel de la identificación, a través de la publicidad. Esto marca una diferencia sustantiva en relación con el fantasma como escena particular de goce, pues ahora este se intenta homogenizar.

Ahora bien, si estos elementos (S_1) son extraídos del sujeto histérico y luego advienen, aunque de manera homogénea, como patrón de identificación, el sujeto queda envuelto en una lógica unaria de autorreferenciación que lo instala en una especie de discurso psicótico. Estructura que podemos observar en la articulación significante del discurso contemporáneo y que describe Lacan al referirse al discurso de Schreber, del cual extrae dos principios: alteraciones en el código, que dan lugar a un nuevo código plagado de neologismos, y "mensajes interrumpidos, en los que se sostiene una relación entre el sujeto y su interlocutor divino […] [en donde] la parte propiamente léxica de la frase, dicho de otro modo, la que comprende las palabras que el código define por su empleo, […] queda elidida"[20]. Esto configura un discurso delirante plagado de neologismos que se convierten luego en marcas de identificación para el sujeto.

En el trabajo de Lesourd encontramos una interpretación interesante respecto a las modalidades a las cuáles daría lugar el discurso capitalista a partir del movimiento de sus algoritmos. Por un lado, el autor menciona que existen dos formas discursivas: el discurso capitalista y el discurso del programador.

> El discurso del Capitalista que entrecruza el enunciador analizante ($/$S_1$) en lugar de agente y el enunciador esclavo (S_2/a) en lugar de otro, y el discurso del programador que entrecruza el enunciador analista (a/S_2) en lugar de agente y el enunciador amo ($S_1/$$) en lugar de otro[21].

De otro lado, habría dos "chácharas", denominadas así porque aquello que organiza el discurso es el enunciado y no la enunciación: la cháchara de la ecología y la cháchara de la tecnología.

Según la relación que nos presenta Lesourd, tenemos, de un lado, la relación Analizante-Esclavo que configura el discurso capitalista y, de otro, la relación Analista-Amo que configura el discurso del programador. Por una parte, el sujeto histérico cuya

20. Jacques Lacan, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis" (1957-1958), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi editores, 2005), 521-522.

21. Serge Lesourd, *Comment taire la sujet ? Des discours aux parlottes libérales*, (Ramonville, Saint-Agne: Érès, 2006), 72. [*¿Cómo callar al sujeto? De los discursos a las chácharas liberales*] trad. inédita por Pio Eduardo Sanmiguel A., Universidad Nacional de Colombia.

queja se dirige al otro en calidad de esclavo y quien a su vez se encarga de producir un objeto mercancía para intentar taponar la falta. Por otra, el analista-programador quien, a través del Amo de la reingeniería, reprograma todo el circuito.

En efecto, la respuesta del inconsciente ha sido siempre la reprogramación. La diferencia oscila en que en el discurso capitalista su queja es integrada al capital y se convierte en objeto de la reprogramación, es decir, puede ser capitalizada. En los demás discursos, por el contrario, la forma común de reprogramación es la respuesta represiva. En ella todos aquellos enunciados no codificados son rechazados o deformados, y los sujetos que los producen perseguidos.

En el discurso capitalista asistimos a una forma novedosa de saber-hacer con los enunciados no codificados. Estos se convierten en el motor mismo de la producción de mercancías a través de la reprogramación. La diferencia entre estas dos formas de hacer con los enunciados no codificados oscila, fundamentalmente, en que en una funciona el discurso del Amo, homologado por Lacan al discurso del inconsciente, y, en otra, el enunciado es reintegrado y reprogramado por el discurso del programador. Es en ese sentido que el discurso capitalista se convierte en el sustituto del discurso del Amo. Eso no quiere decir que el discurso capitalista funcione sin Amo, antes bien, se trata de un Amo mucho más poderoso.

En su curso sobre capitalismo y esquizofrenia[22] de 1971, Deleuze explica el funcionamiento de la máquina capitalista. Según indica, el poder del capitalismo radica en que, cada vez que parece escapársele algo, añade un axioma a la máquina y vuelve a partir. "El capitalismo funciona a base de flujos descodificados que son retomados en un sistema de base contable"[23]. Recordemos la diferencia que establece Deleuze entre el capitalismo y los sistemas sociales anteriores. Cada sistema introduce unos códigos, y cuando surge un nuevo flujo que no se corresponde con sus códigos este es excluido o aniquilado. El capitalismo, por el contrario, es el único sistema capaz de decodificar los flujos desconocidos incorporándolos a través de una recodificación. Esta sería la axiomática capaz de reciclar incluso, y sobre todo, cualquier forma de resistencia. Así pues, el capitalismo se habría organizado a partir del terror de todos los sistemas sociales: los flujos desconocidos.

Ahora bien, aunque la expresión contemporánea del capitalismo privilegie el consumo y las libertades, no quiere decir que pueda prescindir de la producción. Esta requiere del trabajador incansable. Necesita del disciplinamiento y la programación de sus cuerpos y sus mentes. Solo los cuerpos y las mentes adoctrinadas son verdaderamente útiles. El plus-de-gozar se produce en un cuerpo que es despojado y, por más voluntaria que sea la servidumbre, el ejercicio de dominación y programación del Amo es necesario. *1984* de George Orwell permite hacer una lectura del Amo del

22. Gilles Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005).

23. Ibíd., 38.

totalitarismo. Esta forma de respuesta del Amo puede denominarse: el poder de Gran Hermano. Muestra el funcionamiento del Otro absoluto y la forma de anclaje de su poder en lo psíquico.

Pero si, de un lado, tenemos al Otro absoluto, de otro, tenemos su complemento: el discurso del programador, cuya característica es *la seducción*. A este nivel funciona la propaganda, la televisión y los dispositivos digitales, pero también los *gadgets* y las *letosas*. Esto se traduce en una economía centrada en el consumismo y actúa a nivel del deseo. Aquí la creatividad es fundamental, pues a través de su capitalización se materializa la expresión del deseo. Las libertades deben ser mayores. En vez de la dominación y el adoctrinamiento de los cuerpos, ocio y entretenimiento. Los dispositivos de libertad se hacen fundamentales para capitalizar la producción de S1. Pero lejos de ser una libertad absoluta, es en todo un proceso condicionado, solo que la programación, en vez de coacción, recurre a un arma más poderosa: la seducción. *Un mundo feliz* de Huxley permite comprender en qué sentido el discurso capitalista es el sustituto del discurso del Amo.

Gran Hermano y la policía del pensamiento

La sentencia deleuziana es la siguiente: las sociedades de control están reemplazando a las sociedades disciplinarias. Las implicaciones que tiene la sociedad de control sobre los sujetos tienen que ver con la lógica de dominación. En las sociedades disciplinarias las formas de dominación, a pesar de su lógica común, correspondían a módulos independientes, separados el uno del otro. Por su parte, en las sociedades de control las variaciones son inseparables y los dispositivos continuos. Si la escuela constituía apenas un paso en las sociedades disciplinarias, la formación permanente, en las sociedades de control, introduce un sistema modular inseparable. Por esa razón dice Deleuze que "en las sociedades de control nunca se termina nada"[24].

Las sociedades de control se caracterizan por el dominio de las máquinas informáticas. Dispositivos que señalan la posición de cada uno y "opera una modulación universal"[25]. En estas se pasa de la venta de mercancías a la de servicios. Aquí se hace más evidente que el sujeto es el objeto. Debe invertir en sí mismo, él es su propio capital. De allí la importancia de su programación, de su neuroprogramación. El *marketing* se convierte en instrumento de control por excelencia. El Otro en el mundo contemporáneo se encuentra virtualizado y por tanto su presencia es inmanente. Su figura ya no se encuentra representada en Dios y en el Padre. Lesourd advierte su presencia anónima y perseguidora.

24. Gilles Deleuze, "Post Scriptum sobre las sociedades de control", *Revista Latinoamericana Polis* 13 (2006): 3.

25. Ibíd., 4.

> El Otro virtual somete al neoteno a su total dominación y exige su deber de goce. […] Es absoluto, control de la totalidad de la vida de los individuos que llega hasta a producir a quienes se sublevan contra su orden (confróntese *1984* de Orwell donde la insurgencia es el hecho del *Big Brother*). El Otro virtual se parece punto por punto a aquel que el presidente Schreber debe reconstruir en su delirio para justificar su existencia misma, es el Otro perseguidor, total, entero y totalmente gozón. Ante este Otro perseguidor, el sujeto sólo puede estar sometido […]. El recrudecimiento de los intentos de suicido (individual y colectivo), el aumento masivo de los rechazos a entrar en la vida que son la anorexias, el intento de hallar un bordeamiento en el cuerpo mismo, que muestran las escarificaciones o el *body art*, son los signos modernos del intento de los neotenos para salir de la captura por el Otro virtual perseguidor que construye el discurso del Capitalista, como lo es también la muerte "revolucionaria" del terrorista que se hace explotar con su bomba […]. El sujeto enfrentado a una encarnación del Otro vuelto virtual ya no puede hallar el límite sino en lo que bordea su condición de neoteno, su cuerpo y su finitud: la muerte actuada. La sumisión al Otro es entonces total.[26]

Esta figura del Otro absoluto y perseguidor se hace patente en *1984*. Allí, la vigilancia constante se convierte en regla. La censura del pensamiento y el recorte del lenguaje constituyen el arma más importante para garantizar la interiorización de las consignas de Gran Hermano: "la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud, la ignorancia es la fuerza". Estas son las tres consignas del partido adheridas al *Miniver* [*Minitrue*], Ministerio de la Verdad, encargado de introducir la neolengua oficial de Oceanía, lugar en el que se desarrolla la novela de Orwell. Esta distopía narra la historia de Wiston quien se encuentra en un conflicto interno debido a sus pensamientos en contra del Gran Hermano. En el sistema totalitario de *1984* existe el *crimental* [thoughtcrime], crimen de pensamiento que es investigado y sancionado por la policía del pensamiento. La condena para aquel que comete *crimental* es la vaporización. Su nombre será borrado de todos los registros, como si jamás hubiera existido. El totalitarismo de Gran Hermano es aquel capaz de crear hombres muertos y no hombres vivos.

En la sociedad de Gran Hermano existe un intercontrol entre los individuos y todos le deben la mayor lealtad al partido. Incluso los hijos delatan a sus padres cuando cometen *crimental*. Los niños son entrenados tempranamente en "la instrucción con rifles de juguete, la repetición de las consignas a voz en grito, la adoración al Hermano Mayor, para ellos todo era como un divertidísimo juego. […] Era casi normal que los mayores de treinta años temieran a sus propios hijos"[27].

En las sociedades totalitarias el andamiaje institucional es utilizado para reproducir la ideología. De allí que los niños sean adoctrinados para controlar a los adultos.

26. Lesourd, *Comment taire la sujet ?*, 92

27. George Orwell, *1984*. Trad. Miguel Temprano García (Bogotá: Debolsillo, 2013), 32.

Pero esto no es algo exclusivo de los regímenes totalitarios. Las sociedades modernas, denominadas por Foucault sociedades disciplinarias, son el resultado de la dispersión del poder que se extiende como una red, instalando micropoderes encargados de reforzar la dominación sobre el sujeto. Su objetivo es, también, la interiorización del control por parte del sujeto. El castigo es solo la última medida, pues se espera de una sociedad disciplinaria que los mecanismos de dominación hayan logrado producir cuerpos dóciles y mentes autocontroladas.

La función del *Miniver* es repetir la mentira para que pase a la historia y se convierta en verdad, pues: "Quien controla el pasado —decía la consigna del Partido— controla el futuro"[28]. Así opera el núcleo ideológico de una sociedad. Su aparataje ideológico es el encargado de establecer la mentira ideológica como verdad histórica. Las verdades actuales se convierten en verdades eternas, al operar sobre la construcción de la realidad una lógica *a posteriori*. Dicho mecanismo es reforzado por el control de la memoria. "Lo único que se necesitaba era una interminable serie de victorias sobre tu propia memoria"[29]. Esto es lo que se llama en la sociedad del Gran Hermano "*control de la realidad*" y en neolengua "*doblepensar*" [*doublethink*].

Doblepensar es entonces la condición requerida para todo aquel que logra tener control de la realidad. Si algo aporta el aparataje ideológico es la posibilidad de desarrollar el *doblepensar*. Esto significa estrictamente saber y no saber, "tener plena conciencia de algo que sabes que es verdad y al mismo tiempo contar mentiras cuidadosamente elaboradas, mantener a la vez dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer en ambas"[30]. La forma más precisa para definir esto sería desmentida. *Doblepensar* es una renegación y por eso la realidad no es solo una construcción fantasmática, en cuanto recubierta por el velo ideológico, sino además una realidad perversa. Un ejemplo de esto es aportado por el mismo Orwell: "creer que la democracia era imposible y que el Partido era el garante de la democracia"[31].

El *Miniver* se encarga, además, de otras funciones: producir los agujeros de la memoria a partir de la destrucción del material censurado o alterar su contenido y proporcionar a los ciudadanos el registro impreso y audiovisual de la realidad. Todo lo relacionado con la instrucción y el entretenimiento es producido por el *Miniver*. La tarea de los funcionarios encargados de producir la *neolengua* es la de "destruirlas, decenas, cientos de palabras al día. Estamos podando el idioma"[32]. El resultado del desmoronamiento del mundo del lenguaje no puede ser otro que el encuentro con el desierto de lo Real. La finalidad de la *neolengua* es "reducir el alcance del pensamiento […]. Al final conseguir […] que el crimen de pensamiento sea literalmente imposible, porque no habrá palabras para expresarlo"[33].

28. Ibíd., 42.
29. Ibíd.
30. Ibíd., 43.
31. Ibíd., 43.
32. Ibíd., 60.
33. Ibíd., 61.

Pero lo único que censura el Partido no es el pensamiento; además, busca controlar los vínculos sociales. "El enemigo no era tanto el amor, como el erotismo dentro y fuera del matrimonio"[34]. Castidad y lealtad al Partido son dos de los atributos de sus miembros que son constantemente reforzados por "un minucioso condicionamiento temprano, los juegos y las duchas de agua fría, las bobadas que les inculcaban"[35]. A los proles, la otra clase social, solo se les pide "un primitivo patriotismo al que poder recurrir en caso necesario para hacerles aceptar jornadas más largas o raciones más escasas"[36]. Hombres cuya vida ha sido reducida a vida desnuda, de manera que se someten a "sudar tinta en trabajos horribles, en pelearse para encontrar sitio en el metro, en remendar un calcetín agujereado […] y en guardar una colilla"[37]. La característica del mundo descrito por Orwell no es propiamente la crueldad, ni su inseguridad, como lo dice Winston, el personaje principal, "sino su vacuidad, su lobreguez y su apatía"[38]. ¿No es esa la finalidad última del capitalismo? ¿Producir al hombre sin contenido?

Un comentario más a propósito de *1984*. ¿No es la censura del *Miniver* un mecanismo similar a la censura psíquica? En este mecanismo también se busca evitar el *crimental*. Sabemos que los pensamientos inconscientes logran hacer pasar su contenido. Pero sabemos también que el Ello se las arregla para gozar con las formas menos sospechosas e incluso contrarias al principio del placer. En su cara más oscura, el Superyó, instancia con la cual ha de negociar el Ello si quiere obtener una cuota de placer, se convierte en prohibitiva y cruel. Es así como se las arregla el Ello para gozar, incluso, en el padecimiento y el sufrimiento propio. Esta pasión como forma de goce es aquello por lo cual nos entregamos a la servidumbre voluntaria. Este mecanismo psíquico a partir del cual el esclavo se convierte en su propio verdugo constituye aquello que el psicoanálisis lacaniano ha denominado discurso del Amo. Sin embargo, el Superyó no es solo una instancia prohibitiva, pues en la otra cara de la pasión encontramos el imperativo a gozar. ¿No prescribe el Evangelio ya en su principio cristiano: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo?*

Apple y el sustituto de Gran Hermano

Byung-Chul Han, en el trabajo titulado *Psicopolítica*[39], anota que del poder disciplinario descrito por Foucault se habría pasado a un poder interiorizado cuya acción de dominación es ejercida desde la psique del sujeto y contra sí mismo. En "Post Scriptum sobre las sociedades del control"[40], Deleuze había demostrado que al tiempo que el poder se invisibiliza, se vuelve cada vez más totalizante y eficaz. La comunicación ilimitada se convierte en control y vigilancia total. Panópticos digitales y totalizantes. En la época del ultraliberalismo, asistiríamos a una forma de control en la que la

34. Ibíd., 75.

35. Ibíd., 77.

36. Ibíd., 81.

37. Ibíd., 83.

38. Ibíd.

39. Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014).

40. Deleuze, "Post Scriptum sobre las sociedades del control".

libertad se convierte en forma de coacción. El mandato a ser libre constituye la forma superyoica contemporánea en la que el sujeto queda a expensas de la locura. Dufour[41] logra demostrarlo en su trabajo sobre locura y democracia. La forma unaria es aquella que remite a sí misma de manera que inserta al sujeto en una lógica autorreferencial, afectando los vínculos sociales. Como Jean Jacques juez de Rousseau. Llegar a ser yo mismo. He ahí la cuestión.

Ese llamado a *ser yo mismo* hace del sujeto un proyecto en permanente construcción, tal y como lo anota Byung-Chul Han. De allí que quede sometido a la coacción que se exige a sí mismo para llegar a *ser yo mismo*. En esa vía el autor anota que la libertad del poder hacer genera más coacciones que el deber. Este sujeto, que es su propio *coach* y que es implacable consigo mismo, se convierte en esclavo de sí, explotándose de manera voluntaria. En la medida en la que esta libertad de sí, que se traduce en un mandato a *ser yo mismo*, introduce la lógica del capital: se es en cuanto capital, esto es, en cuanto valor de cambio. Por esta razón la educación está centrada en el desarrollo de competencias. De allí también que el sujeto libre pase a ser capital humano. Ya lo había advertido Foucault en el curso sobre el nacimiento de la biopolítica[42]: lo nuevo del neoliberalismo, dado que en todo lo demás es homólogo al liberalismo clásico, es el concepto de capital humano. Este concepto, aparentemente sutil, ataca el corazón de los planteamientos marxistas: la teoría del trabajo. El trabajador ya no es un hombre que alquila su fuerza de trabajo a cambio de una remuneración, sino un capitalista que pone en renta el capital del que dispone: *yo mismo*. Si invierte más en sí mismo, tendrá posibilidad de ampliar la base de la renta. Así pues, el resultado es que el capital es libre, pues solo se es libre en cuanto capital, capital humano.

Es en este sentido que Byung-Chul Han afirma que el neoliberalismo convierte al trabajador en empresario. Por eso cada uno explota en sí mismo su propia empresa. Se es amo y esclavo en la propia persona. Lejos de ser este el reverso del discurso del Amo, es por el contrario su complemento. Lacan decía, a propósito de los acontecimientos de Mayo del 68, a los *aestudiantes*: "A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán"[43]. En la era de la autoexplotación sin clases, la configuración de los lazos colectivos en pro de la lucha política se hace insostenible, pues el aislamiento de los sujetos va en detrimento de la posibilidad de asociación. Así pues, si antes el fracaso era atribuible al Otro, a quien podía enfrentarse en el terreno de las ideas políticas y de las luchas sociales, ahora el fracaso únicamente puede ser atribuido a sí mismo, y por tanto el efecto es la culpabilidad. No en vano la epidemia de la sociedad contemporánea es la depresión. Freud, a propósito de los rasgos de la melancolía[44], decía: la sombra del objeto recae sobre el yo. Por eso uno de los rasgos es autorreproche acompañado de megalomanía.

41. Dany-Robert Dufour, *Locura y democracia* (Ciudad de México: FCE, 2002).

42. Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica* (Buenos Aires: FCE, 2007).

43. Lacan, *El seminario 17*, 223.

44. Cfr. Sigmund Freud, "Duelo y melancolía" (1917 [1915]), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

Surge entonces un Gran Hermano mucho más omnipotente. A través del panóptico digital el sujeto se somete por voluntad propia a través de la diversión y el entretenimiento. Vacía su interior hacia el mundo digital produciendo plusvalía a través del ocio. En el año 1984, durante el Super Bowl, Apple Macintosh pone en escena el poder totalizante por venir: en una pantalla se presentan escenas de la adaptación de la novela de Orwell que había sido llevada al cine ese mismo año. Los hombres del partido con sus uniformes grises van caminando al unísono por un túnel rodeado de pantallas. Los agentes de la represión se aproximan hacia ellos con sus armas. El Gran Hermano habla por la pantalla. Mientras tanto, en otro plano, se ve una mujer con uniforme de atleta corriendo con un mazo. Los miembros del Partido escuchan atentamente las palabras del Gran Hermano. La mujer de pantaloneta naranja y camiseta blanca ingresa al escenario por el corredor que conduce a la telepantalla. Los agentes de la represión la persiguen. Entonces se detiene y da varias vueltas hasta lanzar el mazo contra la pantalla, la cual explota ante la mirada absorta de los miembros del Partido. En ese instante surge un letrero en la pantalla del Super Bowl, lugar en el que se está transmitiendo el video, que dice: "En enero 24 Apple introducirá Macintosh y tú verás por qué 1984 no será como 1984". Y en efecto 1984 no fue más como 1984; el nuevo Amo había llegado y Gran Hermano se había hecho indestructible. ¿No había resistido la pantalla del Super Bowl la explosión que proyectaba? La manzana de Apple quedaba plasmada en la retina como última imagen de la proyección.

Conclusión: el discurso del programador en el capitalismo de seducción

La distopía de Huxley parece más precisa para describir el capitalismo contemporáneo. La articulación entre el discurso del programador y la tecnociencia es evidente. Recordemos la primera parte: un recorrido por el Centro de Incubación y Condicionamiento de la Central de Londres. La sala de fecundación desde la cual se transportan los óvulos fecundados hacia las incubadoras. La clasificación por castas de acuerdo con su codificación genética: Alfas, Betas, Gammas, Deltas y Epsiloides. Todos ellos sometidos al método Bokanowsky, que controla el desarrollo normal y es capaz de producir noventa y seis seres humanos donde solo se conseguía uno. "Hombres y mujeres estandarizados, en grupos uniformes"[45]. El eslogan: "Comunidad, Identidad, Estabilidad". Luego, la sala de Predestinación social en la que se condicionan los críos. El siguiente paso es la *Guardería infantil. Sala de condicionamiento Neo-Pavloniano*. Allí se produce un condicionamiento a través de descargas eléctricas asociadas al aprendizaje de las lecciones. Con esto, se eliminaban por fin las intimidades asfixiantes

45. Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (Barcelona: Edhasa, 2007), 15.

de la crianza en familia y las "insanas y obscenas relaciones entre los miembros del grupo familiar"[46].

Pero ¿cuáles eran estas lecciones que se transmitían en las salas de condicionamiento?

> Me gusta volar —murmuraban—, me gusta volar, me gusta tener vestidos nuevos, me gusta… […] había la obligación de consumir, el consumo obligatorio… […] Todos los hombres, las mujeres y los niños eran obligados a consumir un tanto al año. En beneficio de la industria […] Tirarlos es mejor que remendarlos. A más remiendos menos dinero; a más remiendos, menos dinero.[47]

Las oficinas de Propaganda y la Escuela de Ingeniería Emocional eran las dos grandes agencias para reforzar los comportamientos. Los mecanismos: la *Hipnopedia* y el *Soma*, esa droga que genera una sensación placentera y borra la malicia, el mal humor y la tristeza. Lo importante: que cada cual se sentía feliz siendo lo que es. "En todo caso, de una cosa podemos estar seguros, fuese quien fuese, fue Feliz en vida"[48].

Lo importante en el mundo feliz de Huxley es el placer y la utilidad. Estas dos son condiciones indisociables. "Es estupendo pensar que podemos seguir siendo socialmente útiles después de muertos. Que ayudamos al crecimiento de las plantas"[49]. La matriz huxleyana se encuentra organizada a partir de la industria genética, la *Hipnopedia* y el *Soma*. Cada cual recibe lo que desea, y cuando hay algunos altibajos, el *Soma* es la solución. El *Soma* levanta "un muro impenetrable entre el mundo real y sus mentes"[50]. Todos honran a Ford hasta en sus orgías. Aquí no hay prohibición sexual, sino más bien anticoncepción reglamentaria. Todos son libres de divertirse cuando quieran, incluso es un imperativo. De allí se desprende el conflicto de Bernard quien comienza a oponerse a su libertad condicionada. En su diálogo con Lenina le dice:

> —¿Qué sensación experimentaría si pudiera, si fuese libre, si no me hallara esclavizado a mi condicionamiento?
>
> —Pero Bernard, dices unas cosas tan horribles.
>
> —¿Es que tu no deseas ser libre Lenina?
>
> —No sé qué quieres decir. Yo soy libre. Libre de divertirme cuando quiera. Hoy día todo el mundo es feliz.
>
> Bernard rio.
>
> —Sí hoy día todo el mundo es feliz. Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. Pero ¿No te gustaría tener la libertad de ser feliz… de otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos.[51]

46. Ibíd., 34.
47. Ibíd., 42.
48. Ibíd., 58.
49. Ibíd., 57.
50. Ibíd., 60.
51. Ibíd., 68.

Lo que se observa en *Un mundo feliz* de Huxley es que la libertad se impone y la felicidad se convierte en imperativo. El programador tiene como función asegurar que la libertad condicionada funcione. Que cada uno cumpla el rol para la cual fue programado. Pero, además, que cumpla con divertirse hasta morir. El lema es "no dejes para mañana la diversión que puedes tener hoy"[52]. El *Soma* es la solución para todos los males. Por eso Lenina le recomienda a Bernard que lo tome. Eso le ayudaría a olvidarse de sus tonterías. En vez de desdichado sería feliz. El asunto, tal y como lo revela Bernard, es que en el *Mundo feliz* los hombres son "adultos intelectualmente durante las horas de trabajo, […] y niños en lo que se refiere a los sentimientos y los deseos"[53]. Se requiere que sean niños en cuanto a los deseos, porque es así como el deseo puede ponerse al servicio de la seducción.

Bernard se encuentra abrumado con este asunto, incluso llega a afirmar: "el otro día, de pronto, se me ocurrió que había de ser posible ser un adulto en todo momento"[54]. Pero las personas del mundo feliz están condenadas a la eterna juventud. Solo así se garantiza la operatividad del deseo, el funcionamiento de la seducción. Aún los viejos parecen jóvenes:

> […] las preservamos de las enfermedades. Mantenemos sus secreciones internas equilibradas artificialmente de modo que conserven su juventud. No permitimos que su equilibrio de magnesio-calcio descienda por debajo de lo que era en los treinta años. Les damos transfusiones de sangre joven […]. Juventud casi perfecta hasta los setenta años, y después, ¡plas!, el final.[55]

La seducción en el capitalismo de consumo implica un desprecio por las cosas antiguas: "nosotros no queremos que las personas se sientan atraídas por cosas antiguas. Queremos que les gusten las nuevas"[56].

La consecuencia es que ahora "la gente es feliz, tiene lo que desea, y nunca desea lo que no puede obtener"[57]. Además, en el sistema de castas programadas genéticamente, no existen las generaciones, pues todo el proceso de reproducción es artificial. "No hay padres ni madres que estorben, no hay esposas, ni hijos, ni amores excesivamente fuertes. […] Y si algo queda mal todavía queda el Soma"[58]. Así pues, la distopía huxleyana promete un *mundo feliz* basado en dos procesos que aseguran gozar a cualquier precio: *programación* y *tecnociencia*. La seducción parece asegurar así la dominación del sujeto en la era de la servidumbre voluntaria. "¡Por Ford! Lo que tú necesitas es un gramo de Soma"[59].

52. Ibíd., 70.
53. Ibíd.
54. Ibíd.
55. Ibíd., 81.
56. Ibíd., 145.
57. Ibíd., 146.
58. Ibíd.
59. Ibíd., 50.

BIBLIOGRAFÍA

Cardona, Herwin. "El engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.

Deleuze, Gilles. "Post Scriptum sobre las sociedades de control". *Revista Latinoamericana Polis* 13 (2006): 1-6.

Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

Dufour, Dany-Robert. *Locura y democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Freud, Sigmund. "Duelo y melancolía" (1917 [1915]). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Barcelona: Edhasa, 2007.

Lacan, Jacques. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis" (1957-1958). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi editores, 2005.

Lacan, Jacques. "*Impromptu núm. 2,* Analyticon, Vincennes, 3 juin 1970". En *L'envers de la psychanalyse. Séminaire 1969-1970*. París: Éditions de l'Association lacanienne internationale, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Ciudad de México: Paidós, 1999.

Lacan, Jacques. *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama, 1977.

Laurent, Eric. *Lacan y los discursos*. Buenos Aires: Manantial, 1992.

Lesourd, Serge. *Comment taire la sujet ? Des discours aux parlottes libérales.* Ramonville Saint-Agne: Érès, 2006. [*¿Cómo callar al sujeto? De los discursos a las chácharas liberales*]. Trad. inédita por Pio Eduardo Sanmiguel A., Universidad Nacional de Colombia.

Orwell, George. *1984*. Trad. Miguel Temprano García. Bogotá: Debolsillo, 2013.

DOI: 10.15446/djf.n20.90167

Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales

(cc) BY – NC – ND

Esteban Dipaola*

Luciano Lutereau**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales

El artículo reflexiona acerca de las sociedades de consumo y los problemas del lazo social frente a la emergencia de individualismos; estos afectan las formas tradicionales de organización de la vida en común a partir de solidaridades estables. La crisis institucional de la globalización es interrogada atendiendo a los procesos de individualización que operan flexibilizando los vínculos y las subjetividades. Para esto, la argumentación se sostiene a partir de la articulación de categorías provenientes del psicoanálisis y concepciones aportadas por la sociología contemporánea, con el objetivo de demostrar que el imperativo contemporáneo que obliga a la felicidad y la autonomía revela, en realidad, una contraparte depresiva que afecta a los individuos, a la vez que a las tradiciones políticas de las democracias occidentales.

Palabras clave: individualismos, narcisismo, desinstitucionalización, individualización, sociedades de consumo.

Promises of Happiness: Individualisms and Crises of Occidental Democracies

The article ponders on consumption societies and the problems of social bonding resulting from the emergence of individualisms, which affect the traditional forms of common life organization based on sturdy solidarities. The institutional crisis of globalization is questioned by focusing on how the processes of individualization operate to make bonds and subjectivities flexible. To do so, the argumentation is based on the articulation of categories of psychoanalysis and of concepts contributed by contemporary sociology, aiming at demonstrate that the contemporary imperative that forces happiness and autonomy, actually reveals a depressive counterpart that affects individuals, as well as the political traditions of Western democracies.

Keywords: individualism, narcissism, deinstitutionalization, individualization, consumer societies.

Promesse du bonheur: individualisme et crise des démocraties occidentales

L'article présente une réflexion sur les sociétés de consommation et les problèmes de lien social face à l'émergence des individualismes qui affectent les formes traditionnelles d'organisation de la vie à partir de solidarités stables. La crise institutionnelle de la mondialisation est mise en cause compte tenu des processus d'individualisation qui opèrent en assouplissant les liens et les subjectivités. Pour ce faire, l'argumentation s'appuie sur l'articulation des catégories issues de la psychanalyse et des concepts apportés par la sociologie contemporaine dans le but de démontrer que l'impératif contemporain qui force le bonheur et l'autonomie révèle, en réalité, une contrepartie dépressive qui affecte les individus, ainsi que les traditions politiques des démocraties occidentales.

Mots-clés: individualismes, narcissisme, désinstitutionalisation, individualisation, sociétés de consommation.

CÓMO CITAR: Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano. "Promesas de felicidad: individualismos y crisis de las democracias occidentales". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 93-108, doi: 10.15446/djf.n20.90167.

* *e-mail:* estebanmdipaola@gmail.com

** *e-mail:* llutereau@googlemail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 27/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

En los tiempos presentes abundan signos que señalan la licuación de proyectos colectivos de vida social, y, en tal sentido, es posible afirmar que asistimos a una época determinada por el individualismo y una reorientación normativa del lazo social. ¿Cómo habitar un *común*? es una interrogante a la cual es difícil ofrecer respuesta, justamente porque en la actualidad admite demasiadas formas de contestarse. La crisis del capitalismo industrial ya tiene casi cincuenta años, al menos si comprendemos que puede establecerse una modificación del modelo de acumulación global, a partir de lo que David Harvey[1] entiende como pasaje de la "acumulación rígida" a la "acumulación flexible", desencadenado definitivamente por la "crisis del petróleo" de 1973. Así, de acuerdo con lo que formula Alain Touraine: "desde la década de 1970, el sistema llamado neoliberal parece identificarse con la sociedad contemporánea percibida en su conjunto"[2].

El capitalismo financiero arrasó con los modelos distributivos del Estado benefactor y adquirió un carácter eminentemente global, provocando, a su vez, el repliegue de las funciones de los Estados nación, debido a que "la globalización del sistema económico debilita sobre todo los instrumentos de intervención que fueron formados en un marco nacional"[3]. La financierización del mundo con sus flujos globales y despersonalizados y despolitizados del capital afecta, además, los modelos normativos de vida social, cuando actualmente las lógicas de los mercados son las que configuran las pautas de acción social, que ya no poseen carácter sistémico, sino que se revelan proclives a la volatilidad (que es también el eufemismo con el que suele llamarse a los efectos redistributivos y concentracionistas de los mercados de capitales).

Estas problemáticas que referimos tuvieron su última cristalización profunda en las vidas políticas de las sociedades contemporáneas, con las crisis especulativo-financieras de 2008 y 2009, que condujeron una concentración asombrosa de la riqueza producida en el planeta en muy pocos grupos económicos de carácter transnacional, es decir, dislocados, imprecisos, inciertos. Asistimos a la era que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman refirió como de extremo peligro para las democracias occidentales como consecuencia de que ya no es tan posible la coordinación entre los intereses privados y los públicos; siendo el interés público el que realmente está afectado y en concreto peligro[4].

1. David Harvey, *La condición de la posmodernidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008).
2. Alain Touraine, *Después de la crisis* (Buenos Aires: FCE, 2013), 18.
3. Ibíd., 26.
4. Zygmunt Bauman, *Daños colaterales* (Buenos Aires: FCE, 2012).

En el desarrollo de este artículo nos preocupa avanzar en líneas de indagación y análisis que permitan confluir la problemática más propia de la sociología y los aportes que esta disciplina pueda ofrecernos para interpretar la desbordante realidad contemporánea, con las perspectivas del psicoanálisis que muestren figuras del inconsciente político en el tiempo presente. En ese sentido, nuestros aportes se orientan a interrogar las condiciones del reclamo de felicidad como atribución y mandato de la época, y, en el contexto de lo que definiremos como "sociedades narcisistas" y "sociedades de consumo", también revisar las incidencias del lazo social y su crisis frente a la emergencia de nuevos individualismos. En línea con esto, es de interés especificar en qué consisten los procesos de desinstitucionalización e individualización propios de la cultura global. Y, finalmente, procuramos aportar algunas conclusiones abiertas al debate sobre las modalidades que esos individualismos promueven para el surgimiento de nuevos procesos políticos y de gobiernos ideológicamente de derecha en las democracias occidentales.

Promesas de felicidad y narcisismo: estéticas de las sociedades de consumo

En su libro *¿Por qué el psicoanálisis?*[5], Elisabeth Roudinesco establece una coordenada propia del mundo contemporáneo: la destitución del sujeto dividido (por un conflicto) por el individuo (que busca el bienestar a través de la identidad consigo mismo). El conflicto psíquico, corazón de la subjetividad descubierta por Freud, se diluiría en el marco de una afectividad difusa y triste. La sociedad de los deprimidos, siempre disconforme y acosada por la psicofarmacología, sería la comunidad en la que el individualismo se realiza, no solo como egoísmo —el detalle cínico sería un aspecto menor—, sino a partir de cierta "reivindicación normativa".

"Tengo derecho a ser feliz" es un enunciado habitual en nuestros días; o bien, mucho más terrible, "me lo merezco" pareciera el dicho que consolida la forma actual de la locura. De acuerdo con Jacques Lacan, "loco" no es el mendigo que se cree rey (esa fantasía puede ser incluso una forma de sostener el deseo), sino el "rey que se cree rey"[6]. Dicho de otro modo, la locura de esta creencia radica en su inmediatez, en el hecho de que desconoce la mediación simbólica que, por ejemplo, ubica en un pueblo la decisión última de derrocarlo o, incluso, de decapitarlo. Ahora bien, en nuestros días, el loco ya no es un caso de infatuación, sino que acusa recibo de otro furor: ¿quién podría realmente decir que se merece aquello que le tocó en suerte? Radicalicemos la pregunta: es más, si en efecto se lo merece, ¿quién podría decir que lo tiene porque ha hecho méritos y no, por la generosidad, más o menos azarosa, de algún Otro, tal vez el azar mismo?

5. Roudinesco, Élisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?* (Buenos Aires: Paidós, 2000).

6. "Napoleón no se creía en absoluto Napoleón, porque sabía muy bien por qué medios había Bonaparte producido a Napoleón y de qué modo Napoleón, como el Dios de Malebranche, sostenía a cada instante su existencia. Si se creyó Napoleón, fue en el momento en que Júpiter decidió perderlo". Jaques Lacan, "Acerca de la causalidad psíquica" (1946), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo xxi, 2002), 161-162.

Pensemos también lo siguiente: concedamos el mérito y el reconocimiento como causa de la realización del individuo, pero resta aún la otra variable: la felicidad. ¿Quién podría reclamar ser feliz? Porque este es el aspecto olvidado en la enunciación de ese tipo de frases, que la ampliación progresiva de derechos civiles no produce una mayor libertad subjetiva. Desde ya, que este alegato no tiene como objeto inculpar a los derechos por sí mismos, sino delimitar el desvanecimiento de la imputación del sujeto. Creerse con derecho (donde importa menos el derecho que la locura de la creencia) lleva a una posición de reivindicación del estilo: "Nadie puede prohibirme". De esta manera, si la sociedad se ha vuelto depresiva es porque, no solo ha desbancado el universo de las prohibiciones (y las represiones atribuidas), sino, fundamentalmente, porque ha desbancado al Otro como instancia que puede darle al sujeto la cifra última de un malestar cuya causa no posee.

Este es un punto que analizaba bien Freud en su "Introducción al narcisismo", cuando definía que "la producción de un ideal eleva las exigencias del *yo*, y favorece más que nada la represión"[7]. Y en este sentido es que se entronca la exigencia ideal de felicidad de las sociedades contemporáneas que se definen también en muchas ocasiones como "sociedades narcisistas". Gilles Lipovetsky plantea la tesis fundamental que señala que las sociedades democráticas contemporáneas asisten a un "proceso de personalización de la vida", propio de una mutación sociológica global. Este proceso de personalización posee cuatro características preeminentes: a) una ruptura con la socialización disciplinaria; b) elaboración de una sociedad flexible; c) es de carácter global; d) implica una transformación de las formas de actuar y de querer[8].

De esta manera, la sociedad posmoderna que diagnostica Lipovetsky está determinada por una fractura institucional y retraimiento de sus soportes de socialización, promoviendo la emergencia de individualidades privadas. La "sociedad narcisista", entonces, es principalmente individualista y hedonista.

Pero el correlato del sujeto deprimido es algo peor que la represión. Si, con Lacan, entendemos que lo que no está prohibido se vuelve obligatorio[9], no puede extrañar que, al sujeto dividido por el deseo, se le oponga el sujeto de la *performance*. Esta última se verifica en diferentes niveles: por un lado, si la causa del padecimiento no proviene del encuentro con el Otro, entonces debe estar en alguna fibra última del cuerpo biológico (y por esta vía tenemos el desarrollo de las disciplinas del cerebro y las neurociencias); por otro lado, la búsqueda permanente de ser diferente conduce a la máxima homogeneización, tal como se comprueba en la proliferación de técnicas de autoayuda y diversos caminos espirituales ofrecidos para que cada uno se encuentre consigo mismo.

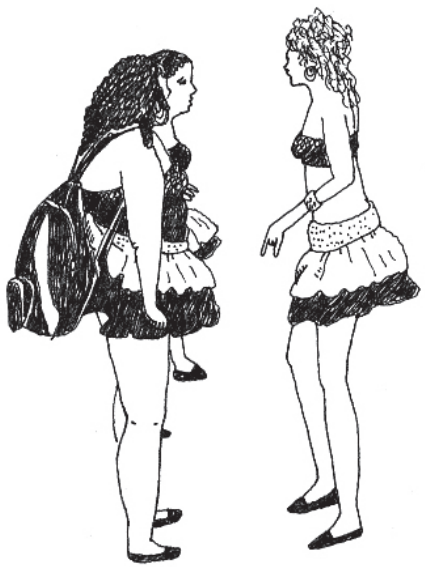
7. Sigmund Freud, "Introducción al narcisismo" (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017), 2029.

8. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Ciudad de México: Anagrama, 2017).

9. De este modo es que Lacan reformula la clásica sentencia de Dostoievski acerca de si no hay Dios, todo está permitido: "No se necesita ningún régimen particular para que lo que no está prohibido se convierta en obligatorio". Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 589.

La pregunta por formularnos es: ¿en qué tipo de sociedad es posible que el conflicto esencialmente simbólico se vista como algo real? La serie de mandatos que pueden sintetizarse con la fórmula: "Ser uno mismo, ser como se es, ser original" revela las posiciones locas y delirantes del individuo de nuestro tiempo, demasiado empastadas con la ambición de ser. La pretensión de originalidad es algo tan extraviado como la demanda de ser feliz. Acaso, ¿no vienen del Otro las ideas que nos sorprenden, incluso, cuando ese Otro puede ser una intuición repentina, un sueño, un chiste oído al pasar? La otra cara de esa apropiación frenética y narcisista de las ideas es el desarrollo creciente de juicios por robo de autoría, como lo desarrolla Hélène Maurel-Indart en su libro *Sobre el plagio*, donde aporta consideraciones históricas tendientes a marcar que esa presuposición del robo es, en realidad, un mecanismo propio de la literatura y que se corresponde efectivamente con una historia[10]. Puede decirse que la literatura responde a una genealogía de préstamos y dones que la hacen posible como tal. El robo, apreciado de esa manera, se corresponde con una lógica de intercambio que en su mutualidad exige la gratificación como lazo de reconocimiento, tal como argumenta Paul Ricoeur[11]. Se evidencian, de esta manera, dos posiciones ante la conducta del robo: esta última que evaluamos, es decir, su prevalencia en un circuito de intercambio y reconocimiento mutuo que le otorga un carácter de lazo y una forma, por tanto, de socialización. Pero, de otra parte, su variante narcisista y paranoica que presupone una identidad y esencialidad en el sujeto portador de una idea; esto es algo que bien detallaron Deleuze y Guattari, cuando refieren que el secreto toma una forma "paranoica eminentemente viril", en la que se denuncia a todos aquellos que roban los secretos, como si existiera una intimidad en la que estuvieran estos resguardados de su trasfondo colectivo; por eso el juicio paranoico hace del robo una forma infinita, que se identifica con el celoso quien "no capta al otro como alguien que se le escapa, al contrario, adivina o prevé en él la menor intención"[12]. Y por eso, como también afirman los mismos autores, la lucha de sexos y las escenas conyugales se reducen a la emisión de un "me robas mis pensamientos"[13], evidenciando esto que lo que los distancia y pone en el conflicto es aquello que simbólicamente los une.

Ahora bien, las sociedades en que semejante promesa de felicidad y su mandato ordenan su relevancia esencial son aquellas que, en el contexto de la posmodernidad, se comprenden como "sociedades de consumo". Este tipo de sociedades aprehenden la forma narcisista como modelo de estetización, es decir, son sociedades que se limitan a estéticas individuales para normativizar desde abajo experiencias de socialidad. En el consumismo contemporáneo, el lazo social no se fundamenta sobre propiedades trascendentes que igualan en una orientación común las prácticas morales de los



10. Héléne Maurel-Indart, *Sobre el plagio* (Buenos Aires: FCE, 2014).

11. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (Ciudad de México: FCE, 2013).

12. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 289.

13. Ibíd., 135.

individuos, sino que se expresa en prácticas personalistas y efímeras, orientadas por emociones y sensibilidades instantáneas.

El sociólogo francés Michel Maffesoli explica bien esto cuando alega que, en el crisol de las socialidades del tiempo presente, la volatilidad es una sinergia que tiene efectos precisos en la formación de los vínculos. Los sujetos de la vida contemporánea son vitalistas, en el sentido de que afirman la plenitud del instante y solo viven el presente como una experiencia de plenitud en la que toda la felicidad se agota en esa misma fulguración sin atender a ninguna dimensión de proyecto. Por ello, el autor argumenta que en las sociedades posmodernas asistimos a un "retorno de lo trágico", porque enfrentamos el *destino* de estar obligados a vivir todo el goce y el placer en un instante único y efímero, de una vitalidad eterna, y por eso mismo fuera de tiempo, haciendo de la misma existencia, en definitiva, una "sucesión de instantes eternos"[14]. Esto último aporta una mayor explicación a lo expresado en el párrafo precedente relativo a esa normatividad inmanente del contexto actual: en esa experiencia vital en la que toda plenitud de goce es expuesta radicalmente, se configura una "ética situacional", es decir, un modelo de conducta solo efectivo para ese instante y que no contiene efectos necesarios de socialización en otros ámbitos u otros momentos[15].

Efectivamente, es desde aquí que es posible atender a las relaciones entre sociedades narcisistas, nuevos individualismos y sociedades de consumo. Es decir, lo que prevalece es el movimiento meramente estético que conduce las pautas de evaluación y de acción en estas experiencias de socialidad. En las estéticas afirmativas de las sociedades actuales, lo que encanta es la seducción permanente[16], que además conduce a la mezquina idea de que en el consumismo las elecciones son libres e inacabadas.

Zygmunt Bauman de manera concreta ha establecido las referencias para especificar y detallar estas condiciones de las sociedades de consumo. En su libro *Vida de consumo*[17], expone claramente la forma en que, dentro del contexto de lo que él también denominó "modernidad líquida"[18], se desarrollan prácticas que promueven una materialidad flexible de los lazos sociales. El pensador distingue el consumismo, que es un acuerdo social que ordena a partir de un modelo *común* la vida en sociedad, de lo que es propiamente el consumo, que es un atributo individual de cada persona. A partir de ello es que debe entenderse el modo de organización de cualquier sociedad en nuestros tiempos, pues debe atenderse a que en Bauman hay una especie de teoría de la acción social propia de una sociedad de consumidores, donde la acción general que es consumir significa ni más ni menos que invertir en la propia pertenencia a la sociedad. Por lo tanto, la acción social se reparte en dos valores de actuar: primero,

14. Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

15. Michel Maffesoli, *El reencantamiento del mundo* (Buenos Aires: Dedalus, 2009).

16. El conteo permanente de *likes* que organizan estilos de vida y de interacción a partir de redes como Instagram o Facebook es una prueba de tantas de este estudio de la vida social.

17. Zygmunt Bauman, *Vida de consumo* (Buenos Aires: FCE, 2008).

18. Zygmunt Bauman, *Modernidad liquida* (Ciudad de México: FCE, 2017).

ser consumidor, y, en segundo lugar, estar como objeto de consumo, esto es, ser una subjetividad consumible.

Entonces, si Freud observaba que en la producción del ideal se eleva la exigencia del yo, por su parte, con el análisis que realiza Bauman es posible comprender que la materialización del yo se corresponde con la idealización (fantasía), siempre cosificada, de los objetos de consumo. Si, para Freud, aquel que ama pierde una parte de su narcisismo y solo puede restituirla siendo amado, a nivel de las sociedades de consumo esto se figura en que quien desea consumir, cede su yo, el cual solo podrá compensarse retornando como (reprimido) objeto de consumo. Esto es lo que, también con Bauman, podemos denominar "fetichismo de la subjetividad",[19] que indica que en una sociedad de consumidores nadie es sujeto sin antes ser producto apto para el consumo.

El psicoanálisis contra los individualismos motivacionales

Si nos proponemos configurar articulaciones entre las evidencias aportadas respecto a las condiciones de las sociedades de consumo y su estetización y narcisismo, puede realizarse esto revisando que, muchas veces, quienes consultan a un analista afirman cosas del estilo: "No puedo arrancar", "Pierdo el tiempo", y otras frases que exponen el costo que tienen las inhibiciones en la vida cotidiana. Es que este es un rasgo propio de las neurosis, es decir, que el deseo se encuentre despulsionalizado. Este aspecto se comprueba en el discurso ordinario con quejas relativas a la falta de fuerza y de motivación.

La manera infructuosa en que los pacientes suelen tratar de resolver estas inhibiciones es por la vía de discursos enfáticos, en los que sostienen que "hay que ponerse las pilas", que "querer es poder" y otras sandeces que han sido recogidas por los manuales de autoayuda[20]. Que esta orientación es inconducente se manifiesta en el modo en que los consejos que apelan a la voluntad han pasado, en los últimos años, a una consolación que ronda la resignación, como en el ejemplo de la idea repetida que dice: "Si sucede, conviene".

En primer lugar, lo que se advierte de manera llamativa en esta posición quejosa es la necesidad de recurrir a una instancia exterior para poder actuar: "soy hijo del rigor", dicen algunas personas, que solo pueden empezar a actuar cuando entran en un "tiempo de descuento". Y, sin duda, es un gran sufrimiento llegar siempre cuando una pérdida es inminente. En segundo lugar, es notorio que, por esta vía, el acto quede reducido a un fin exterior, es decir, lo que se hace debe estar subordinado a una finalidad que aparece como un motivo o una justificación. No obstante, los motivos siempre vienen por añadidura, es decir, cuando es preciso asegurar una decisión; por eso, nunca

19. Bauman, *Vida de consumo*.

20. Vanina Papalini, *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015).

nadie logrará actuar en función de conveniencias. En tercer lugar, esta reducción del acto a un fin exterior expone el núcleo del problema: que nuestros pacientes no pueden actuar por deseo o, mejor dicho, que el deseo no es causa suficiente del acto. En este punto es que, en numerosas ocasiones, nos encontramos con posiciones sintomáticas que es preciso analizar. Por ejemplo, la culpa que eventualmente (y no tanto) produce el deseo. ¿Por qué otro motivo habría que justificar el acto, o tener motivos, si no fuera por la actitud culposa con que se siente que "actuar por deseo" es algo prohibido?

De acuerdo con esta orientación, la perspectiva del psicoanálisis es diferente a la de aquellas propuestas terapéuticas que buscan incentivar la acción a través de metas o estímulos. "Ni recompensas, ni castigos" propone el psicoanálisis, porque es sabido que eso no conduce sino a más frustraciones e inhibiciones. En todo caso, un análisis empieza cuando alguien acepta el desafío de pensar por qué necesita vivir con un deseo debilitado, y la causa de que su relación con el deber le imponga vivir en el sacrificio. En este sentido, la autoayuda solo puede dar consejos tan generales como leves, mientras el psicoanálisis apunta al lazo singular que cada uno tiene con su forma de desear.

Con estas indicaciones nos proponemos exponer sutiles formulaciones acerca de los procedimientos del psicoanálisis en el contexto descripto anteriormente sobre las sociedades de consumo. Porque ese tipo de contrato social que es el "consumismo" es un terreno propicio para las formulaciones vacías de los libros de autoayuda, debido, especialmente, a que la subjetividad consumible es la que exige el eslogan que justifique su impotencia y que, además, la disfrace de un falso poder. Por eso el psicoanálisis no puede prescindir en los tiempos que acucian de atender el lazo entre los repliegues individuales y egoístas en consonancia con esa "debilidad del deseo" que mencionáramos.

Procesos de desinstitucionalización e individualización en las sociedades del riesgo

En el siglo XIX, el filósofo G. W. F. Hegel[21] entrevió, en la dialéctica del amo y el esclavo, un modo paradigmático de lazo social[22]. En la lucha por prestigio, el esclavo es quien cede ante el amo para conservar la vida. Sin embargo, su entrega y disposición es, también, lo que hace de él un amo en potencia, por disponer de los medios de acción de los que el amo carece; por lo tanto, así el lazo se subvierte.

En este sentido, podría decirse que la dialéctica del amo y el esclavo es, a partir del reconocimiento, una suerte de dispositivo: hace visible y enunciable ciertas relaciones, y presenta sus propios puntos de fuga, por los cuales modifica su propio

21. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Buenos Aires: FCE, 2007).

22. Un excelente comentario que traza puntos de convergencia con la filosofía contemporánea y el psicoanálisis se encuentra en Judith, Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Cátedra, 2001).

estatuto. He aquí uno de los rasgos que todo discurso presenta para el psicoanálisis de Lacan, el de ser una "formación dinámica", que produce determinados efectos que recaen sobre su propia condición.

Un lazo social nunca es un modo de relación estático. Incluso, en la situación del discurso universitario, la división que produce en el *astudé*[23], eventualmente, se puede revelar como causa de deseo (e histerizarlo), o bien, empujar a cierta desvergüenza con la cual dividir al que supuestamente sabe o encarna el saber.

23. La palabra *astudé* no existe en el idioma francés. Podría relacionarse con *studieux* (estudioso), aunque el verbo *étudier* (estudiar) proviene del latín *studere* y esto pareciera ser lo que interesa a Lacan, ya que la raíz (*stud*) pareciera indicar una connotación despectiva. En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan articula la vergüenza con el discurso universitario. Al agente del saber se lo suele llamar "profesor", del que Lacan sostenía que se caracteriza por "enseñar sobre enseñanzas" y, por lo tanto, es incapaz de producir una enseñanza propia. A quien acompaña esta partida, Lacan le concedió el nombre de "astudé", neologismo que condensa una referencia a la palabra 'estudiante', aunque, también, a la palabra 'estúpido'. Por lo tanto, se trata de aquel que solo verifica, una y otra vez, su estupidez frente a un saber respecto del cual está en falta. En este seminario, Lacan introduce la idea de una vergüenza "propia" del discurso universitario de esa época, que denomina "vergüenza por vivir" y que marca "una degeneración" de los ideales. Esta vergüenza estaría asociada a ciertas coordenadas que pueden resumirse en la expresión "morirse de vergüenza"; es decir, la situación en que alguien preferiría la muerte a quedar expuesto a la revelación de su división subjetiva. En nuestro idioma, nos referimos a esta posibilidad cuando decimos "que me trague la tierra". Para Lacan, existió una época, ya pasada, en que, frente al rebajamiento de los ideales, se prefería la muerte. Pero, según Lacan, los tiempos han cambiado. Y podría decirse que, hoy en día, no solo los alumnos no se avergüenzan (lo cual puede tener su costado saludable), sino que, también, en la vida amorosa, encontramos una manifestación acusada de actitudes "des-vergonzadas": por ejemplo, pensemos en que los adolescentes actuales, no solamente recurren al alcohol como factor de desinhibición para acercarse a la chica que les gusta, sino que la "previa" suele producir mucho más que sujetos en(valen)tonados, por así decirlo. Es más, a veces, estos jóvenes parecen autómatas deshabitados del riesgo de desear; o bien, podría pensarse en la identificación histérica de algunas muchachas que se vuelven ardientes acosadoras de hombres, pero que olvidan que bien puede entregarse un cuerpo vacío. En este punto, la vergüenza es un indicador de la presencia del sujeto, de que ese cuerpo es "habitado", como lo demuestran el rubor, bajar la mirada, en definitiva, no saber detrás de qué esconderse, cuando el sujeto se siente mirado desde todos lados. Desde la perspectiva de Lacan, la vergüenza hoy en día se convirtió en una "vergüenza por vivir". Actualmente, lo que avergüenza es vivir una vida que nunca merece la muerte, dado que falta su inscripción en la genealogía de algún ideal. Todo se reduce a lo trivial, al vacío, lo que se suele llamar "tiempos líquidos". Y, cada vez más, el sujeto amoroso se presenta desesperado por la falta de intereses comunes con el *partenaire* y un denodado afán de búsqueda de emociones fuertes que hagan que alguien pueda sentirse vivo. A su vez, esta nueva forma de vergüenza estaría asociada a cierta impudicia generalizada: desinterés por ofender al otro, por reducirlo a un mejor medio descartable, etc. Para el psicoanálisis, hay cierto valor ético en la vergüenza. Cuando el analista prescribe atravesar el dique de la vergüenza con el cumplimiento de la regla fundamental, no lo hace en función de violentar lo más íntimo del sujeto, de encarnar una transgresión; por el contrario, podría decirse que ese "más allá de la vergüenza" no implica una degradación del ideal (como el que sí acontece en la vergüenza contemporánea, según Lacan). En todo caso, podría decirse que el analista retrotrae el sentimiento de "morirse de vergüenza", con el fin de interrogar la división subjetiva antes que producirla. Respecto de la vida amorosa, entonces, podríamos proponer que, en algunos casos, se trata de recuperar esa dimensión vergonzosa que, ocasionalmente, falta al sujeto contemporáneo, expuesto a la impudicia generalizada de una sexualidad a veces desbordada, pero sin erotismo, o a un anonimato que cancela el interés por conocer a alguien con quien hablar de amor.

Ahora bien, de regreso a la dialéctica del amo y el esclavo, en vistas a interrogar su actualidad, cabría preguntarse si, acaso, este discurso da cuenta de la relación entre el asalariado y el capitalista. En cierta medida, podría creerse que este modelo fue el que tomó Marx en la escritura de *El capital* para dar cuenta del trabajo y la plusvalía. ¿Es acaso el capitalista quien explota al asalariado? ¿Podría tener fin esta explotación? Dicho de otro modo, la proletarización del mundo, que con el tiempo ha incluido a los dueños de los medios de producción, expresa una situación diferente.

El orden del "proletario generalizado", cuya patencia es más ostensible en el pasaje del capitalismo de producción a la forma actual, basada en el consumo de servicios y la especulación financiera, podría resumirse en ciertas condiciones mínimas: por un lado, la angustia inespecífica de quienes no pueden tener previsto el horizonte de su actividad y un modo estable con el cual ganarse la vida[24]. Lo vemos en la variación de la política sindical, que ya no agrupa trabajadores para los cuales el oficio es un significante amo (ser ferroviario, gastronómico, etc.), debilitada progresivamente en el pasaje del siglo xx a nuestra época. Por otro lado, junto con la precarización laboral, se encuentra una mayor fragilidad en los lazos familiares. Si, en otro tiempo, el padre era quien trabajaba y, por lo tanto, en su calidad de proveedor, se instituía como autoridad doméstica, esta coyuntura se ha visto notablemente afectada. En cierta medida, Lacan enfatizaba esta situación en *El reverso del psicoanálisis*[25], al afirmar que el padre era "el boludo que trabaja" y, luego, llega a su casa agotado y sin paciencia para ejercer ninguna función. Antes que el agente de la castración (la versión neurótica que lo transforma en una suerte de "amo en el hogar"), el padre sería el saldo de la humillación que el mercado impone al hombre.

Lo importante e interesante a debatir para la continuidad de nuestra argumentación es definir en qué tipo de experiencias y expectativas de lazo social se inscribe esto que expusimos. Si retomamos la descripción de las sociedades de consumo, en primera instancia cabe decir que el lazo social no es más que experiencias de consumos. Pero para ser más precisos, es necesario indagar las motivaciones que habilitan esas experiencias consumistas y plenamente individualistas. Dicho de otro modo, atender a las circunstancias que hicieron del contrato social ya no un marco común que ofrenda la soberanía de un gobierno y un Estado, sino la instancia en que cada individuo considera oportuno y legítimo sostener su vida de acuerdo con una lógica de méritos propios y desprendiéndose de cualquier regulación sobre la base de una solidaridad comunitaria.

Bauman revela que este problema crucial de la "modernidad líquida" se corresponde con el hecho de que en las sociedades de consumidores la ética ya no responde a la responsabilidad y el reconocimiento (que, como dijimos, para Hegel es la base del lazo social), sino a la confianza[26], y, se sabe, la confianza, al igual que la mentira, tiene

24. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo* (Barcelona: Anagrama, 2006).

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 2002).

26. Zygmunt Bauman, *Mundo consumo* (Barcelona: Paidós, 2010).

"patas cortas". Este desprendimiento de la ética de su nudo con la responsabilidad es algo propio de los procesos de desregulación y privatización de la globalización, que promovieron la emergencia de un orden social definido a partir del mercado.

La consecuencia de esta situación que posee carácter global ha sido definida como "sociedades del riesgo"[27]: en la "modernidad reflexiva"[28], se asiste a procesos denominados como de "desinstitucionalización", y esto significa que las instituciones como la familia, el trabajo, la educación, la clase social, etc., que imperaban en tiempos de la sociedad sostenida en la producción industrial y el régimen salarial como predominante, sin desaparecer del todo, en la actualidad quedaron relegadas a un segundo plano en la formación y anclaje identitario de los individuos. Las formas de socialización que regulaban sistémicamente ya no portan esas propiedades y ceden ante la multiplicación de lógicas autónomas e individuales.

El problema del lazo social, entonces, se circunscribe a la emergencia de individualismos que no refieren sus prácticas a marcos comunes de referencia. Aquello que antes mencionamos como "personalización de la vida"[29] es lo que Beck[30], bajo algunos otros presupuestos y análisis, entiende como "individualización", que implica "la dependencia del mercado en todos los aspectos de la vida"[31]. Y en este sentido

> individualización significa que la biografía personal queda al margen de pautas previas y queda abierta a situaciones que cada cual ha de elegir cómo actuar. Disminuye el aspecto de opciones de vida realmente alternativas y aumenta el aspecto de biografías autoproducidas, al margen de alternativas. Individualización de las condiciones de vida significa, pues, que las biografías se hacen *autorreflejas*; lo que está dado socialmente se transforma en biografía producida por uno mismo y que continuará produciéndola.[32]

Esa sociedad del riesgo y completamente individualizada que describe Beck coloca en el centro al yo, que además debe considerar sus acciones atendiendo a las condiciones que revelan su fracaso. Esto es, los inconvenientes en la vida de cada individuo son referidos a sus propias conductas y malas elecciones y ya no se justifican en las condiciones propias de la situación social. Como continúa explicando el sociólogo alemán:

> Lo que se reclama es un *modelo de acción cotidiana* que tenga por centro el yo, que indique y abra oportunidades de actuación y permita así elaborar significativamente las ocasiones de decisión y configuración que se presentan en relaciones con la propia vida. Esto significa que ha de desarrollarse una *imagen del mundo centrada en el yo* más allá de la superficie de las relaciones mentales en relación con los fines de la propia supervivencia, imagen que, por así decirlo, instale en la mente la relación entre

27. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo* (Barcelona: Paidós, 2006).

28. Ulrich Beck, *La invención de lo político* (Ciudad de México: FCE, 2001); Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza, 1994).

29. Lipovetsky, *La era del vacío*.

30. Ulrich, *La sociedad del riesgo*.

31. Ibíd., 216.

32. Ibíd., 220.

el yo y la sociedad a fin de concebirla como viable para los fines de la conformación individual de la vida.[33]

Efectivamente, la desinstitucionalización, y el consecuente desanclaje de las subjetividades de sus referencias normativas que posibilitaban el ejercicio de solidaridades comunes, promovió el impacto de individualismos que concentran su vitalidad en experiencias autorreferidas y corrientemente producidas, que elevan a un ideal tanto las buenas chances y virtudes como los errores y fracasos. Por esto también, las sociedades narcisistas conviven con una promesa de felicidad que solo puede otorgar el horizonte de una permanente insatisfacción.

Lógicas del dispositivo individualizante

Es un hábito afirmar que el capitalismo atenta contra el lazo social. Así, el *partenaire* del sujeto no sería más que el *gadget* y, en la serie de este último, suele incluirse a los objetos tecnológicos. Sin embargo, también es cierto que de forma reciente hemos visto cómo los nuevos dispositivos técnicos, en realidad, permiten nuevas maneras de encuentro y, en lugar de suspender el lazo social, hacen posible su continuidad en casos en que, de otra forma, se hubiera visto afectado por el tiempo y la distancia.

En línea con lo que argumentamos en el apartado anterior relativo a procesos de desinstitucionalización e individualización, es posible alegar que los lazos sociales actuales se inscriben en lo que Esteban Dipaola en sus investigaciones ha definido como "producciones imaginales"[34]. La relación imaginal entre los individuos es, precisamente, cuando los vínculos se organizan y afectan mediante imágenes, y esto vuelve posible la distinción entre lo social y las imágenes. Cuando se está conectado a Internet, en verdad, se está en una relación social sostenida y mediada por dispositivos que proyectan imágenes; pero también, en las sociedades de consumo, cuando se eligen vestimentas, ornamentos, maquillajes, etc., se busca producir una imagen con la cual afrontar la relación social. Esto es una producción imaginal, es decir, una estetización de los lazos sociales, cuando las imágenes son la expresión de la experiencia compartida y vivida.

Así, más que por el lado de una evaluación melancólica del desarrollo técnico, es por otra vía que cabe interrogar cierta particularidad de lo social en nuestros días. La época freudiana consolidó dos tipos privilegiados de asociación entre los hombres: la Iglesia y el Ejército. Este es el saldo de *Psicología de las masas y análisis del yo*[35], escrito en el que Freud esclarece el lugar del ideal como vector que une a diferentes personas, a partir de la resignación del egoísmo individual, en pos de una horizontalidad irrestricta. Somos todos hijos del mismo significante 'amo'.

33. Ibíd., 221.

34. Esteban Dipaola, *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea* (Buenos Aires: La cebra, 2018).

35. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2013).

Ahora bien, en nuestro tiempo, podemos notar cierta debilidad en los significantes 'amo' como sostén libidinal. La "masa" ya no es un actor social significativo en el mundo contemporáneo. De acuerdo con una expresión de Michael Hardt y Toni Negri en su libro *Imperio*[36], podría decirse que esta es la época de las "multitudes". Y, por cierto, toda multitud no deja de incluir en su seno un fuerte componente segregativo. Lo corroboramos cotidianamente: entre los votantes de un partido, puede haber diferencias irreductibles y planteos discrepantes que, en la campaña electoral, se hacen valer; diferentes nichos, a los que el candidato debe hablar como un buen administrador del voto. Estamos muy lejos ya de la eficacia del líder y su palabra.

Pero, además, esto es algo propio de los individualismos contemporáneos: el sociólogo francés Alain Touraine lo explica aludiendo a que ingresamos en una época de crisis institucional cuando las demandas son exclusivamente individuales, lo cual revela un estado de "situación postsocial"[37] identificada con sociedades carentes de memoria y de historia, que da cuenta del "fin de las sociedades". La explicación de Touraine se concentra en que de los "actores sociales" que formaron parte de la etapa sistémica de la vida social, hemos pasado a una situación de "actores morales" que prescinden de las reglas normativas generales y ordenan sus actitudes sobre la lógica de responsabilidades individuales. Esto, siempre en el marco de una situación de desinstitucionalización, despolitiza los vínculos y la vida social, y, al perderse la política como organización de la civilidad, cualquier acción puede considerarse como válida si los efectos son individualmente aceptados, siendo los peligros radicales de esto el caos, la violencia y la desesperanza[38].

Tal como expresó Lacan, "*no hay personas grandes*", sellando en esa sentencia el desencanto como afecto contemporáneo[39]. El "infantilismo" se ha instalado como marca distintiva de las relaciones interhumanas. ¿Qué no puede ser perdonado? ¿De qué no puede arrepentirse un hombre?[40] La sinceridad se ha vuelto un valor incuestionable. Se habla, incluso, de "sincericidios", para nombrar como algo positivo el más trivial de los efectos: que la palabra dicha no recaiga sobre quien habla. El significante y sus consecuencias ya no tienen vigencia.

La debilitación del significante amo se verifica en un doble efecto. Por un lado, los ideales ya no prescriben los momentos para hacer cada cosa. El siglo XIX se rigió por una lógica de las "etapas de la vida", reflejada en diferentes teorías psicológicas del siglo XX. En nuestros días, la incidencia de la realización simbólica del sexo ha quedado profundamente diferida. "Nunca se es demasiado viejo para nada" se convierte en una de las coordenadas más padecidas de nuestro tiempo: la juventud como una enfermedad crónica.

36. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Barcelona: Paidós, 2005).

37. Touraine, *Después de la crisis*.

38. Touraine, *El fin de las sociedades*.

39. "¿Puntualizaremos con el término del niño generalizado la consecuencia de lo que dije hoy? Ciertas Antimemorias son de actualidad estos días (son las de André Malraux). El autor las abre con la confidencia de extraña resonancia con que un religioso se despidió de él: 'Termino creyendo, vea Ud., en el ocaso de mi vida –le dijo– que no hay personas grandes'. Esto signa la entrada de un montón de gente en la vía de la segregación". Jacques Lacan, "Discurso de clausura de las Jornadas sobre la psicosis en el niño" (1967), en *Analiticón 3* (Barcelona: Correo/Paradiso, 1987), 17.

40. Massimo Recalcati, *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa* (Barcelona: Anagrama, 2015).

Por otro lado, que el significante 'amo' ya no sirve a los fines de la identificación con el semejante se encuentra en la destitución de, por ejemplo, la ciudadanía como lugar de enunciación social, tal como antes sugerimos respecto al desligamiento de la política respecto a la vida. De ese modo, aparecen figuras como la del "vecino", que instituye en la *polis* el interés particular; o bien, de una manera menos desenvuelta, se aplica al espacio público la lógica del mercado, donde todos somos consumidores de servicios, con derecho a que se nos reintegre el dinero (o un resarcimiento) si acaso no estamos satisfechos.

El individualismo tiene ahora sus propios reclamos y la demanda que siempre se supuso social y comunitaria, es decir, una demanda ética depositaria del bien común, se convierte en el tiempo presente en un "yo tengo derecho a hacer lo que quiero, porque soy libre". Es una experiencia profundamente individualizante que también se evidencia en el margen ególatra de aquel que se posiciona en la capacidad de hacer cualquier cosa y sin responsabilidad ante Otro, porque, de acuerdo a lo que propiamente enuncia, "paga sus impuestos".

Conclusiones

Para Jacques Lacan, la locura era una cuestión de fe o, mejor dicho, de creencia. Como se argumentó anteriormente: "Loco no es el mendigo que se cree rey, sino el rey que se cree tal"; es decir, la locura estaría en la afirmación del ser, por la cual, alguien cree que es lo que es a través de la mediación con otros. En otras palabras, el rey es rey porque existe un pueblo, y este, de vez en cuando, también se encarga de ahorcarlo cuando aquel olvida que su lugar depende de dicho reconocimiento.

En la vida contemporánea el riesgo no es volvernos locos, algo que en cualquier caso nos indicaría una relación normativa con una comunidad, sino el creernos tan cuerdos y aptos como para decidir en soledad y autonomía sobre nuestros actos. Las anteriormente denominadas "sociedades del riesgo" son sociedades de múltiples perspectivas en las que cualquier decisión puede considerarse válida, y eso, indefectiblemente, genera incertidumbres. El individualismo del tiempo global presente se extiende ante la pérdida de las seguridades ontológicas sobre la totalidad: si todo es posible y válido, la consecuencia inmediata es carecer de algo a lo cual aferrarse y poder sostener una decisión.

Los lenguajes políticos de la derecha, en general, se sostienen sobre esas premisas: cada quién puede suscribir su propia felicidad y esa felicidad es no permanecer demasiado tiempo en lo mismo. Por eso las nuevas derechas hacen *marketing* con el cambio y el futuro y con la creatividad, porque promueven el capitalismo de la

incertidumbre y de las subjetividades sin reglas fijas ni sustento firme. El cambio, el futuro y la creatividad se delegan, de esa manera, como responsabilidades individuales y no como lo que efectivamente son, esto es, núcleos colectivos que se sostienen en una historia y una memoria ciudadana y política.

Cuando el orden social lo da la incertidumbre, se termina organizando a la sociedad desde la autoconciencia del riesgo y sus consecuentes flexibilizaciones identitarias y la referida moral individual. Por eso, la emergencia discursiva de las nuevas derechas se fundamenta, en buena medida, en luchas orientadas a partir de la suposición de la catástrofe inminente: reivindicaciones ecológicas, combate del terrorismo, control de la inmigración, etc. Pues, en cualquier forma de gobierno sostenida en la incertidumbre aportada por la idea del cambio permanente, como ya alguna vez lo refirió Anthony Giddens[41]: el apocalipsis debe ser el horizonte inmediato, aunque en el fondo sepamos que nunca sucederá.

41. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Bauman, Zygmunt. *Daños colaterales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Mundo consumo*. Barcelona: Paidós, 2010.

Bauman, Zygmunt. *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 2008.

Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós, 2006.

Beck, Ulrich. *La invención de lo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

Dipaola, Esteban. *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea*. Buenos Aires: La cebra, 2018.

Freud, Sigmund. "Introducción al narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Siglo xxi, 2017.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1994.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005.

Harvey, David. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Lacan, Jacques. "Acerca de la causalidad psíquica" (1946). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2002.

Lacan, Jacques. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2002.

Lacan, Jacques. "Discurso de clausura para las Jornadas sobre la psicosis en el niño" (1967). En *Analiticón 3*. Barcelona: Correo/ Paradiso, 1987.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 2002.

Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Ciudad de México: Anagrama, 2017.

Maffesoli, Michel. *El reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Dedalus, 2009.

Maffesoli, Michel. *El instante eterno*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Maurel-Indart, Héléne. *Sobre el plagio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Papalini, Vanina. *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

Recalcati, Massimo. *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*. Barcelona: Anagrama, 2015.

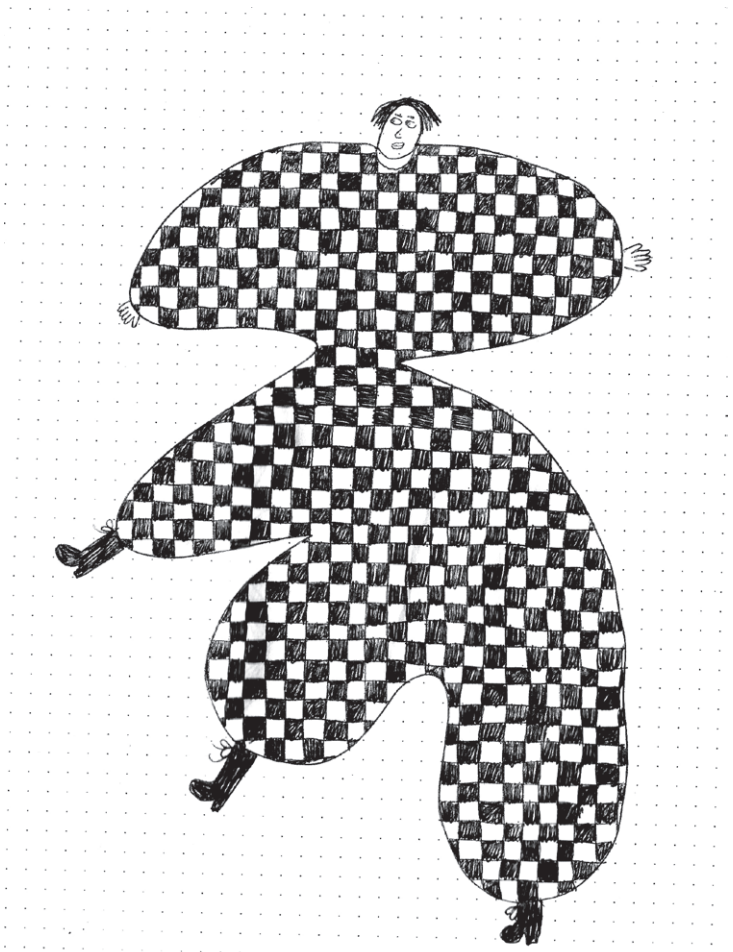
Ricouer, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultuta Económica, 2013.

Roudinesco, Élisabeth. *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós, 2000.

Sennett, Richard. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2016.

Touraine, Alain. *El fin de las sociedades*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Touraine, Alain. *Después de la crisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.



DOI: 10.15446/djf.n20.90168

Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo

(cc) BY NC ND

Leandro Drivet*

Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo

Este trabajo reflexiona sobre las tendencias invasivas de las tecnologías de la producción y el control del capitalismo contemporáneo. Definir la "datificación" permite entender por qué la cesión de los datos personales puede equivaler al sacrificio de nuestra libertad. Luego, una mirada histórica conecta los orígenes de la industria del consentimiento con la ominosa política del inconsciente actual, que reifica las subjetividades y apunta a incubar la materia de nuestros deseos. Finalmente, complementando la tesis del "capitalismo de la vigilancia" en función de lo desarrollado, se propone el concepto de "fase totalitaria del capitalismo" para determinar los rasgos centrales de nuestra época.

Palabras clave: materialismo, deseo, libertad, política, inconsciente.

Unauthorized Autobiographies. Souls Traffic and Incubation of Desire in the Totalitarian Phase of Capitalism

This article carries out a reflection on the invasive tendencies of contemporary capitalism's production and control technologies. Defining "datification" makes it possible to understand why disclosing personal information may amount to sacrificing our freedom. From a historical perspective, it connects the origins of the industry of consent to the current ominous politics of the unconscious, which reifies subjectivities and aims at incubating the matter of our desires. Finally, in order to complement the thesis of "surveillance capitalism" on the basis of these ideas, the paper suggests the concept of "totalitarian phase of capitalism" to describe the main features of our times.

Keywords: materialism, desire, freedom, politics, unconscious.

Autobiographies non autorisées. Le trafic d'âmes et l'incubation du désir dans la phase totalitaire du capitalisme

Cet article porte sur les tendances invasives des technologies de production et du contrôle du capitalisme contemporain. Définir d'abord la « datafication » permet de comprendre pourquoi la cession des données personnelles peut signifier le sacrifice de notre liberté. Ensuite, une perspective historique connecte les origines de l'industrie du consentement avec l'abominable politique de l'inconscient actuel qui réifie les subjectivités et vise à l'incubation de la matière de nos désirs. Pour compléménter la thèse du « capitalisme de la surveillance » nous proposons finalement le concept de « phase totalitaire du capitalisme » pour déterminer les traits centraux de notre époque.

Mots-clés: matérialisme, désir, liberté, politique, inconscient.

CÓMO CITAR: Drivet, Leandro. "Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 109-126, doi: 10.15446/djf.n20.90168.

* *e-mail*: leandrodrivet@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 03/10/2019.

¿Es que no tenemos nunca el derecho a estar solos con nosotros mismos? ¿Hemos de estar siempre vigilados, protegidos, espiados y gratificados? Siempre que hay alguien alrededor nuestro, se vuelve imposible en el mundo lo mejor que hay en él de valor y bondad. ¿No será mejor mandar al diablo a esta indiscreción del cielo, a este vecino ineludible y sobrenatural? — Pero no es necesario: ¡era sólo un sueño! ¡Despertemos!

Nietzsche[1]

Introducción: autobiografías involuntarias

Como se indica en su título, *Julian Assange. Autobiografía no autorizada*[2] es un libro sobre la vida del editor en jefe de Wikileaks, publicado en 2011 sin la autorización del protagonista, que es, sin embargo, el coautor. Assange había firmado un contrato en 2010 para publicar su autobiografía, narrada por él y escrita por alguien que seleccionó. Al leer el primer manuscrito, se sintió sobreexpuesto y quiso detener la publicación, pese a lo cual la editorial Canongate declaró que cumpliría el acuerdo previo. El libro vio la luz en septiembre de 2011.

Este caso configura una paradoja y una alegoría de nuestro tiempo. Una paradoja, porque precisamente una de las personas más informadas y lúcidas respecto de las tendencias invasivas de nuestras instituciones, alguien que se dedicó a revelar los secretos del poder, que desnudó los mecanismos de espionaje de la sociedad civil por parte de los gobiernos, el criptoestado y las corporaciones, es capturado en el juego de esas tendencias que poco después lo llevarían a pedir asilo en la Embajada de Ecuador en Londres, donde permanecería siete años escapando de la persecución estatal. Un poco involuntariamente se convertía así en el sepulturero de parte de su intimidad, convertida en mercancía.

Esta desventura anecdótica del *Prometeo encadenado* de nuestra época parece una profecía desoída a la luz del cruel y prolongado aislamiento al que lo han condenado, haciendo caso omiso de las garantías procesales de cualquier acusado en un Estado de derecho, y nada menos que en la cuna de la libertad de expresión. Pero, sobre

1. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), §464, 259.

2. Julian Assange, *Julian Assange: The Unauthorised Autobiography* (Edigurgh: Canongate Books, 2011).

todo, el sentido de ese infortunio puede captarse a partir de las propias revelaciones de Chelsea Manning, de Wikileaks y de Edward Snowden, pues desde ese ángulo podemos pensarlo como una proyección, un anticipo, incluso una advertencia, de y para nuestras propias vidas. Assange es el canario de la mina en la que se ha transformado la opinión pública contemporánea (objeto del *data mining*), y lo escalofriante es que su voz ya no puede oírse. Pero su silencio forzado no es el resultado de las fuerzas del destino, sino de la voluntad de algunos autoproclamados dioses de este mundo de mostrar un castigo ejemplar, traicionando los principios racionales de la legalidad sobre los que se fundamenta el mundo que dicen defender. Como el de Edipo[3], su destino nos conmueve porque podría ser el nuestro. En efecto, intentaremos mostrar que parece ser el de cada uno de nosotros, puesto que ya asistimos a la escritura a medias involuntaria de nuestra biografía, de la que somos coautores. Y es esa codificación, ya no orientada a la reflexión y a la autorreflexión, sino a la autopresentación, la que provee las bases de nuestros cautiverios. Como si se tratara de un mito de algún héroe trágico, solo aparentemente extraño y lejano, descubrimos que tanto el subtexto de aquella mínima historia editorial de la autobiografía involuntaria, como del cautiverio actual de Assange, nos susurra: "*De te fabula narratur*". Este es el valor alegórico de la historia con que comenzamos y que a continuación intentaremos traducir a concepto para derivar de ella un abanico de consecuencias.

El valor de los datos

Hace mil millones de horas, emergió el *homo sapiens*.
Mil millones de minutos atrás, comenzó el cristianismo.
Hace mil millones de segundos, fue lanzada la PC IBM.
Mil millones de búsquedas de Google atrás… fue esta mañana.

Hal Varian[4]

Para entender por qué somos escritores *y pro-gramadores* más o menos ingenuos de nosotros mismos, es importante saber cómo, cuánto y por qué exponemos nuestra vida personal en las redes. Lo hacemos todo el tiempo y de maneras no siempre obvias. Una amplia mayoría de usuarios, o bien lo ignora por completo, o bien sabe tanto como para preocuparse, pero tan poco como para preocuparse, solamente[5].

Y bien, ¿de qué modos revelamos nuestra vida y a quiénes? Hay maneras directas y voluntarias. Por empezar, es obvio que muchos (una amplia mayoría) escriben públicamente en las redes sociales algunos de sus pensamientos, exponen ciertas fotos, narran determinadas experiencias, revelan vínculos de parentesco, amistades, emociones, etc.

3. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños" (1900), en *Obras completas*, vol. IV (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 271-272.
4. Hal Varian, "Beyond Big Data", conferencia presentada en el NABE Annual Meeting, septiembre 10, 2013: 1. Disponible en: http://edshare.soton.ac.uk/15212/7/BeyondBigDataPaperFINAL.pdf (consultado el 21/05/2019).
5. Según una encuesta realizada por Mozilla a fines de 2017 a casi 190.000 personas en diferentes países de distintos continentes, la preocupación sobre la pérdida de privacidad a raíz de la hiperconexión se correlaciona con el grado de conocimiento sobre tecnología de los encuestados, pero la preocupación no se traduce como una prioridad a la hora de comprar tecnología. Cfr. Mozilla, "10 cosas fascinantes que aprendimos cuando le preguntamos al mundo Y tú, ¿estás conectado?", noviembre 1, 2017. Disponible en: https://medium.com/mozilla-internet-citizen/10-cosas-fascinantes-que-aprendimos-cuando-le-preguntamos-al-mundo-y-t%C3%BA-est%C3%A1s-conectado-1feef03e4c0b (consultado el 20/05/2019).

Comparable solo hasta cierto punto a la publicación de nuestras opiniones en los medios de prensa tradicionales, esta vía parece banal (aunque no lo sea). Pero hay modos menos evidentes de extracción de información, que integran al anterior en un conjunto más vasto. Cada vez que hablamos por teléfono, pagamos con tarjeta, somos filmados en la vía pública o en un negocio, o cada vez que usamos la credencial de salud, una tarjeta de fidelidad de un local comercial, toda vez que portamos un *smarthpone* (*i. e.*, una computadora), o una pulsera biométrica, dejamos un rastro de huellas personales digitalizadas que también revelan mucho sobre nuestro entorno. Cuando entramos a la web estamos dando a conocer por defecto la composición de nuestro equipo informático, el nombre y la versión de nuestro sistema operativo, el nombre y la versión del navegador, nuestra localización geográfica (todo gracias a nuestra dirección IP)[6], e incluso nuestro historial de búsquedas[7], todo lo cual es o será muy probablemente utilizado con fines comerciales o de vigilancia sin nuestro consentimiento. Todo ello de modo automático e impersonal, sin que nadie nos vigile especialmente. Esa información es almacenada en los *data centers* de gobiernos y empresas que son el equivalente funcional de las grandes fábricas de la Segunda Revolución industrial. Gigantescas fortalezas subterráneas custodiadas militarmente, capaces de capturar y almacenar una descomunal cantidad de información personalizada de cada uno de nosotros.

"Datificar" (del latín *data*: 'hecho') es expresar matemáticamente un fenómeno y convertirlo así en información. Su descripción cuantitativa permite registrarlo, analizarlo, reorganizarlo y transmitirlo. La clave de la datificación es aplicar matemáticas a grandes cantidades de datos para poder inferir probabilidades y hacer recomendaciones. Estas recomendaciones no son predicciones sobre un mundo objetivo, sino que tienen efectos performativos: orientan (con o sin verdad) la acción. La digitalización, que permite convertir una entrada continua de información (analógica) en la expresión numérica discontinua de ceros y unos, amplió significativamente los horizontes de la datificación. El análisis de datos masivos (*big data*) se facilita porque estos no necesitan ser tabulados ni ordenados en filas, y constituye una herramienta que nos ayuda a ver el mundo de formas que no intuíamos. La revolución de los *big data* es comparable con la apertura de horizontes que hicieron posibles el telescopio o el microscopio[8]. Nuestro universo digital está en expansión constante, y la capacidad de procesamiento se multiplica a un ritmo vertiginoso. Para dimensionarlo, basta pensar que secuenciar el genoma humano llevó una década en 2003, y que 10 años más tarde un solo laboratorio podía hacerlo en un día. La invención de la imprenta de Gutenberg permitió duplicar la información existente en la Tierra en los primeros cincuenta años desde su invención (entre 1453 y 1503), periodo en el cual se imprimieron unos ocho millones de libros. Los especialistas

6. Marta Peirano, *El pequeño libro rojo del activista en la red. Introducción a la criptografía para redacciones, whistleblowers, activistas, disidentes y personas humanas en general*. (Buenos Aires: Roca, 2015).

7. Esther Paniagua, "Así subasta Google tus datos online", *Retina. El País Economía*, mayo 29, 2019. Disponible en: https://retina.elpais.com/retina/2019/05/28/tendencias/1559040361_176907.html (consultado el 29/05/2019).

8. Viktor Mayer-Schönberger y Kenneth Cukier, *Big Data: A revolution that will transform how we live, work, and think* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013).

que proponen este modo de comprender el fenómeno calculaban que duplicar la información existente en el planeta llevaba menos de tres años en 2013[9].

El paradigma de la utilización de datos masivos es Google. En 2009, diseñó un programa capaz de "predecir" la propagación de la gripe invernal en EE. UU., mapeando en directo su propagación, incluso diferenciando el mapeo por regiones específicas y por estados. Lo conseguían estudiando las tres mil millones de búsquedas diarias de los usuarios en Internet, que archivan. Para lograrlo, Google tomó los cincuenta millones de términos de búsquedas más corrientes empleados por los estadounidenses y comparó esa lista con los datos de los CDC sobre propagación de la gripe estacional de 2003 a 2008. El sistema que diseñaron buscaba correlaciones entre la frecuencia de ciertas búsquedas de información y la propagación de la gripe a lo largo del tiempo y del espacio. Procesaron cuatrocientos cincuenta millones de modelos matemáticos diferentes, y el *software* halló una combinación de cuarenta y cinco términos de búsqueda que, al usarse conjuntamente con un modelo matemático, presentó una correlación fuerte entre su predicción y las cifras oficiales de la enfermedad a lo largo del país en tiempo real y sin contacto personal con pacientes ni médicos[10]. Estas tecnologías ya se aplican con éxito al diagnóstico de enfermedades y a la indicación de tratamientos[11], a la evaluación crediticia (financiera y social)[12], al análisis de consumos y recomendación de mercancías, a los fines de identificar a "potenciales delincuentes" o para calcular la inflación de una economía[13], e incluso para diseñar terapias psicológicas[14] en las que ya no solo se habla *a través* de máquinas, sino *con* máquinas.

Desde una perspectiva psicoanalítica, resulta significativo que los especialistas comparen el auténtico valor de los datos con la imagen de un iceberg flotando en el océano. La mayor parte de su valor y sentido queda oculta bajo la superficie, por lo cual estamos autorizados a pensarlo como una especie de inconsciente digitalizado. El valor de los datos es la suma de todos los usos u opciones posibles: su "valor de opción". Pero, como este, es incierto porque aparecen nuevas formas en el futuro. Se reutilizan, se fusionan con otros, se combinan. El valor de estos datos no reside solo en su conocido propósito primario, sino en sus impredecibles usos secundarios. Por eso se vuelven obsoletos los medios legales y técnicos de proteger la intimidad. La *notificación* y el *consentimiento informado* del individuo al momento de recolección de los datos (qué datos se recogen, con qué fin) no puede prever los usos secundarios de los datos que no han sido concebidos al momento de la recolección. La *exclusión voluntaria* resulta vana, ineficaz y en ocasiones contraproducente cuando la integración en el sistema es universal y abarca todos los órdenes de la vida social. Por último, la *anonimización* de los datos no funciona cuando son recombinados con otras bases de datos (que abundan)[15]. El carácter invasivo de tales análisis de datos se hace más evidente cuando

9. Ibíd.

10. Jeremy Ginsburg, "Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data", *Nature* 457 (2009): 1012-1014.

11. Para anticipar tumores cancerígenos con base en reconocimiento de patrones indetectables al ojo humano: cfr. Adam Conner-Simons y Rachel Gordon, "Using AI to predict breast cancer and personalize care", MIT *News*, mayo 7, 2019. Disponible en: http://news.mit.edu/2019/using-ai-predict-breast-cancer-and-personalize-care-0507 (consultado el 27/05/2019) y Denise Grady, "A.I. Took a Test to Detect Lung Cancer. It Got an A", *The New York Times*, mayo 20, 2019. Disponible en: (https://www.nytimes.com/2019/05/20/health/cancer-artificial-intelligence-ct-scans.html (consultado el 27/05/2019).

12. Shoshane Zuboff, "Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization", en *Journal Information Technology* 30 (2015): 75, doi: 10.1057/jit.2015.5.

13. Mayer-Schönberger y Cukier, *Big Data*.

14. Cfr. Sherry Turkle, *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital* (Barcelona: Ático de los libros, 2017), 381-407.

15. Un análisis pormenorizado de estos problemas se encuentra en: Mayer-Schönberger y Cukier, *Big Data*.

se trata de asuntos que pueden acarrear desventajas sociales o conflictos con la ley[16]. No es una fantasía paranoide: el Gobierno chino está poniendo en funcionamiento desde 2014 un sistema de evaluación crediticia para todos los órdenes de la vida[17]. Nada asegura que el imperio de esta tendencia no se alcance en sociedades "democráticas", siguiendo una suave pendiente que podría estar en curso[18]. Esto podría retroalimentar tendencias a la obediencia y la normalización.

La "ingeniería del consentimiento" en la sociedad impersonal

Fue Edward Bernays, el sobrino de Freud, quien tituló *La ingeniería del consentimiento* a un libro que editó en 1955, y para el que escribió una orgullosa introducción. Bernays[19] inscribía la disciplina que fundó en la historia de la lucha contra la tiranía, la aristocracia y los cultos místicos de los griegos. Se identificaba con los defensores de la ilustración y de la publicidad, y pretendía hacer uso de las prácticas de publicidad de la guerra para actividades de tiempos de paz. Imaginaba a las relaciones públicas ligadas de modo inherente a la vida democrática, pero ya en la década de 1950 reconocía que el Gobierno había tenido que intervenir para regular abusos de la persuasión por parte de empresas privadas[20]. Sensible al autoritarismo personalista pero no a la disolución impersonal de la democracia por la vía de la mercantilización de la política, era presa de una ideología que hoy es más evidente, y que bajo la crítica de los "totalitarismos" fascista, nazi y comunista encubría la propaganda de un capitalismo progresivamente menos respetuoso de las libertades civiles[21]. Con todos los matices y contradicciones de su formación y su época, es evidente desde el título de sus obras (sobre todo el segundo) que el *télos* de su enfoque es claramente técnico, manipulatorio, con intenciones de influir en los sujetos no apelando a la libertad y a la razón de los sujetos, sino imponiendo unilateralmente motivaciones. La disciplina que Bernays imagina tiene como fin eliminar los "desajustes" sociales como si se trataran de problemas técnicos, y no políticos y existenciales. En otras palabras, su ingeniería se ofrece como un antídoto del malestar en la cultura[22]: no solo como otra técnica de evitación del descontento, sino como un punto de vista general capaz de organizarlas y suministrarlas. Bernays parece participar de "buena fe" en la aceptación generalizada en su época de que los intereses privado y público coinciden. Pero a juzgar por la crítica de Habermas[23] a las "relaciones públicas", no era demasiado pronto para anticipar hasta qué punto el ámbito de lo estatal y de lo privado en asociación apuntarían a subordinar a la opinión *pública* en sentido estricto[24]. La voluntad de manipulación, por parte de quienes apuntaban a fabricar el consentimiento, se perfilaba como una profesión, pero esta estaba en pañales.

16. Por ejemplo, el escrutinio domiciliario del gasto de energía eléctrica mediante medidores inteligentes podría ser capaz de reconocer el patrón de consumo (la "firma de carga") de bombillas especiales para el cultivo de marihuana. Cfr. Ibíd.

17. Zuboff, "Big other", 75.

18. Por ejemplo: Megan Rose Dickey, "Uber will start deactivating riders with low ratings", *Techcrunch*, mayo 29, 2919. Disponible en: https://techcrunch.com/2019/05/29/uber-will-start-deactivating-riders-with-low-ratings/ (consultado el 30/05/2019).

19. Edward Bernays, *Crystallizing Public Opinion* (New York: Liveright Publishing Corporation, 1923).

20. Edward Bernays, *The engineering of consent* (Oklahoma: Norman, 1955).

21. Cfr. Enzo Traverso, *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. M. Gurian (Buenos Aires: Eudeba, 2001).

22. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004).

23. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. A. Doménech con la colaboración de R. Grasa (Ciudad de México: G. Gilli, 1981).

24. Cfr. Ibíd., y Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. R. Gil (Barcelona: Paidós, 1998).

El escándalo global de *Facebook-Cambridge Analytica* en 2018, incluida la puesta en escena del interrogatorio parlamentario a Mark Zuckerberg en los EE. UU. y su defensa corporativa aduciendo ignorancia (de cuya falsedad estamos más convencidos ahora)[25], evidenció la consagración de la ingeniería de la opinión pública actual, al tiempo que reveló su cínica banalidad. No se trata de errores, excesos o delitos aislados de una empresa a espaldas de los Estados. Ya en 2013, Assange[26] documentaba que en 2003 la Agencia de Seguridad Nacional (NSA) de EE. UU. había comenzado a violar sistemáticamente la Ley de Vigilancia de Inteligencia Exterior con el programa llamado "Conocimiento total de información", antes de que se idearan los programas *Prism* y *Upstream*, revelados por Snowden (*Prism* es un programa de la NSA mediante el cual las grandes empresas de Internet habían dado acceso a sus servidores a la misma NSA y al FBI incluyendo audio, vídeo, búsquedas, correos, fotos, mensajes y archivos de todos sus usuarios, que por prohibición expresa del Estado no fueron notificados. La recopilación *Upstreamm* incluso más invasiva se realiza directamente desde la infraestructura de Internet[27]). De los documentos se desprende que la NSA aspiraba a "recopilarlo, olfatearlo, saberlo y procesarlo todo" con el fin de prever comportamientos. Simultáneamente, Google declaraba como su *leitmotiv* querer recopilar y organizar la información mundial, convirtiéndola en algo universalmente accesible y útil. El criterio de catalogación de la información recabada está lejos de ser público y de orientarse a fines científicos o críticos. Google ya tiene antecedentes de una eficacia significativa en la censura o desplazamiento por filtrado ideológico de sitios "de izquierda" bajo el pretexto de impedir que los usuarios accedieran a "noticias falsas"[28] (por supuesto, Facebook hace algo similar)[29]. Esto es algo más que recopilar la información disponible y organizarla: es configurar el horizonte de expectativas y posibilidades, orientar la acción estratégicamente, bloquear o disminuir la posibilidad de la emergencia de alternativas; en otras palabras: equivale al intento de monopolizar la definición de los contornos de lo pensable en una época histórica, de consagrar la heteronomía sustituyendo progresivamente la consciencia epistémica y moral de los sujetos, asumiendo la autoridad sobre todo pensamiento posible. Allan Bloom nos acerca al resultado político de esta intervención:

> La libertad de pensamiento no requiere únicamente, o ni siquiera de forma especial, la ausencia de restricciones legales, sino la presencia de pensamientos alternativos. La tiranía más perfecta no es aquella que utiliza la fuerza para asegurar la uniformidad, sino la que elimina la conciencia de la existencia de otras posibilidades.[30]

Hay que tener en cuenta que Google y Facebook constituyen el duopolio de la publicidad digital global, y que Google, que brinda la mayoría de los accesos a la infor-

25. Sheera Frenkel, "Delay, Deny and Deflect: How Facebook's Leaders Fought Through Crisis", *The New York Times*, noviembre 14, 2018. Disponible en: https://www.nytimes.com/2018/11/14/technology/facebook-data-russia-election-racism.html (consultado el 18/05/2019).

26. Julian Assange, *Cuando Google encontró a Wikileaks* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2014), 51.

27. Edward Snowden, *Vigilancia permanente*, trad. E. C. Santaella (Barcelona: Planeta, 2019).

28. Andre Damon, "Google blocked every one of the WSWS's 45 top search terms", *World Socialist Web Site*, agosto 4, 2017. Disponible en: https://www.wsws.org/en/articles/2017/08/04/goog-a04.html (consultado el 21/05/2019).

29. Stevan Dojcinovic, "Oye, Mark Zuckerberg, mi democracia no es tu laboratorio", *The New York Times*, noviembre 22, 2017. Disponible en: https://www.nytimes.com/es/2017/11/22/oye-mark-zuckerberg-mi-democracia-no-es-tu-laboratorio/?action=click&contentCollection=opinion&region=rank&module=package&version=highlights&contentPlacement=1&pgtype=collection (consultado el 22/05/2019).

30. Allan Bloom citado por: Turkle, *En defensa de la conversación*, 348-349.

mación, se convierte en sinécdoque de Internet[31]. ¿No es una ironía de la historia que el autocentramiento ensordecedor y totalitario que elimina de la conciencia histórica a sus enemigos sea la clave de la sociedad que Popper[32] (contra Platón, Hegel y Marx, pero luego también, claro, contra Freud[33]) había llamado "abierta", para contraponerla precisamente a la premodernidad y los totalitarismos?

Al fin y al cabo, la libertad podría ser una carga innecesaria, un camino repleto de demoras y molestias. Susana Voces, entonces directora general de *Ebay* España, reconocía en 2017 a la prensa el desafío comercial que plantea la inteligencia artificial: "Se trata de cómo podemos adelantarnos a tus necesidades, que tu experiencia pasada cree modelos predictivos para poder saber lo que vas a necesitar sin tú saberlo"[34]. El actual presidente de Google, Eric Schmidt, lo anticipó hace algunos años: "la tecnología será tan buena que va a ser muy difícil para las personas ver o consumir algo que no haya sido de alguna forma hecho a la medida para ellos"[35]. En términos de Harari[36], los algoritmos nos aventajan ya muchas veces en la tarea del *conocer y del conocerse (y hacerse) a uno mismo*: la autoridad para cualquier decisión tiende a desplazarse de la conciencia a las supercomputadoras. Nos enfrentamos a una nueva herida narcisística que pretende radicalizar el descubrimiento freudiano de que "el yo no es el amo en su propia casa". Al afirmarlo, Freud[37] pensaba en la determinación de lo inconsciente humano, en cuyo fondo hay un enigma seductor, movilizante y definitivamente irresoluble, que no nos impide asumir la responsabilidad sobre sus formaciones. En la así llamada "Internet de las cosas", en cambio, la determinación mediada por algoritmos, basados en nuestra experiencia, pero intervenidos por anunciantes, es abstracta pero no incognoscible: cada usuario tiende a habitar en su "burbuja de filtros"[38] que profundiza el narcisismo y la xenofobia al adaptar todo discurso audible y todo consumo posible a los gustos ya desarrollados. La prioridad del otro que funda lo inconsciente se convierte así en el programa de la expulsión del otro. Al tiempo que se incentiva la construcción de muros en las fronteras nacionales para combatir a los fantasmas del otro-enemigo que esos muros contribuyen a crear[39], muchos ciudadanos de buena voluntad expresan su murofobia encendida… en los *muros* de Facebook. Lamentablemente, la murofilia que estos inspiran se parece más a las barreras físicas e ideológicas que crearon identidades excluyentes que al arte de Rivera, Siqueiros o Berni. El declive de la soberanía de los Estados nacionales es el correlato del declive de la capacidad de afirmación del malogrado yo. Este no es amo en una casa que ya no posee, y en la que no es libre de disponer de intimidad o de ocio (≠ *neg*ocio).

El mapeo virtual de las almas, de sus zonas de gravitación universales (sexo, poder, muerte), y de muchas de sus particularidades, se lleva a cabo a través de una interrupción sistemática (que es paradójicamente experimentada como conexión) y de

31. Jonathan Taplin, *Move Fast and Break Things: How Google, Facebook and Amazon Cornered Culture and Undermined Democracy* (New York: Little, Brown and Company - Hachette Book Group, 2017).

32. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel (Barcelona: Paidós, 2006).

33. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del pensamiento científico*, trad. N. Miguez (Barcelona: Paidós, 1991), 57-87.

34. Javier Salvatierra, "Susana Voces: "Las máquinas van a poder predecir perfectamente qué necesito y cuándo", *El País*, septiembre 23, 2017. Disponible en: https://elpais.com/economia/2017/09/22/actualidad/1506093142_013898.html (consultado el 22/05/2019).

35. Citado por Eli Pariser, *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding From You* (New York: The Penwin Press, 2011), 30.

36. Yuval Noah Harari, *21 lecciones para el siglo xxi*, trad. J. Ros (Buenos Aires: Debate, 2019).

37. El desarrollo de esta idea se encuentra en: Sigmund Freud, "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte iii)" (1916-1917), en *Obras completas*, vol. xvi (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 260-261 y Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis" (1917), en *Obras completas*, vol. xviii (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 131-135.

38. Pariser, *The Filter Bubble*.

39. Brown Wendy, *Estados amurallados, soberanía en declive* (Barcelona: Herder, 2010).

una adulteración de la naturaleza esencialmente lingüística de actividades que antes requerían o estaban enmarcadas por el silencio: leer, escribir, estudiar, comunicarse privadamente, soñar. Mucho antes de la Internet de las cosas, Steiner[40] había identificado estas tendencias a la "invasión permanente" que describen hoy al usuario apresado en las redes. En *Un mundo feliz*[41], un Ministerio garantizaba que el tiempo entre aparición de un deseo y su satisfacción fuera el menor posible. El Estado de bienestar parecía acercarnos a esa posibilidad de una sociedad gobernada por el hedonismo de masa. El capitalismo tardío, despojado de sus obstáculos "sociales", radicaliza aquella distopía y descubre la identidad entre el hedonismo y la pulsión de muerte. Quizá sea útil recurrir a la distinción de Butler[42] entre *represión* del deseo ya existente y *forclusión* de la potencialidad del deseo, para pensar estos dispositivos de homogeneización e inmunidad que funcionan —forcluyendo— como contraceptivos del deseo y de la política. Pero incluso más: ¿por qué limitarse a forcluir lo que puede reorientarse productivamente o incubarse con esos fines? Así, las profesiones "imposibles" de la cura, la educación y el gobierno[43] apuntan a intervenir sobre lo que hasta ahora aceptaban como dado, y que definía los límites de su capacidad de control. Ya no se trata, entonces, solamente de colmar (y calmar) el deseo neonato, sino de intervenir en la gestación de ese deseo. No basta con eliminar de la consciencia la existencia de otras posibilidades: es preciso arrancarlas de lo inconsciente. La ingeniería de la opinión pública se transforma en una programática del deseo.

La fábrica de sueños

Mientras tanto, el poder concentrado apunta a incubar necesidades y deseos cuya satisfacción reproduzca las tendencias dominantes del presente estado de cosas. No es una práctica inédita; lo que tiene de novedoso es que se constituya profesionalmente como una estrategia de gobierno. En distintas épocas y regiones, distintos pueblos llegaron a la convicción de que la influencia de la cultura es capaz de condicionar el tema o motivo del sueño, ya sea invocando a los dioses o por fuerza de la sugestión. El gran historiador de la Grecia antigua E. R. Dodds[44] informa sobre la práctica cultural griega de la "incubación" (del latín *in-*, 'sobre', y *cubare-*, 'yacer'), esto es, dormir en un lugar sagrado a fin de tener un sueño premonitorio que indique al individuo qué hacer. Burke[45], historiador de las culturas, ha señalado que se trata de una práctica no tan distinta del sueño inducido por el ayuno en otras culturas, como la ojibwa. Según diferentes mitologías, el íncubo es un demonio masculino que se posa sobre una víctima femenina mientras esta duerme para consumar con ella una relación sexual. El súcubo (del latín *succubare*, 'reposar debajo') es la contraparte femenina que seduce

40. George Steiner, *En el castillo de Barbazul. Aproximación a un Nuevo concepto de cultura*, trad. A. L. Budo (Barcelona: Gedisa, 2013), 115.

41. Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, trad. R. Hernández (Buenos Aires: Debolsillo, 2004).

42. Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (California: Standford University Press, 1997).

43. Cfr. Sigmund Freud, "Análisis terminable e interminable" (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 249.

44. Eric Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo (Madrid: Alianza, 1980).

45. Peter Burke, *Formas de historia cultural*, trad. B. Urrutia (Madrid: Alianza, 2000).

tradicionalmente a los varones. Las víctimas de la seducción de tales demonios viven la experiencia como un sueño del que no pueden despertar, porque no son capaces de reconocerlo como sueño. Al modo de lo que ocurría con los humanos en el film *The Matrix*[46], es sugerente pensar en la práctica cada vez menos interrumpida de la conexión a las redes sociales, tanto como el desarrollo y la experimentación crecientes sobre la realidad virtual o la realidad mixta, como un proceso de "incubación" de sujetos del deseo a los que a cada momento les resulta más difícil distinguir el adentro y el afuera de la virtualidad; la realidad virtual de la que se deriva de las percepciones analógicas; su deseo de la sugestión algorítmica. En su estudio sobre los sueños culturales (o "de pauta cultural", estereotipados, que no son ni meramente individuales ni "universales" —aquellos que responderían a un arquetipo o una simbólica común a toda la especie—), en el que, releyendo trabajos publicados y haciendo lo propio, compara los temas regulares de los sueños medievales, modernos (ingleses del siglo XVII y norteamericanos del XX) y de culturas "primitivas", Peter Burke[47] lanza la hipótesis de que a comienzos del periodo moderno la represión estaba más dirigida contra las tentaciones políticas y religiosas que contra las sexuales, como quizá ocurre hoy. La liberalización del deseo sexual desde la década de 1960 es correlativa de la silenciosa restricción de la alternativa política, pero es necesario destacar que ambas tendencias comparten la progresiva superfluidad del otro. Como fuera, la voluntad de captura del sueño como un territorio que disputa la soberanía y la mercantilización total aparece en la boca de los colonizadores del inconsciente, en la pluma de sus críticos y en el discurso de los usuarios. Reed Hastings, Ceo de Netflix, no se cansó de repetir que ellos no están compitiendo contra HBO ni contra Amazon, sino con las horas de sueño. "El sueño *[Sleep]* es mi gran enemigo"[48], aseveró su compañía a través de Twitter en 2017. Si damos crédito a la fantasía tecnocrática de la incubación del deseo, es imperioso interpretar esa declaración de guerra contra el sueño *[Dream]* en su sentido más radical. Parecen confesiones hechas a la medida de la teoría de Ned Rossiter[49], quien un año antes se refería a las urbes actuales como ciudades logísticas "que sustraen el tiempo de los sueños [*dreams*] para mantener la demanda del capitalismo 24/7". Por último, buscar cosas al azar en Internet es para alguno de los estudiantes universitarios entrevistados por Turkle[50] un mecanismo de seguridad "para evitar soñar despierto". Según se infiere, la exigencia de rendimiento es tal que, de obedecer este mandato, los sueños deberían dar paso al *dormir* despiertos. El guardián del dormir y del deseo estaría custodiando un vicio más que un tesoro. En este sentido, el control de una realidad virtual global está dando pasos significativos[51]. El objetivo en marcha de crear una experiencia totalizadora compuesta de realidad mixta, diseñada bajo los preceptos de la ingeniería social, transforma el sueño wagneriano de la obra de

46. Lana Wachowski y Lilly Wachowski, *The Matrix*, 1999.

47. Burke, *Formas de historia cultural*, 64.

48. En Twitter, 17/04/2017. Disponible en: https://twitter.com/netflix/status/854100194098520064?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed&ref_url=https%3A%2F%2Fd-101620828964094318 7.ampproject.net%2F1905091827220%2Fframe.html (consultado el 20/05/2019).

49. Ned Rossiter, *Software, Infrastructure, Labor. A Media Theory of Logistical Nightmares* (New York and London: Routledge, 2016), XIII.

50. Cfr. Turkle, *En defensa de la conversación*, 93.

51. Alejandro Martínez Gallardo, "Magic Leap y el proyecto de crear una realidad artificial global", *Pijamasurf*, abril 28, 2016. Disponible en: https://pijamasurf.com/2016/04/magic-leap-y-el-proyecto-de-crear-una-realidad-artificial-global/ (consultado el 19/05/2019).

arte total, que conmueva y cultive todos los sentidos e integre todas las artes, en una *institución total global única y excluyente* que posibilitaría una vigilancia inmersiva y total. En ella, el abandono transitorio de la incredulidad ya no sería una condición del goce estético, porque no habría margen para la incredulidad. Al contrario, el abandono de la credulidad sería imprescindible para cuestionar la arquitectura virtual y para pensar y organizar alternativas. Con la credulidad y la mistificación de la realidad como obstáculos, la crítica de la vieja religión debería reinventarse como una crítica de la nueva para mantener abierto el porvenir de las ilusiones (no necesariamente contradictorias con la realidad), en el imperio del delirio.

Si todas las decisiones son tomadas por correlaciones de datos masivos sobre las cuales no tenemos participación como sujetos (sino solo como objetos), tendremos dificultades para imaginar un futuro que nos integre como sujetos de derechos. En este sueño ya no podremos emplear nuestra imaginación; bastará cliquear entre opciones predeterminadas. Dante nos ofrece un escalofriante diagnóstico de nuestros días cuando analiza la condición de la profecía en el infierno:

> *Però comprender puoi che tutta morta*
> *sìa nostra conoscenza da quel punto,*
> *che del futuro sìa chiusa la porta.*[52]

Freud[53] mostró que la sospecha de que nuestra libertad y singularidad es una ilusión desrealiza nuestro mundo y lo torna infernal. Interpretando precisamente "Los elixires del diablo", de E. T. A. Hoffman, encuentra que es el factor de la repetición no deliberada lo que vuelve ominoso algo en sí mismo inofensivo, porque impone la idea de lo fatal donde solo habríamos hablado de casualidad. Lo ominoso surge cuando algo en nuestra vida parece aportar confirmación a convicciones primitivas que se tenían por abandonadas, como la omnipotencia de los pensamientos, el inmediato cumplimiento de los deseos y de las fuerzas que procuran daño en secreto, el retorno de los muertos y la imagen del doble. ¿Y no se acerca el proyecto de la programación integral de la vida a la realización del cumplimiento inmediato del deseo y de las fuerzas (estatales o paraestatales) que procuran daño en secreto, a subvertir las leyes de la naturaleza que rigen la vida y la muerte, y, muy concretamente, a la cristalización del *doble digital* que proyectamos desconociéndonos, y que lentamente se confunde con nosotros y ocupa nuestro lugar? En los dominios de la *teocnología*, los planes de Dios y el diablo se tocan. La prefiguración de este mundo integralmente programado proyecta como promesa técnica la mitología calvinista de la predestinación que, para Max Weber[54], se hallaba en la base axiológica de la acumulación capitalista. Según esta versión renovada de la ética protestante (que se quisiera sin protesta), la vida de

52. Ver canto X / versos 106-108. Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (Trento: La Nuova Italia, 1989), 121.

53. Sigmund Freud, "Lo ominoso" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1999).

54. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. D. Casado Neira (Ciudad de México: FCE, 1997).

cada uno de nosotros estaría pro-gramada, prescrita por un Dios (o algoritmo) que ha decidido ya por nosotros y sobre nosotros acerca de nuestro destino. Destino al que solo le restaría desplegarse a nuestras espaldas, y que solo consentiría en revelar su secreto en los éxitos o fracasos económicos, que dividirían el mundo entre hundidos y salvados.

El tráfico de almas

El mundo se desplazó en pocos años casi enteramente de la promesa de la transparencia *total* a la realidad de la transparencia *totalitaria*. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que no está a nuestro alcance permanecer fuera del escrutinio permanente de la red global centralizada, o, como lo expresó Greenwald[55] a raíz de del descubrimiento de Snowden, que *no hay lugar donde esconderse*. La privacidad, *i. e.*, el derecho a una información o una comunicación no interceptada, es violada por el Estado, y las corporaciones violan sin necesidad de recurrir a órdenes judiciales ni de tirar abajo puertas. Esto pone en jaque los márgenes de autonomía de cualquier individuo y, especialmente, como afirma Snowden, la capacidad de control del "cuarto poder"[56]. Qué tan lejos llegue este *asalto a la razón* en nombre de la "democracia" dependerá de las presiones cívicas que se activen para detenerlo. En segundo lugar, Varoufakis[57] ha hecho notar que la permeabilidad de los muros individuales significa para los proletarios *la desaparición del derecho a no estar a la venta*. La experiencia en su totalidad está siendo mercantilizada de modo irrestricto. La figura del trabajador se superpone en este mundo con la del esclavo, pues está a merced de otro permanentemente, aunque ese otro sea impersonal. Estas dos características convergen en lo que Zuboff ha llamado "la era del capitalismo de la vigilancia"[58]. Así las cosas, la resistencia de la opinión pública deliberativa a la mercantilización y la militarización totalitarias torna ineficaz e impotente la retirada eremita. Hay zonas de opacidad con potencialidad para construir alternativas, pero ese fuera-del-alcance del mandato de obediente productividad depende de la criptografía[59].

Es cierto que quien no se expone voluntariamente es escrutado furtivamente, pero ¿quién hubiera imaginado que la gris atmósfera emocional de *1984* era una señal del optimismo de Orwell, confiado al fin y al cabo en los anhelos de libertad de un pueblo oprimido? Umberto Eco tomó con sarcástica seriedad el mandato cultural tácito que lleva a la "renuncia voluntaria de la intimidad"[60]. Según la moral de la hiperconexión, la discreción y el secreto son anacronismos; la exhibición, una condena o una acción compulsiva. La ausencia de intimidad que caracterizó a la Edad Media y que es imperativa de todas las "instituciones totales"[61], se recrea por obra y gracia de

55. Glenn Greenwald, *No place to hide: Edward Snowden, the NSA and the surveillance state* (New York: Penguin Group, 2014).

56. Cfr. "Prólogo", Peirano, *El pequeño libro rojo del activista en la red*. Hay incluso quien aventura que ciertos avances de la biología que buscan revelar y predecir los pensamientos y las imágenes en nuestros cerebros podrían convertirse en el blanco de futuras investigaciones gubernamentales. Cfr. Nita A. Farahany, "Searching Secrets" *University of Pennsylvania Law Review* 160, 5 (2012): 1239–1308. Disponible en: http://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1057&context=penn_law_review (consultado el 18/05/2019); Harari, *21 lecciones para el siglo xxi*.

57. Yanis Varoufakis, "El totalitarismo liberal", *Nueva Sociedad*, mayo, 2018. Disponible en: http://nuso.org/articulo/el-totalitarismo-liberal/ (consultado el 15/05/2019).

58. Shoshane Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: Hachette Book Group, 2019).

59. Julian Assange, J. Appelbaum, A. Müller-Maguhn y J. Zimmermann, *Criptopunks. La libertad y el futuro de internet*, trad. N. Lerner (Buenos Aires: Marea Editorial, 2013).

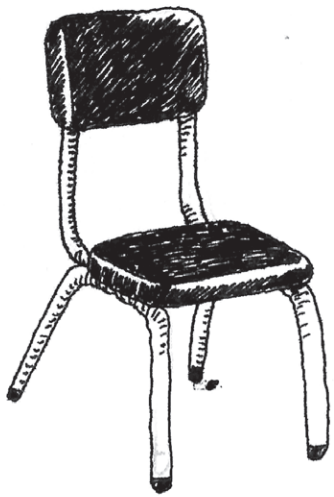
60. Umberto Eco, *A paso de cangrejo*, trad. M. Pons Irazazábal (Buenos Aires: Sudamericana, 2007), 102.

61. Ervin Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, trad. M. A. Oyuela de Grant (Buenos Aires: Amorrortu, 2007).

la instigación a la confesión compulsiva que las "redes sociales" cumplen exitosamente. El anonimato se ha convertido en un privilegio de clase. El poderoso es el único que puede aspirar a no ser reconocido.

Y en el *mundo feliz* de las redes, a cada exhibicionista le llega su voyeurista. De eso trata *Kentukis*, el reciente mundo novelado de Samanta Schweblin[62], en el que, nada lejos del nuestro, unos peluches con conexión a la red, manejados remotamente por un desconocido para el comprador, son adoptados como una suerte de mascotas por los fascinados consumidores. Los indiscretos muñecos habilitan una convivencia siniestra que, bajo la tersa superficie de proyección de las fantasías ingenuas del tenedor del dispositivo, oculta un uso enigmático de la información ofrecida por quienes abren las puertas de su intimidad. La fantasía recuerda al *Fausto* de Goethe: melancólico y frustrado, Fausto es seguido en la calle por un inofensivo perro de agua negro al que deja entrar a su estudio, y que ya dentro se revela como Mefistófeles. El diablo ha ido a seducir y corromper con un pacto al predilecto de Dios: sus favores al desesperanzado en la Tierra, a cambio del alma de este una vez que la muerte sobrevenga. ¿Y no se encuentra actualmente el usuario promedio de las redes en la posición de ese desventurado que, escéptico respecto de sus poderes de transformación del mundo, recurre a ilusiones a cambio de la venta de su alma? Dejemos de lado las resonancias místicas: nos referimos a la monetización y la militarización integral de la vida psíquica, o, si se prefiere, de la subjetividad, por parte de verdaderos traficantes y destructores de almas, quienes (¿auspiciados por el "Genio maligno"?) pretenden hacer de la *Res cogitans* una parcela de la *Res extensa,* y apuntan a demostrar *instrumentalmente* la existencia de Dios[63]. Al símil de Fausto recurre Zuboff[64] para ilustrar la desventajosa y vulnerable posición de los explotados de hoy. No obstante, puntualiza que la posibilidad de prescindir de la autorización de los sujetos para ejercer una vigilancia multidimensional y permanente equivale a romper la idea de contrato (esta supone igualdad y autonomía de quien lo suscribe); vacía las interacciones de su componente de incertidumbre, y quiebra la posibilidad de construir confianza. Por ello, describe al capitalismo de la vigilancia como un asalto automatizado a la democracia desde arriba: no un golpe de Estado, sino un *"coup des gens"*[65]. La víctima sacrificial es el ciudadano.

La consecuencia es que la leyenda de Fausto queda grande a la mayoría de usuarios: crédulos ante la demagogia de los conquistadores, aquellos rematan el oro de su alma a cambio de espejitos de colores que confunden con el reconocimiento. En la posición de un Fausto empequeñecido, entregado a las fuerzas de lo irracional, el usuario capturado en las redes ni siquiera sueña con un *gran amor*, y tampoco se acerca al anhelo de veinticuatro años de genial creación musical, como el malogrado Adrian Leverkühn de Thomas Mann[66]. Con el alma entregada por *un pequeño placer*



62. Samanta Schweblin, *Kentukis* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2018).

63. Marta Peirano, "Palantir, el mayor invento de espionaje del mundo del megamillonario Peter Thiel", *El Confidencial*, abril 22, 2018. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/amp/tecnologia/2018-04-22/palantir-peter-thiel-facebook-cambridge-analytica_1552745/ (consultado el 15/05/2019).

64. Zuboff, "Big other", 83.

65. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 484.

66. Thomas Mann, *Doktor Faustus. Vida del compositor alemán Adrian Leverkühn narrada por un amigo*, trad. E. Xammar (Buenos Aires: Ehasa, 2013).

para el día y un pequeño placer para la noche, honrando por sobre todo la salud de la mera vida, realizando imaginariamente los deseos impuestos por la santa trinidad del sexo, el poder y el dinero, los "últimos hombres"[67] sirven al acreedor de su inmortalidad. En un falso "pacto" con el diablo/dios, las víctimas no obtienen la juventud eterna, el gran amor, el éxito o el saber, sino, como el caso del pintor Christoph Haizmann[68], apenas suplican al diablo/dios que los prive de la melancolía y la desesperación, incluso al precio de la cordura. No sorprende que, tras la *fausta* imaginería de las redes que eliminan al otro, la depresión sea la enfermedad mental de nuestra época, ni que las patologías autoinmunes estén ganando visibilidad.

Las presuntas virtudes de la transparencia totalitaria que se les ofrece a los ciudadanos son el caballo de Troya de la monetización y la militarización civil que auspician, una vez más, el reino de los *Arcana Imperii*. Debido a la transformación reflexiva que el conocimiento de las predicciones puede tener sobre los sujetos vigilados, la eficacia y la precisión crecientes de tales estimaciones algorítmicas dependen de la negación de su publicidad. El secreto es correlativo de la "predicción", que es en rigor una *manipulación*[69], porque esta depende de la objetivación de lo observado, *i. e.*, de su negación como sujeto. Si la censura se rompiera, se rompería consecuentemente la predicción. La paradoja de la reflexión es que cuanto más conocemos positivamente, menos capaces de predecir somos. Nietzsche había comprendido el principio de la moral de todo oscurantismo, sea este teológico o tecnológico (*teocnológico*), cuando entendió que su núcleo expresa: "'No conocerás': —el resto se sigue de ahí" [70].

La fase totalitaria del capitalismo

Por sus orígenes en la Primera Guerra Mundial y su devenir como instrumento de la propaganda y las "relaciones públicas" luego de 1945, el concepto de totalitarismo fue poco menos que imposible de asociar al capitalismo. No obstante, si volvemos a pensarlo como "la antítesis del Estado de derecho" e incluso "del liberalismo"[71], muchas buenas herramientas teóricas vienen en nuestro auxilio para esclarecer nuestra experiencia.

En la importante obra de Traverso[72] sobre el tema, se lee, atravesando el pensamiento de diferentes autores, que el totalitarismo se asoció a la tentativa de controlar de modo total la memoria humana, eliminando la verdad; a la voluntad de uniformar las opiniones, creencias y comportamientos; al triunfo del principio de identidad; a la generalización del principio del panóptico de Bentham; a una etapa de la evolución de los regímenes soviético y nazi en la que se manifiesta una combinación de ideología y terror. Y bien, hemos visto que todos estos elementos apuntados, que exceden productivamente a la vigilancia, incluso a su redefinición luego del 11/09/2001,

67. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2007), 38-40.

68. Sigmund Freud, "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" (1923), *en Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

69. Snowden, *Vigilancia permanente*.

70. Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2008), §48, 93.

71. Traverso, *El totalitarismo*, 19-20.

72. Ibíd.

se hallan vigentes reclamando su unificación crítica como parte del régimen global contemporáneo basado en datos, inteligencia artificial, dinero y armas.

No obstante, hay al menos cuatro llamados a la prudencia que debemos mantener con respecto a esa noción. 1) Existen reservas políticas, dado que el concepto de "totalitarismo" encubrió ciertas diferencias de regímenes políticos (fascismo, nazismo, stalinismo) que, como demuestra Traverso, si bien es posible comparar, no es legítimo asimilar; 2) es necesario recordar que la noción de "totalitarismo" ha tenido un uso propagandístico para construir, por oposición, una apología del "mundo libre" occidental, fundamentalmente norteamericano; 3) por otro lado, ha sido un concepto usado para desligarse de responsabilidades o complicidades en la resistencia, dado que el totalitarismo conviene con la idea de la obediencia debida: si vivimos bajo un totalitarismo, no habría por definición espacio para disentir, resistir, apostar por una alternativa y, por ende, para asumir responsabilidades; 4) como corolario del punto anterior, lo que se entiende por "totalidad" no ha dejado de expandirse y modificarse, en extensión y cualidad/potencialidad, y cada nueva potencialidad que se abre mantiene una ambigüedad, una dialéctica irreductible a la dominación. De los últimos dos puntos se deriva que un totalitarismo perfecto no podría existir nunca, y, de existir, ni siquiera podríamos tener la distancia reflexiva mínima para describirlo, ni mucho menos para cuestionarlo. En este sentido, hay que apuntar que no son pocos ni triviales los fracasos de las estimaciones que los usuarios del *big data* hacen acerca de temas cruciales de la agenda política global. Con estas advertencias, proponemos entender, entonces, por "fase totalitaria" del capital una fase de pretensiones mercantilizadoras y de vigilancia totales y excluyentes de todo otro criterio.

¿Qué espacio queda para el enigma de lo humano? Si la figura del *Arbeiter* de Jünger era una síntesis ideológica del fascismo alemán, hoy tenemos que vérnosla con la eficacia algorítmica frente a la cual el humano es superfluo e incluso prescindible. ¿Y no era precisamente para Arendt la superfluidad del hombre, mucho más que cualquier odio, el núcleo elemental del totalitarismo[73]?

BIBLIOGRAFÍA

Alighieri, Dante, *La Divina Commedia*. Trento: La Nuova Italia, 1989.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. R. Gil. Barcelona: Paidós, 1998.

Assange, Julian. *Julian Assange: The Unauthorised Autobiography*. Edinburgh: Canongate books, 2011.

Assange, Julian. *Cuando Google encontró a Wikileaks*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2014.

Assange, Julian, Appelbaum, J., Müller-Maguhn, A. y Zimmermann, J. *Criptopunks. La libertad y el futuro de internet*. Trad. N. Lerner. Buenos Aires: Marea Editorial, 2013.

73. "El totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos". Arendt citada por Manuel Cruz, en la "Introducción" de Hannah Arendt, *La condición humana,* trad. R. Gil (Barcelona: Paidós, 1998), v.

Bernays, Edward. *Crystallizing Public Opinion*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1923.

Bernays, Edward. *The Engineering of Consent*. Oklahoma: Norman, 1955.

Brown, Wendy. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Trad. A. Martínez-Riu. Barcelona: Herder, 2010.

Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Trad. B. Urrutia. Madrid: Alianza, 2000.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power*. California: Standford University Press, 1997.

Conner-Simons, Adam y Gordon, Rachel. "Using AI to predict breast cancer and personalize care". *mit News*. Mayo 7, 2019. Disponible en: http://news.mit.edu/2019/using-ai-predict-breast-cancer-and-personalize-care-0507.

Damon, Andre. "Google blocked every one of the WSWS's 45 top search terms". *World Socialist Web Site*. Agosto 4, 2017. Disponible en: https://www.wsws.org/en/articles/2017/08/04/goog-a04.html.

Dickey, Megan Rose. "Uber will start deactivating riders with low ratings". *Techcrunch*. Mayo 29, 2019. Disponible en: https://techcrunch.com/2019/05/29/uber-will-start-deactivating-riders-with-low-ratings/.

Dodds, Eric R. *Los griegos y lo irracional*. Trad. M. Araujo. Madrid: Alianza, 1980.

Dojcinovic, Stevan. "Oye, Mark Zuckerberg, mi democracia no es tu laboratorio". *The New York Times*. Noviembre 22, 2017. Disponible en: https://www.nytimes.com/es/2017/11/22/oye-mark-zuckerberg-mi-democracia-no-es-tu-laboratorio/?action=click&contentCollection=opinion&region=rank&module=package&version=highlights&contentPlacement=1&pgtype=collection.

Eco, Umberto. *A paso de cangrejo*. Trad. M. Pons Irazazábal. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.

Farahany, Nita A. "Searching Secrets". *University of Pennsylvania Law Review* 160, 5 (2012): 1239–1308. Disponible en: http://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1057&context=penn_law_review.

Frenkel, Sheera. "Delay, Deny and Deflect: How Facebook's Leaders Fought Through Crisis". *The New York Times*. Noviembre 14, 2018. Disponible en: https://www.nytimes.com/2018/11/14/technology/facebook-data-russia-election-racism.html.

Freud, Sigmund. "La interpretación de los sueños" (1900). En *Obras completas*. Vol. iv. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)" (1916-1917). En *Obras completas*. Vol. xvi. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). En *Obras completas*. Vol. xvii. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Freud, Sigmund. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Vol. xvii. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Freud, Sigmund. "Una neurosis demoníaca en el siglo xvii" (1923). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Freud, Sigmund. "Análisis terminable e interminable" (1937). En *Obras completas*. Vol xxiii. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ginsburg, Jeremy. "Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data". *Nature* 457 (2009): 1012-1014.

Goffman, Ervin. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Trad. M. A. Oyuela de Grant. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Grady, Denise. "A. I. Took a Test to Detect Lung Cancer. It Got an A". *The New York Times*. Mayo 20, 2019. Disponible en: (https://www.nytimes.com/2019/05/20/health/cancer-artificial-intelligence-ct-scans.html.

Greenwald, Glenn. *No place to hide: Edward Snowden, the NSA and the surveillance state*. New York: Penguin Group, 2014.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. A. Doménech con la colaboración de R. Grasa. Ciudad de México: G. Gilli, 1981.

Harari, Yuval Noah. *21 lecciones para el siglo XXI*. Trad. J. Ros. Buenos Aires: Debate, 2019.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Trad. R. Hernández. Buenos Aires: Debolsillo, 2004.

Mann, Thomas. *Doktor Faustus. Vida del compositor alemán Adrian Leverkühn narrada por un amigo*. Trad. E. Xammar. Buenos Aires: Ehasa, 2013.

Martínez Gallardo, Alejandro. "Magic Leap y el proyecto de crear una realidad artificial global". *Pijamasurf*. Abril 28, 2016. Disponible en: https://pijamasurf.com/2016/04/magic-leap-y-el-proyecto-de-crear-una-realidad-artificial-global/.

Mayer-Schönberger, Viktor y Cukier, Kenneth. *Big Data: A revolution that will transform how we live, work, and think*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

Mozilla. "10 cosas fascinantes que aprendimos cuando le preguntamos al mundo Y tú, ¿estás conectado?". Noviembre 1, 2017. Disponible en: https://medium.com/mozilla-internet-citizen/10-cosas-fascinantes-que-aprendimos-cuando-le-preguntamos-al-mundo-y-t%C3%BA-est%C3%A1s-conectado-1feef03e4c0b.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008.

Paniagua, Esther. "Así subasta Google tus datos online". *Retina. El País Economía*. Mayo 29, 2019. Disponible en: https://retina.elpais.com/retina/2019/05/28/tendencias/1559040361_176907.html.

Pariser, Eli. *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You*. New York: The Penwin Press, 2011.

Peirano, Marta. *El pequeño libro rojo del activista en la red. Introducción a la criptografía para redacciones, whistleblowers, activistas, disidentes y personas humanas en general*. Buenos Aires: Roca, 2015.

Peirano, Marta. "Palantir, el mayor invento de espionaje del mundo del megamillonario Peter Thiel", *El Confidencial*. Abril 22, 2018. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/amp/tecnologia/2018-04-22/palantir-peter-thiel-facebook-cambridge-analytica_1552745/.

Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. E. Loedel. Barcelona: Paidós, 2006.

Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del pensamiento científico*. Trad. N. Miguez. Barcelona: Paidós, 1991.

Rossiter, Ned. *Software, Infrastructure, Labor. A Media Theory of Logistical Nightmares*. New York and London: Routledge, 2016.

Salvatierra, Javier. "Susana Voces: Las máquinas van a poder predecir perfectamente

qué necesito y cuándo". *El País*. Septiembre 23, 2017. Disponible en: https://elpais.com/economia/2017/09/22/actualidad/1506093142_013898.html.

Schweblin, Samanta. *Kentukis*. Buenos Aires: Penguin Random House, 2018.

Snowden, Edward. *Vigilancia permanente*. Trad. E. C. Santaella. Barcelona: Planeta, 2019.

Steiner, George. *En el castillo de Barbazul. Aproximación a un Nuevo concepto de cultura*. Trad. A. L. Budo. Barcelona: Gedisa, 2013.

Taplin, Jonathan. *Move Fast and Break Things: How Google, Facebook and Amazon Cornered Culture and Undermined Democracy*. New York: Little, Brown and Company - Hachette Book Group, 2017.

Traverso, Enzo. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Trad. M. Gurian. Buenos Aires: Eudeba, 2001.

Turkle, Sherry. *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital*. Trad. J. E. Roca. Barcelona: Ático de los libros, 2017.

Varian, Hal. R. "Beyond Big Data". Conferencia presentada en el NABE Annual Meeting. Septiembre 10, 2013. Disponible en: http://edshare.soton.ac.uk/15212/7/BeyondBigDataPaperFINAL.pdf.

Varoufakis, Yanis. "El totalitarismo liberal". *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Mayo, 2018. Disponible en: http://nuso.org/articulo/el-totalitarismo-liberal/.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. D. Casado Neira. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Zuboff, Shoshana. "Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization". *Journal Information Technology* 30 (2015): 75-89. Doi: 10.1057/jit.2015.5.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Hachette Book Group, 2019.

II. MUTACIONES DEL DISCURSO

© Powerpaola | Para sufrir me quemo con una plancha | Acuarela, tinta y lapicero sobre papel | A4 | 2008

© Powerpaola | Mi brazo y el cocodrilo | Lapiceros sobre papel | A5 | 2019

DOI: 10.15446/djf.n20.90174

De-signare o el cálculo discursivo*

(cc) BY – NC – ND

Iván Mauricio Patiño Moscoso**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

De-signare o el cálculo discursivo

Profesiones de nuestro tiempo como el diseño y sus variaciones —arquitectónico, industrial, gráfico, etc.— tienen un lugar en la estructura del discurso. La cadena de la producción es el ámbito explícito en que se empalman las lógicas de dichas profesiones, así como su carácter anticipatorio, proyectivo y de cálculo. Sabemos que el sobrino de Sigmund Freud, Edward Bernays, encontró los métodos con los cuales instrumentalizar el discurso analítico y, podríamos decir, instalar, a su vez, los engranajes que hoy en día garantizan el circuito del régimen capitalista. ¿En qué medida el estadounidense de origen vienés contribuyó en la construcción de los textos que hoy organizan el quehacer de estas disciplinas? Nos proponemos en el texto abordar algunas cuestiones relacionadas.

Palabras clave: discurso, diseño, saber, verdad, significante.

De-signare or Discursive Calculation

Current professions such as design and its variations —architectural, industrial, graphic, etc.— hold a place in the structure of discourse. The production chain is the explicit scenario that connects the logics of such professions, as well as their anticipatory, projective, and calculative nature. We know that Sigmund Freud's nephew, Edward Bernays, discovered the methods to instrumentalize discourse and, we could say, to put in place the assemblages that guarantee the circuit of the capitalist regime in today's world. To what extent did this American of Viennese origin contribute to the construction of the texts that organize the work of these disciplines today? Our objective in this article is to address some of these issues.

Keywords: discourse, design, knowledge, truth, signifier.

De-signare ou le calcul discursif

Les métiers de notre temps tels que le design et ses différents domaines —architectural, industriel, graphique, etc.— ont leur place dans la structure du discours. La chaîne de production est le plan explicite où se croisent les logiques de ces métiers, ainsi que ses capacités d'anticiper, projeter et calculer. Comme nous le savons, Edward Bernays, le neveu de Sigmund Freud, a trouvé les méthodes permettant d'instrumentaliser le discours analytique et, pour ainsi dire, d'installer à son tour les engrenages qui garantissent jusqu'à présent le circuit du régime capitaliste. Dans quelle mesure l'américain d'origine viennoise a contribué à la construction des textes qui organisent actuellement la tâche de ces disciplines ? Dans l'article nous nous proposons d'aborder quelques questions connexes.

Mots-clés: discours, design, savoir, vérité, signifiant.

Cómo citar: Patiño Moscoso, Iván Mauricio. "*De-signare* o el cálculo discursivo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 129-156, doi: 10.15446/djf.n20.90174.

* El presente trabajo hace parte del recorrido de investigación en el marco de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** *e-mail*: impatinom@unal.edu.co

© Obra plástica: Powerpaola

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 31/05/2019. Fecha de aceptación: 21/09/2019.

De una modalidad originaria

El diseño y otras disciplinas cercanas encuentran su sentido cuando organizan su forma de trabajo con lógica proyectual, modo que consiste en previsualizar, producir y desplegar objetos en el marco de cierta instancia de requerimientos o intencionalidades. De manera que un incontable acervo de metodologías, herramientas, procesos de producción, estrategias de masificación y técnicas de investigación, documentación y clasificación constituye el saber requerido S_2 para que el objeto *a* aparezca en el mundo, en lo real, haciendo serie con objetos comunes e intercambiables como los muebles o los objetos del conocimiento.

El discurso tiene una estructura[1]. Una estructura de cuatro lugares determinados entre sí: – –. Con estas barras horizontales se escriben esos lugares: dos, arriba y abajo de la barra izquierda, y otros dos, arriba y abajo de la derecha. Las determinaciones de esos lugares son las siguientes. Si llamamos vértice a cada lugar de la estructura, podemos decir que, del vértice de arriba a la izquierda, una arista se dirige al vértice de arriba a la derecha, es decir, el primero determina al segundo. De la misma manera una arista se dirige del vértice superior derecho hacia el vértice o lugar inferior de ese mismo lado. De este último parte una arista que llega al lugar de arriba a la izquierda y, con ello, dibujamos un circuito que inicia arriba a la izquierda y, luego de pasar por los vértices superior e inferior del lado derecho, retorna al lugar de inicio. De ese lugar superior izquierdo, parte una arista y allí mismo retorna otra, es determinante para el lugar contiguo, arriba a la derecha, y determinado simultáneamente por el vértice inferior izquierdo. Desde abajo a la izquierda, por su parte, se dirige una arista hacia arriba —sumándose a la que ya llegaba del lado derecho también abajo—. El vértice inferior izquierdo es el único lugar al que no llega arista que lo determine; sin embargo, ejerce su determinación sobre el vértice justo arriba de él, que ordena, a su vez, el envión del circuito que ya señalamos. Demos nombre a cada uno de los cuatro vértices o lugares. Lugar del agente o semblante al vértice superior izquierdo; lugar del otro o del trabajo al vértice superior derecho; lugar del producto o de la pérdida al vértice inferior derecho, y lugar de la verdad al vértice inferior izquierdo. Esta estructuración nos permite observar que el lugar de la verdad es determinante para el discurso, pues allí

1. De esos desarrollos se ocupará Lacan fundamentalmente en su seminario de los años 1969 y 1970. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970) (Buenos Aires: Paidós, 2015).

se sostiene el circuito que se articula desde el lugar del agente que "no es en absoluto [...] el que hace, sino aquel a quien se hace actuar"[2].

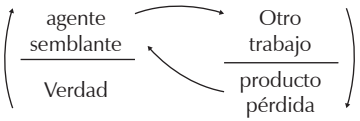


FIGURA 1. Lugares del discurso

Por cada uno de esos lugares giran encadenados cuatro términos: S_1 o significante 'amo'; S_2 o saber; objeto *a* u objeto plus de goce o causa de deseo; $, S barrada, sujeto dividido, escindido. Tal encadenamiento se cierra como un anillo, de manera que $ aparecerá siempre entre S_1 y *a*, así como S_2 entre S_1 y *a*. Cada término de este anillo ocupará un lugar en la estructura y cada cuarto de giro por esos lugares establecerá una modalidad particular de discurso. El del Amo, cuando S_1 está en el lugar del agente; el de la Histeria, cuando allí mismo aparece el sujeto tachado, $; el del Analista —reverso del discurso del Amo— cuando el objeto *a* es el que agencia el discurso y, el Universitario, cuando el saber, S_2, es el que lo comanda. Notemos que el encadenamiento de términos siempre es el mismo, y el giro a la derecha o a la izquierda por los lugares de la estructura mantiene su encadenamiento. Sin embargo, una vez están ubicados, las direcciones de las determinaciones de la estructura, obligan a que los términos se relacionen de manera distinta.

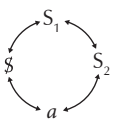


FIGURA 2. Movimiento de los términos del discurso.

Si ubicamos, entonces, la cadena $ – S_1 – S_2 – *a* en los lugares de la verdad, del agente, del trabajo y del producto, respectivamente, escribimos el discurso del Amo. Este discurso "ha de pensarse siempre en palimpsesto respecto de las otras tres"[3] formalizaciones discursivas, pues el discurso del Amo es el discurso del inconsciente. El enlace S_1 – S_2 introduce "la posibilidad de que se abra esa falla que se llama el sujeto [$]"[4], que advenga escindido cuando un significante [S_1] viene a representarlo para otro significante [S_2]. El producto de esta operación, el producto de esta incursión significante es una pérdida. Se produce pérdida de goce [*a* abajo a la derecha], cuando

2. Ibíd., 182.
3. Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, "Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización", *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 26, doi: 10.15446/djf.n16.58144.
4. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 93.

el significante opera la castración que aparece, a su vez, como $ en el lugar de la verdad. De manera que el ingreso en la cultura —ese S_1 extraído de S_2 que ahora representa al sujeto, $—, así como la separación originaria con su consecuente pérdida de objeto y de goce, pueden formalizarse con este discurso *maestro*. Es el discurso en que se juega la castración, efecto del enlace entre dos significantes, que configura, a su vez, la cadena del inconsciente. Pero esta cadena se articula siempre en relación con el Otro. El sujeto[5] aparece como efecto de la imposición lingüística que viene del Otro. A S_2, el saber en el lugar del Otro, se dirige el sujeto, para extraer de allí los significantes que lo representan [S_1], y solo es allí *entre* los significantes que encuentra su estatuto.

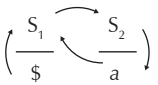


FIGURA 3. Discurso del amo.

Señalemos, por lo tanto, que si la remisión de un significante S_1, a otro S_2, inaugura el inconsciente como discurso del Otro, este encadenamiento también da cuenta de una dimensión política. Es decir, cuando los significantes que vienen del Otro se organizan para representar al sujeto, la cuestión de lo político se hace manifiesta[6]. Entonces, según Lacan: si "el inconsciente del sujeto [es] el discurso del Otro"[7], entonces "el inconsciente es [también] la política"[8]. Es que el Otro es el lugar que legitima el contrato social, esto es, no solo está *construido* a partir de "las diferentes *escenas* históricas donde se despliega la vida del sujeto"[9], sino que el devaneo de sus acciones y pensamientos, su propio goce, está "estrechamente vinculado con una maniobra del Otro"[10]. El Otro, estructura misma del inconsciente, abre el espacio, para la disputa sociohistórica en la que el sujeto se produce. Es el lugar tercero en el que se despliega una palabra, "que es palabra de contrato"[11], a la vez que se instaura como instancia de la ley, autorizando o desautorizando, en consecuencia, los vínculos entre un sujeto y otro.

Indiquemos, entonces, la distinción que ya se perfila entre sujeto y subjetividad, así como la respectiva relación que cada uno establece con la dimensión del Otro. Del sujeto ya hemos mencionado su causación dentro de los límites de la estructura del lenguaje, es efecto de ella, adviene *entre* los significantes. Del tesoro de los significantes, S_2, el sujeto extrae algunos que lo representan y, por lo tanto, convierte en significantes primordiales, S_1. Pero S_2 aparece en el lugar del Otro, de manera que este último encarna el lugar por estructura en el que un sujeto puede advenir. El Otro hace referencia al orden simbólico, a la dimensión estructural y ahistórica de aquello que, en

5. Escúchese la raíz latina: *subjectum*, sometido. Pero también las ramas anglófona y francófona, *subject* y *sujet*, que remiten a 'asunto' o 'tema'.

6. Indiquemos, de paso, que los lugares superiores de la estructura son, como en el sueño, contenidos manifiestos y, los de abajo, contenidos latentes.

7. Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1957), *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 491.

8. Lección del 10 de mayo de 1967. Jacques Lacan, *La Lógica del fantasma. Seminario de 1966-1967*, traducción de Pio Eduardo Sanmiguel, inédito. Disponible en: https://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma.

9. Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era de capitalismo total* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 43.

10. Lacan, *La Lógica del fantasma*, 293.

11. Ibíd.

el psiquismo, dado el ingreso del significante, organiza los campos del goce y del deseo. ¿En función de qué? De la rajadura que divide también al Otro cuando el tesoro de los significantes que ostenta no provee siquiera la cercanía a la totalidad en el decir. Los significantes que vienen del Otro resultan insuficientes y siempre falta una palabra para cernir, a fin de cuentas, algo de la propia castración. Siempre hay una perforación en lo simbólico, una falta de significante en el Otro. Pero el Otro también tiene una facies de carácter histórico y cronológico, aquello que se constituye como subjetividad en la medida en que es organizada por la época. El Otro aquí constituye aquel que ordena la subjetividad, es decir, el marco de referencias imaginarias y simbólicas puestas en juego, escenificadas, dotadas de voz y mirada, en virtud del establecimiento de flujos y relaciones de poder. La subjetividad hace parte de la época y es el producto de los distintos dispositivos que regulan el goce y el ejercicio del poder.

Ahora bien, dada esa "identidad del discurso con sus condiciones"[12], con las lógicas espacio-temporales que gestan su establecimiento[13], el discurso del Amo formaliza también en su escritura el modo de producción particular[14] en el que aparece jugada la dialéctica entre *sometedor* y sometido, entre amo y esclavo. Esto es: aquel que detenta un saber produce el objeto que el amo ordena. Cuando el amo, o quien usa esa máscara, agencia el discurso, apela al Otro y al saber [S_2] que ocupa ese lugar, para que produzca los objetos con los que gozará. Le ordena al Otro, al esclavo, renunciar a su goce, poner en operación su trabajo para que le entregue los objetos que produce. De manera que en este discurso, la pérdida que sufre el esclavo —en términos de su goce, plus de goce— tanto como lo que produce —el objeto producto de su trabajo— aparece como objeto *a* —en el lugar inferior derecho de la estructura—. Función de la renuncia al goce por efecto del discurso y objeto del trabajo humano que, gracias a su intercambio, lleva en sí mismo algo de la plusvalía[15]. Determinando la agencia de aquel que somete, desde el lugar anónimo de la verdad aparece el sujeto [$\$$], escindido, barrado, dividido, desconociendo, sospechando —si es el caso— que desea. Que algo le falta y que solo se sostiene en ese lugar gracias a las máscaras y los

12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968 - 1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008)

13. Dice Lacan: "No es casualidad que sea ésta la primera forma que les he dado. Es un hecho, determinado por razones históricas, que esta primera forma, que se enuncia a partir de este significante que representa a un sujeto ante otro significante, [tenga] una importancia muy particular, [y que] se distinguirá, entre las cuatro, como la articulación del discurso del amo. Si leemos los testimonios que tenemos de la vida antigua [la Política de Aristóteles], en todo caso del discurso que se producía sobre esa vida, no cabe ninguna duda sobre lo que digo del esclavo, caracterizado como soporte del saber". Lacan, *El seminario. Libro 17*, 19-20.

14. Dice Diego Coppo: "hago existir una correspondencia entre cada uno de los discursos que él –Lacan– establece y los distintos modos de producción descritos por Marx. El discurso del amo se corresponde con el modo de producción esclavista. El discurso de la universidad con el modo de producción feudal y con el nacimiento del capitalismo. El discurso de la histérica con el modo de producción capitalista, más específicamente con su etapa de expansión pero interceptada esta última por el síntoma en ese modo de producción. Finalmente el discurso del analista, correspondiente con un modo de producción que aún desde el punto de vista social no se ha instalado como dominante pero que sin embargo ha dado sus primeros pasos aunque ellos hayan sido hasta ahora en falso. [El discurso analítico] replantea la naturaleza del principal objeto de la producción capitalista: la valorización del capital. Y si de replanteo del objeto se trata, la llegada del objeto *a* a la teoría psicoanalítica no ha hecho otra cosa". Diego Coppo, *Lacan–Marx* (Buenos Aires: Letra Viva, 2010), 197.

15. Lacan, *El seminario. Libro 16*, 19.

ropajes de que se vale para hacer actuar el discurso. El amo está castrado —de eso da cuenta $ en el lugar de la verdad— y prefiere no admitir que S_1, la máscara de la omnipotencia, solo es posible gracias a que puede ser *extraído* de S_2. En efecto, es el esclavo el que le permite al amo reconocerse como tal. Es el esclavo quien al *renunciar* al goce *constituye al amo*, quien hace de esa renuncia el principio de su poder[16].

Si el aparecimiento del diseño como institución se da gracias a determinados procesos y relaciones de producción[17], ¿qué amo es sostenido, podríamos decir, si el lugar del trabajo estuviese ocupado por el que ejerce esta disciplina? ¿Cuál es el estatuto del sujeto [$] que desde el lugar de la verdad ficciona las estipulaciones que sostienen su semblante como agente del discurso? Es decir, ¿cuál es el marco discursivo que rige y ordena la producción de los objetos con los que goza el amo? ¿Qué significantes amo determinan el estatuto de los objetos que se producen en el discurso y, con ello, el estatuto del goce movilizado en esa operación? Podríamos valernos del encadenamiento $S_2 - a$, inicialmente en los lugares del trabajo y del producto, para indicar la localización del diseño en la estructura discursiva. Retomaremos más adelante la cuestión del algoritmo $S_2 - a$ o la cadena de la producción, pero insistamos —con una anticipación[18]— en el carácter estructural de lo político que se juega en los términos que anteceden a la cadena de la producción.

Fundaciones

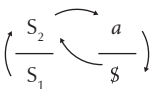


FIGURA 4. Discurso universitario.

Un poco más de cien años es la edad de lo que hoy conocemos como *diseño*. Su nacimiento como profesión se articula discursivamente, quizás, con el giro que ubica en la dominancia del discurso a notables artistas, artesanos, industriales en ascenso y sabedores de la técnica. Discurso comandado por agrupaciones educativas o de enseñanza, institucionalmente establecidas[19], que garantizan la transmisión del saber y, por lo tanto, la persistencia del discurso. Al no estar en el lugar de la verdad, alimentando

16. Ibíd., 17.

17. "Remitirse a la institución del diseño impli[ca] hallar, en primera instancia, una serie de antecedentes –proyectivos y de producción– directos de la actividad teniendo en cuenta: a) la separación entre instituciones pedagógica y profesional. b) la relación de producción cultural que le caracteriza como institución profesional, y c) la necesaria unificación de criterios históricos, teóricos y prácticos, partiendo de la esencia convergente que ha de caracterizar al diseño como quehacer y campo de conocimiento". Fernando Parra, "Sobre la institución en la enseñanza del diseño, Gui Bonsiepe e Isabel Campi: referencias obligadas" *Coloquios del diseño: disciplina, pedagogía, profesión*, comp. Aurelio Horta Mesa (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015), 193.

18. Algunas "corrientes" de diseño pretenden cancelar esta dimensión estructural. Cierta posición aséptica promueve modalidades de trabajo "eminentemente apolíticas" deslizando más bien, por un lado, en una especie de adaptación que se camufla tras la idea de inclusión y tolerancia, y, por el otro, en la inserción de tal o cual grupo social en las redes mercadotécnicas de la contemporaneidad bajo la suposición de que ello implicaría *desarrollo, progreso* o… *reconciliación*. Esto, si extendemos las incidencias del diseño a contextos como los de la guerra en Colombia. H. Pérez Molano, F. León Maz, L. Marmolejo Rebellón, J. Rodríguez López, C. Grisales, S. Ruecker y F. Fajardo Tolosa, "Diseño para la reconciliación: el co-diseño de un futuro pacifico en zonas de posconflicto en Colombia", *Diseña* 13 (2018): 140-173, doi: 107764/disena.13.140-173.

19. "Dentro de estas primeras instituciones, se encuentran el Vuchtemas de Moscú, la Werkbund alemana, antecedente del Bauhaus y posteriormente la Escuela de Ulm, cuyos maestros llegaron a ser reconocidos académicos y profesionales del diseño y las artes". Parra, "Sobre la institución…", 196.

esa persistencia, aparece el significante amo [S_1] indicando que lo que sostiene la agencia del saber es un aparataje de relaciones de poder. Un saber agenciando el discurso en los primeros lustros del siglo XX no era novedad. El surgimiento de estas escuelas de diseño es posible gracias a esta formación discursiva que agencia fundamentalmente la ciencia moderna y que ya se permitía exhibir algunos rasgos de la cópula con el capitalismo —quizá, en el recorrido podamos inferir de qué se trata esta cópula—. La creciente explicitación desnuda del consumismo como parámetro social y político no tardó en habilitar, en los Estados Unidos, el texto que condensaba las disposiciones primordiales, para que, en aras de ese parámetro, se sostuviera determinada modalidad discursiva. Edward Bernays publica *Propaganda*[20] en 1928, el manifiesto de lo que llama una nueva profesión: las relaciones públicas. Una suerte de metodología ejemplificada que indica los resortes del psiquismo, las cuerdas del alma que habrían de ser pulsadas cuando se requiere avanzar en el trabajo de producción y entrega de un objeto a aquel que lo solicita. ¡A toda costa! Incluso si esto implica el avasallamiento de las masas o la invasión de las naciones[21].

Cómo no leer en un libro como el de Edward Bernays una especie de propedéutica a los menesteres de un pretendido demiurgo. Es posible que el sobrino norteamericano de Freud, además de fundar las "relaciones públicas" —cierto tipo de eufemismo o, digamos, *styling*[22], operado sobre el término "propaganda" o "propagandista" que consideraba en descrédito—, haya producido uno de los textos fundacionales del diseño. Adelantado a los grandes exponentes y precursores, Bernays encontró, por un lado, las formas de "capitalizar el discurso"[23] y, por otro, las maneras de poner a producir a importantes maestros, artistas e intelectuales que instalaban los cimientos de la profesión así como la garantía de su transmisión. "*Women. Light another torch of freedom. Fight another sex taboo!*" versaba la cadena significante que enganchaba las cuerdas libidinales de sus futuras consumidoras, mientras colmaba de dólares las cuentas bancarias de la tabaquera para la que Bernays produjo el eslogan y la escenificación que acompañaba ese imperativo. Poco tiempo después, el notable diseñador Raymond Lowey, para la misma corporación, produciría, además de una bella y seductora imagen, un "*Lucky Strike Green Has Gone to War*", para promocionar el cambio de color del mazo de cigarros, de verde a blanco, a propósito de la exacerbación de las pasiones patrióticas dada la participación de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial.

La industria en ascenso sobre los rieles de la ciencia, la consecuente producción en masa y la diseminación del goce por los surcos de la *aletósfera*[24] daban cuenta de la capitalización del lugar de la verdad del discurso del Amo, esto es, del discurso Capitalista, el quinto discurso escrito por Lacan. El individuo estadounidense, el

20. Edward Bernays, *Propaganda* (Madrid: Melusina, 2008).

21. A propósito de los vínculos entre Edward Bernays, la United Fruit Company y la invasión de los Estados Unidos a Guatemala en 1954, ver: *The Century of the Self.* Dirigido por Adam Curtis. 2002; Reino Unido: BBC four, 2002. Documental. El filme de cuatro capítulos da cuenta de la instrumentalización del discurso del psicoanálisis así como de la forma en que la doctrina freudiana fue mutada en una psicología del yo adaptativa y conforme con los preceptos de vida estadounidenses.

22. El *styling* es una corriente de diseño relacionada con la forma en que Raymond Lowey produjo las mercancías y que consistía en cubrir con una carcasa de formas aerodinámicas, estilizadas, sinuosas o seductoras —tan cercano a cierta *Gestalt* y a la *buena forma*— el mecanismo o el interior del objeto. Acaso la puesta en juego del *agalma*, el brillo fálico del objeto preciado y adornado que en su interior contiene… nada.

23. Sanmiguel Ardila, "Función de la verdad…".

24. Nos referiremos a este neologismo lacaniano más adelante.

consumidor, enarbola, no sin obscenidad, una especie de semblante hiperbólico de su propia falta, escenificándola por medio de significantes amo capturados a su vez por el saber y la técnica —*savoir-faire* o el *know-how* mercadotecnista—, que positiva y entrega el goce —o al menos su promesa— directamente a este actor capitalizado. Allí el engranaje del discurso capitalista que en los Estados Unidos incidía cada vez con mayor eficacia en la vida pública y política. Tal es el dispositivo significante en el cual Bernays logra *cometer* sus astutos procedimientos. Pues bien, pongamos sobre la mesa algunos de los embrollos formulados por él, algunas de las palabras surgidas en el marco de determinados discursos, tesitura imaginario-simbólica allí urdida, que resultó fundacional para disciplinas como la del diseño.

Tecnócratas de los afectos

"*El diseño es simple, por eso es tan complicado*", dijo alguna vez el prestigioso diseñador Paul Rand dejando explícito que su trabajo consistía en avanzar sobre cierto ideal de simplicidad; en sintetizar, después de un cálculo, la sobredeterminación de los acontecimientos, y en ofrecer, con ello, una imagen acabada y sin mácula. No fue otra la línea trazada por Bernays. Su relacionista público estaría sustentado en la presunción de gran decisor encargado de "organizar el caos"[25]. Algo de la verdad del discurso es revelada no sin cinismo, cuando da cuenta de los significantes amo detrás del "gobierno invisible"[26] movilizando el circuito entre el saber y el sujeto que es alienado en ese saber. Organizar el caos —¿propiciar el caos?— pasa por instaurar una burocracia. La diseminación de las ideas, la transmisión espacio temporal de los significantes que se articulan en el discurso, requiere el establecimiento de cierta compartimentación, de la conformación de grupúsculos diversos, logias, conglomerados; algo de lo que el filósofo Régis Debray[27] abordaría como la relación entre *materia organizada* y *organización materializada*. Pues bien, esa labor de diseño que consiste en rearticular las aristas de una red, en prever su configuración y calcular la densidad de sus nodos, requiere que los significantes sean escritos. El sinnúmero de objetos desplegados en el mundo constituiría esa forma de escritura, a saber, todas las "*configuraciones comunitarias* [y] las diversas formas de cohesión"[28], como las que copiosamente enlista Bernays cuando se refiere a las "fracturas de nuestra sociedad"[29], microfísica del poder [S_1 en el lugar de la verdad] ejercida en planos "sociales, políticos, económicos, raciales, religiosos"[30]. Esta infinita serie de configuraciones institucionalizadas —clubes, colegiaturas, asociaciones, comités, curias, institutos, consistorios, metonimias siempre insuficientes— requiere, indefectiblemente, del engranaje instrumental y pragmático. El "*modo semiótico* [en términos] del signo utilizado, [a saber], texto, imagen, sonido; el soporte físico, así

25. Bernays, *Propaganda*, 15.

26. Ibíd., 230.

27. Regis Debray, *Transmitir* (Buenos Aires: Manantial, 1997).

28. Ibíd., 29.

29. Bernays, *Propaganda*, 20.

30. Ibíd., 21.

como los medios de transporte"[31] requeridos para la difusión. Eso que Bernays supo aprovechar ampliamente haciendo caso a la determinación que viene desde el lugar de la verdad, relaciones de poder y tecnocráticas en las que el sujeto es producido e inmediatamente capturado. Esta estructura de discurso Universitario implica que en el lugar del trabajo haya un *a*, "plus de goce [que] se cuenta, se contabiliza, se totaliza"[32] en razón de que el burócrata establece un sinnúmero de procedimientos de evaluación, medición y parametrización; esquemas de identificación que operan entre aquellos a quienes se dirige el agente del discurso.

Primero decido qué quiero vender y después decido a quién se lo quiero vender, diría el *emprendedor* que asume la tarea de explotarse a sí mismo[33], de ser amo y esclavo, capitalista y proletario al mismo tiempo, empresario de sí mismo —como dijera Foucault—. ¿Qué sucede, entonces, con el encadenamiento $S_2 - a$ en la estructura del discurso Universitario, articulado cuando se trata de tomar la decisión por aquel del que *haré consumidor de mis objetos*? Bernays, por su parte, desnuda el movimiento en el que el plus de goce ingresa en el aparataje burocrático. Toda suerte de cardúmenes, de rebaños institucionalizados, es perfecta para la diseminación de las ideas —el *american way of life*— que perpetúan el orden propio del discurso, así como la permanencia de las relaciones de poder implicadas. No en vano "esta estructura invisible e intrincada de agrupamientos y asociaciones constituye el mecanismo por el cual la democracia ha logrado organizar [la] mente del grupo y simplificar el pensamiento de las masas"[34]. El experto en cálculo discursivo, el diseñador, por su parte, produce al individuo al que quiere *encartar*[35] con sus objetos. Casi *proyectando* —*sobre*— sus propias carencias, el diseñador, quizá comience por *especular* —acaso como la imagen del espejo— las de su *futuro cliente*. Imaginará sus gustos, sus pensamientos, sus creencias, sus temporalidades; los lugares que frecuenta, las emociones que experimenta, los andamiajes morales que lo sostienen. "Cuando los diseñadores proyectan, se ven como parte del escenario de lo que imaginan"[36]. Construye pequeños *a* a partir de la compartimentación operada por la dimensión burocrática que actúa como dominancia del discurso. Al momento de diseñar los objetos se prepara el conglomerado de individuos al que se le adjudicará el objeto. En ese proceso el *a* es encauzado y la economía libidinal capturada en los lineamientos de determinado formato estético[37].

De este todo-saber y su razón taxonómica[38] agenciando el discurso, clasificando el goce, calculando el tiempo en que las porciones de libido deben o no exacerbarse, aparece el sujeto [$]. Allí en el lugar del producto, a disposición del mercado, perfectamente diseñado en términos de la causación por parte de un *a* que moviliza, también, el vínculo con el otro. Es así como las relaciones de poder y el andamiaje burocrático ordenan la producción de sujetos inscritos, a su vez, en sociedades etológicas[39]; esa

31. Debray, *Transmitir*, 28.

32. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 192.

33. Byung-Chul Han, *La agonía del Eros* (Buenos Aires: Herder, 2015), 19.

34. Bernays, *Propaganda*, 25.

35. La acepción que aportan los diccionarios para esta palabra es la siguiente: incluir a alguien en una dependencia, compañía o negociado. Incluir a alguien en los padrones para los repartimientos de gabelas, tributos y servicios.

36. "Un producto doble virtual del diseñador actúa como productor, consumidor o usuario del objeto —incluso como parte del componente de las áreas de pautas del objeto—; gracias a ello, el diseñador es capaz de visualizar de una función, de una forma o de un contexto peculiar actuando sobre el objeto (ejerce la imaginación prospectiva característica del oficio). Esto es a lo que llamo la visión participante del diseñador, y es producto de la consciencia de sí en el proceso de transformar los deseos en soluciones concretas". Aurelio Horta, "Aproximaciones a la singularidad antropológica del diseño", en *Coloquios del diseño: disciplina, pedagogía, profesión*, comp. Aurelio Horta Mesa (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015), 90.

37. Dany-Robert Dufour, *O Divino mercado. A revolução cultural liberal* (Rio de Janeiro: Campanha de Freud, 2008), 37. La traducción es mía.

38. Sandino Nuñez, *El miedo es el mensaje* (Montevideo: HUM, 2012), 85.

39. Ibíd., 84.

modalidad primitiva, de la que ya había dado cuenta Freud, en la que los individuos se agrupan por cuadrillas, por manadas. La indefensión angustiante, la tendencia hostil que surge hacia aquel extraño que aparece cuando lo que debería aparecer allí es "mamá"; los celos, la envidia hacia el intruso que también goza de ella y la posterior trasmudación de esa envidia en sentimiento de masa, dada la identificación entre los miembros de la cuadrilla con el objeto amado[40]. Allí, las cuerdas de la estructura pulsadas por el relacionista público o el diseñador. De manera que el sujeto producido por este discurso pertenecerá ineluctablemente al grupo, a la tribu, a la minoría, al rebaño, a cierta "mecánica horizontal de conexiones, contactos y ensamblajes: vínculos miméticos, adictivos, de comunicación, cohesión, empuje, fascinación y contagio"[41]. Una burocracia que coopta el goce, engendra un "sujeto" *a-ti-borrado* de insignias, marcas de identificación, señales de pertenencia, cicatrices, tatuajes, argots y sociolectos. Esa alteración del goce patente en el "malestar de los *astudados*"[42] se debe al "artefacto obsesivo [que] es, por un lado, de una gran violencia contenida o explícita, y por otro que lleva irremediablemente a una altísima *ritualización* de la practica social, de lo social mismo"[43].

En el lugar de la producción, aparece el sujeto de un delirio técnico que se vive escenificado, simulado, supuesto como "su propia proyección anticipada en imagen"[44]. Capturado en las redes del oligopolio de la apariencia y la sociedad espectacularizada, dramatizada y ludificada[45], aparece dividido entre el juego al que es compelido y la imposibilidad de separarse de este, la imposibilidad de "salir de la preocupación eufórica y obsesiva por el juego a través del duelo que [sin embargo] conceptualiza"[46]. En los rebaños, estas formaciones por medio de las cuales el sujeto se identifica y establece una ligazón afectiva con el otro, la distancia entre el *realismo* del juego y *realidad* existente fuera de este, se desdibuja, desaparece el límite entre la intensificación del juego y la posibilidad de salir de él. "Ellos juegan a ser agresivos, a ser fanáticos, a ser violentos, a matar y a morir —y son agresivos, son violentos, y matan y mueren"[47].

Bernays encuentra, en una modalidad de discurso Universitario, la mejor manera de establecer un gobierno, de transmitir o perpetuar un discurso en el tiempo. Invisibilizándolo pero desplegando el sistema de los objetos de manera que puedan vehiculizar el poder que brota del lugar de la verdad, maraña tramitológica ininteligible

40. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 114. "Habría que prestar atención [también] a las masas de diversas clases, más o menos permanentes, que surgen de manera espontánea, así como estudiar las condiciones de su génesis y su descomposición. Sobre todo, habría que ocuparse de la diferencia entre las masas que poseen un conductor y las que no lo tienen". Ibíd., 95.

41. Nuñez, *El miedo es el mensaje*, 84.

42. "El término 'astudado' en realidad intenta traducir un término francés que es *astudés*. […] Se trata de un neologismo [en el que Lacan] compone el término a partir del verbo *astreindre* que significa «imponer», verbo que tiene una raíz de 'estúpido' (*stupide*) y también de 'estudioso' (*studieux*) En la versión española, al ser traducida por "astudados" no se capta el modo de construcción del término: estudioso, estúpido e imponer Es el nombre que Lacan les pone a los estudiantes dentro del sistema universitario". Pablo Peusner, *El niño y el Otro: pertinencia de los "cuatro discursos" en la clínica psicoanalítica con niños* (Letra Viva: Buenos Aires, 2008), 81.

43. Nuñez, *El miedo es el mensaje*, 86.

44. Ibíd., 88.

45. "El juego emocionaliza, incluso dramatiza el trabajo [*a* arriba a la derecha], y así genera una mayor motivación. A través de una rápida experiencia exitosa y de un sistema de gratificación instantánea se aumentan el rendimiento y el producto. Un jugador con sus emociones muestra mayor iniciativa que un actor racional o un trabajador meramente funcional". Byung-Chul Han, *Psicopolitica* (Buenos Aires: Herder, 2014), 77. Podríamos ubicar allí la serie de modalidades de trabajo comunes entre los diseñadores. Los llamados *talleres* de ideación, de intervención, de producción. Cierta modalidad *recreacionista* que idealiza la *praxis*, el hacer, y con ello potencializa la producción.

46. Nuñez, *El miedo es el mensaje*, 89.

47. Ibíd.

que *posa* de simplicidad. Captación, desviación de la economía libidinal y aprehensión consecuente del sujeto, causado por medio de tecnologías que hacen semblante de simplicidad. No hay interfaz o relación entre un individuo y el objeto que consume, que no esté mediada por una organización *tecnoestética* que reduce al máximo la complejidad del pensamiento. De ahí el postulado de Paul Rand. La aparente sencillez que se moviliza por medio de la comunicación electrónica, de los dispositivos móviles, los hipertextos, las interfaces virtuales, no implica otra cosa que la oferta de una identificación, "la identificación pivote, la identificación mayor, […] rasgo unario"[48]: el significante en su forma elemental, por el que el sujeto es alienado en el saber [arriba a la izquierda]; rasgo que introduce el conteo, la posibilidad de contarse en un conjunto, y la diferencia. En la medida en que se inscribe, hace efectiva una huella, una marca que introduce la identidad y la diferenciación. Inscrito ese rasgo es posible instituir la compartimentación, la segmentación, los rebaños y, por lo tanto, la interpelación y la captura de cada individuo de la manada. Lo social se vuelve la puesta en juego de una combinación entre egoísmo y gregariedad, una realidad que se condensa bajo el nombre de formación *ego-gregária*[49]. Los individuos viven separados unos de otros, lo que alienta su egoísmo, pero están ligados unos a otros de un modo virtual que, especialmente gracias a las industrias culturales y sus ofertas *personalizadas*, se ven conducidos a las fuentes de la abundancia[50].

¿A dónde conducen los caminos de la burocratización? Ese saber siendo semblante de la verdad a la que aspira llegar, verdad que permanece inaccesible, en otra escena, sosteniendo no solo el andamiaje burocrático, sino la estructura discursiva. ¿Cómo es que el propagandista o el diseñador embragan los ejes que permiten la propagación de doctrinas y, con ello, la puesta en marcha obediente de los sujetos en sus vinculaciones *ego-gregarias*? Pues bien, el imperativo de la comunicación[51], uno de los significantes primordiales de la democracia liberal contemporánea, hace de estas disciplinas el órgano difusor del discurso, "el brazo ejecutor del gobierno invisible"[52]. El despliegue *transmediático*, multimodal[53], así como los órganos normativos y tecnocráticos requeridos para "trasladar un deseo de reformas al terreno de los hechos"[54] ubican al sujeto en la diana de la "excitadísima artillería discursiva de la ciencia descriptiva o fotográfica"[55], reverberación de la *aletósfera* por medio de una hipertonía[56] y una hipernomía de lo escópico y lo acústico, sociedades que viven en un "exceso de normas o reglas, pero sin Ley"[57]. Es que, escamoteado el orden de la Ley, la falta que ella misma instaura resulta también obturada; falta la falta. No fue otra la peripecia bernaysiana. Todo el conjunto de actos y esfuerzos de diversa índole: la campaña meticulosamente *diseñada*, el conjunto de acaecimientos y circunstancias escenificadas, así como el entreverado de actividades anticipatorias y proyectuales que sostienen el dispositivo

48. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 166.

49. Dufour, *O Divino mercado*, 23.

50. Ibíd., 24.

51. "*Broadcast yourself*" es el eslogan de *YouTube*.

52. Ibíd., 28.

53. La diversidad de objetos de comunicación y transmisión así como las distintas elaboraciones narrativas que operan en esas modalidades.

54. Ibíd., 41.

55. Nuñez, *El miedo es el mensaje,* 83.

56. "El surgimiento en el mundo, [gracias a la ciencia, de] cosas que no existían en modo alguno en el nivel de nuestra percepción". Lacan, *El seminario. Libro 17,* 170.

57. Nuñez, *El miedo es el mensaje*, 86. Allí mismo Nuñez afirma: "La diferencia es que la norma indica 'externamente' lo permitido, mientras que la Ley es un sentido 'interno' de lo razonable".

biopolítico y de "disciplinamiento"[58] operan con ese taponamiento. Tan solo la oferta de una imagen o del vaivén de una voz serán suficientes para llevar a cabo la captura. Dice Bernays a propósito del poder que detentaba el Ku Klux Klan en la década de 1920 en los Estados Unidos:

> el hombre de a pie [...] recoge la imagen, se viste con ella porque le sienta bien, y la convierte en la suya propia. Se compra el atuendo y se reúne con sus iguales que se cuentan por millares, hasta formar un grupo tan enorme y poderoso que puede decantar elecciones estatales y poner palos en las ruedas de una convención nacional.[59]

¿De qué se trata entonces esta suerte de estadio del espejo —televisivo[60] y— multimedial? Allí *la línea de ficción* en que se inaugura la vida no está dada por el error introducido dada la inversión entre la izquierda y la derecha, en la imagen que retorna del espejo, inversión y yerro que, sin embargo, autoriza el reconocimiento de sí. La línea de ficción establecida por un estadio del espejo televisivo está mediada no tanto por un espejo, justamente, sino por una cámara que cancela la confusión de las lateralidades, por lo que es común que quien se ve en una cámara o en el vídeo producido no se reconozca a sí mismo: "en la cámara no encontrará esa íntima adhesión de sí a sí autorizada por la confusión de la derecha y de la izquierda como en el espejo"[61]. Sucede entonces que ya no me reconozco en la imagen especular, la imagen del semejante con quien me confundo dado este juego de lateralidades; me veo ahora como me verían los otros, no me reconozco allí, sino que me veo compelido a reproducir la imagen presentada, anticipación hiperestésica de mi imagen. Es, entonces, el Otro el que me mira y me dicta "quién o qué soy yo […]. Me veo [y produzco allí la ficción de mi vida], como otro entre otros, otro que debo gerenciar, de manera finalmente impersonal, *como si* fuese yo"[62] —si retomamos a nuestro emprendedor, diría que él mismo es su marca comercial—. Más que ver soy mirado por una pantalla, mirada imperativa que me invita a posar, a escenificar la imagen que me presenta mientras soy absorbido por tal o cual cuadrilla que comparta las insignias que ahora actúo.

Y aunque escenificada y sobreactuada, esta imagen proyectada sobre el muro-pantalla es completamente verosímil, está marcada por trazas de veracidad en términos de correspondencia, identidad y similitud; imaginarios *delirantes* del orden del semblante muy útiles para nuestro diseñador pionero, cuando decidió atiborrar las imágenes con "clichés mentales y […] hábitos emocionales […], para producir reacciones colectivas contra las atrocidades, el terror y la tiranía *supuestos* del enemigo"[63]. Así, Bernays consideraba que

58. Bernays, *Propaganda*, 37.

59. Ibíd., 35.

60. Dufour, *O Divino mercado*, 44.

61. Ibíd., 45.

62. Ibíd. El juego de cámaras y dispositivos móviles conectados virtualmente pone a disposición el video de un pequeño niño frente a una gran pantalla de televisión —en efecto, como también lo hace Dufour, recordando a Ray Bradbury, un muro-pantalla—, imitando y reproduciendo en perfecta sincronía los movimientos del personaje de la película que se presenta, una especie de boxeador cercano a Rocky Balboa practicando sus golpes de derecha e izquierda.

63. Bernays, *Propaganda*, 38. El énfasis es nuestro. Esa *suposición* del enemigo indica que al enemigo también se le produce como figura del Otro.

> […] cualquier sociedad, ya sea social, religiosa o política, que esté animada por ciertas creencias y las exponga a fin de darlas a conocer, sea de viva voz o por escrito, practica la propaganda. [Que] la verdad es poderosa y deberá imponerse, y si cualquier grupo de gentes cree haber descubierto una verdad valiosa, además del privilegio, tendrá el deber de diseminar esa verdad.[64]

Pero parece que confunde verosimilitud y verdad, semblante y verdad. Pues en seguida anota, además, que "la divulgación de la verdad sólo puede llevarse a cabo a gran escala y efectivamente a través de una campaña organizada"[65], es decir, por medio de un reiterado montaje imaginario y simbólico que acaso se acerque a la estructura de ficción en torno a lo real —indecible, medio decible—, inherente a la verdad, que la hace *no-toda*. Es que "no se tiene noticia de la verdad en razón de la labor intelectual"[66], por lo tanto, la iluminación, la revelación de la verdad anunciada por Bernays, desde luego, no implica la interrogación de aquello que determina del discurso, no implica el cuestionamiento que permitiría el giro a otra modalidad de vínculo social. Antes bien, resultaría conveniente cancelar toda posibilidad de interrogación, eliminar por medio de la instrumentalización del lenguaje cualquier emergencia de ambigüedad[67]; pretensión de exactitud dada por la tecnificación del saber sobre los registros del psiquismo, ese material maleable y susceptible de incorporar en la lógica mercantil, vía la *etologización*[68] de la vida social en estado permanente de comunicación.

Torsiones

¿Fue Bernays el gran arquitecto, el gran diseñador? ¿No se comportó acaso como "el profesional anfibio [con] capacidad proyectiva y […] dominio perfecto si se quiere, del juego de las instituciones"[69]? Podríamos decir que actuó como una especie de demiurgo interinstitucional superponiendo grupúsculos y formaciones *ego-gregarias* de distinta índole, en dispositivos burocráticos al servicio de un gobierno invisible. Allí el encadenamiento $S_2 - a$, recordemos, agencia el discurso y trabaja para producir lo pertinente: sujetos obsesivos [$], ritualizados y alienados en los requerimientos tecnocráticos. Ahora bien, interrogar el lugar de la verdad, es decir, el significante amo que desde ese lugar ensombrecido determina "nuestras ideas, nos dice a quién debemos admirar y a quién debemos despreciar […]; qué comida servir en nuestra mesa; qué pinturas debemos admirar, qué habla debemos afectar, con qué chistes debemos reírnos"[70], implica, no el develamiento de la verdad, o algún tipo de transparencia en el agenciamiento del discurso. Dado que "la verdad sólo puede enunciarse con un medio decir"[71], ello implica que —al controvertir a aquel que ocupa el vértice inferior

64. Ibíd., 30.

65. Ibíd.

66. Sanmiguel Ardila, "Función de la verdad…", 23.

67. Ibíd., 29.

68. Nuñez, *El miedo es el mensaje*, 81.

69. Parra, "Sobre la institución…", 193.

70. Bernays, *Propaganda*, 44.

71. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 108.

izquierdo— algo de su estatuto es revelado y que, a dextrógiro, el término que ocupaba el lugar de la verdad, S_1, pasa ahora a la dominancia del discurso. Esa interrogación, ese medio decir extraído de la verdad se hace semblante; el significante amo que en el discurso universitario ocupaba el lugar de la verdad se desplaza hacia el lugar del agente, instaurando nuevamente el discurso del Amo. "La verdad develada ya no es la verdad y el nuevo discurso ostentará algo diferente en ese lugar"[72], una ese tachada [$\$$], por lo cual, quien antes agenciaba el discurso Universitario [S_2] pasará al lugar del trabajo, y lo que se producirá en este discurso será ahora un objeto *a*.

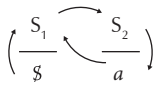


FIGURA 5. Discurso del Amo.

Retomemos, entonces, la dialéctica estructural de sumisión —de sometimiento, de sujeción, en suma, de todo lo que tiene que ver con el sujeto— en el discurso del Amo. Podríamos decir que Bernays logra cierta positivización de la sumisión. Discurre hábilmente sobre el nombre que fue decidido por una docena de hombres reunidos en una habitación de hotel; sobre el personaje que encarna para la opinión pública el tipo de líder que evoca la expresión "gobierno invisible"; o sobre cualquiera cosa dentro del dominio de las s*utiles* futilidades a las que Estados Unidos nos tiene acostumbrados y que van desde la moda del pelo corto hasta la elección —supuesta— de una tela azul en vez de gris[73]. ¿Cuál es el lugar de la constelación de textos, de imágenes, de relatos, de representaciones y escenificaciones, así como de técnicas y formas de producción puestas en juego, dado el carácter volitivo y *prefigurador* del diseñador o experto en *sostenimiento discursivo*? ¿No son acaso todas estas producciones las máscaras del Otro? ¿Las formas en que se otorga voz y mirada al Otro, en calidad de lugar de la palabra que media entre los sujetos, alteridad radical que garantiza el intercambio discursivo y que se actualiza con el paso de las edades? Pues bien, ser sujeto —escuchemos nuevamente su raíz latina, *subjectum*— implica la sumisión a un Otro, sumisión que es estructural y que adquiere distintos rostros de acuerdo con las configuraciones históricas. Dicho así, podemos pensar que es el diseñador y sus fabricaciones —representado por la cadena de la producción, $S_2 - a$, en la estructura del discurso maestro— el encargado de producir las ficciones, los objetos, las imágenes, las representaciones que dan sustento a las figuras del Otro, a esa instancia alrededor de la cual se organizan las formas de pensar y de actuar, constituyendo el eje de los sistemas político-simbólicos y las dimensiones económicas, artísticas, técnicas, sociológicas que giran alrededor de ese eje; de ahí

72. Sanmiguel Ardila. "Función de la verdad…", 23.

73. Bernays, *Propaganda*, 46-48.

que lo político sea también lo estético. El especialista en propaganda —como dice Bernays— coadyuva en la producción de tales figuraciones; opera, por medio de sus producciones, el juego de sumisión a tal o cual rostro del Otro, trayendo "una idea a la conciencia del público, sirviéndose de los medios de comunicación modernos […], los envíos por correo, los teatros y los cines [así como de las] políticas que gobiernen las prácticas generales, los procedimientos y los hábitos del *cliente*"[74].

Pero, significantes como 'cliente', 'consumidor', 'producto', 'mercado', 'empresa' o 'emprendimiento', al igual que esos "objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo"[75] y —digamos también— para sostener al Otro y la subjetividad de una época, dan cuenta de una particular modalidad discursiva. Bernays nos dice que el objetivo de su nuevo profesional en relaciones públicas es "cerciorarse de que [el] producto *goce* de la aceptación del público"[76] por lo que, si damos un giro de tuerca, podríamos entrever que esa dimensión de goce de la que habla Bernays aparece no solo como el imperativo en términos de la eficacia de las maniobras financieras y mercadotécnicas, o de la proliferación y diseminación de los objetos, sino que el goce es la promesa por medio de la cual el sujeto es anclado al campo de la *aletosfera*, tanto así que ya no es el sujeto el que goza, sino que es gozado, como objeto, por las mercancías y los objetos que circulan en el mercado. No es otro el movimiento de las "experiencias" diseñadas esa técnica del capitalismo de la emoción[77] que prefigura y escenifica situaciones movilizando abierta y decididamente el goce.

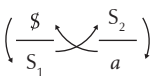


FIGURA 6. Discurso capitalista.

De manera que estamos hablando ya del discurso Capitalista. El discurso Amo al que habíamos regresado sufre una alteración. Teníamos, entonces, con ese discurso, a S_1 en el lugar del agente. A su derecha, aún en el piso de arriba, en el lugar del trabajo a S_2 produciendo el objeto *a* que aparece abajo en esa misma lateralidad. De allí parte, a su vez, la arista que retorna al lugar del agente. En el lugar de la verdad con un vértice dirigido también hacia el agente, permanecía oculto el sujeto dividido, en falta, $. Pues bien, "una pequeña inversión simplemente entre el S_1 y el $"[78], o mejor, entre los lugares ocupados por estos términos, es decir, entre el lugar del agente y el lugar de la verdad, son suficientes para escribir el discurso Capitalista. Esta inversión entre los lugares de la estructura, esta *dis*torsión, esta capitalización de

74. Ibíd., 54.

75. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 174.

76. Bernays, *Propaganda*, 53.

77. Chul Han, *Psicopolítica*, 121.

78. Jacques Lacan, *Acerca del discurso psicoanalítico*, (conferencia en la Universidad de Milán el 12 de mayo, 1972), 14. Disponible en: https://bit.ly/2VTDf5O (consultado el 25/05/2019).

la verdad del discurso tiene consecuencias. Que el amo, su semblante autoritario, se sustente sobre una falta, sobre un vacío, es decir, sobre la verdad de su castración, es un secreto de ineludible resguardo. En esta torsión, "ya no es un secreto, ya no es vergonzoso exhibirla, entonces aparece sin velo, sin represión, sin pudor. Este giro [hace] de la castración algo con lo que puedo siempre buscar producir un plus"[79]. Tal es el movimiento Bernaysiano, el sujeto utilizará su falta para promoverse y extraer réditos de la "explotación de la personalidad"[80].

Como si la verdad se hubiese desplazado hacia allí, junto con el sujeto que ocupa ese lugar, ahora aparece arriba a la izquierda. Por su parte, lo que antes era el lugar del agente junto con el S_1 que funge —o *fingía*— como su inquilino, se ubica ahora en la posición inferior izquierda. Esta retorsión, digamos *siniestra*, del matema, así como los términos que ocupan precisamente ese lado de la estructura, modifica también las determinaciones del discurso. Esto quiere decir que la arista que partía del lugar de la producción y la pérdida llega ahora al vértice de esa verdad capitalizada. De esa verdad despojada de su velo sigue partiendo una arista que se dirige hasta lo que solía ser el lugar del agente de donde parte, igual que en el discurso del Amo, una línea que se conecta con el lugar ocupado por S_2. El saber seguirá trabajando para producir el objeto *a*, por lo cual el lugar del primero sigue determinando al del segundo.

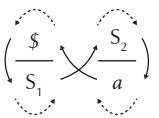


FIGURA 7. Circuito del Discurso capitalista

Vemos, entonces, que un circuito se ha instalado luego de la torsión que modifica las determinaciones de los lugares del discurso. Lugares cuyos nombres se desdibujan, pues el Discurso Capitalista nos muestra los distintos términos incidiendo uno sobre el otro. No existe ya un agente definido ni muchísimo menos una verdad que determine las actuaciones de ese agente. Ha desaparecido la impotencia estructural que impide que los productos del discurso [*a*, en el lugar de la producción, para el discurso del Amo] develen algo de la verdad en juego [$, abajo a la izquierda, la castración del sujeto]. Es decir, en el discurso del Amo, el sujeto no podrá acceder directamente a sus objetos, los objetos serán siempre insuficientes para suturar la rajadura que deja, justamente la incursión del lenguaje. De ello da cuenta el encadenamiento de los términos [$ → S_1 → S_2 → *a*]. Pero el punto de llegada en el lugar del agente [ocupado por S_1], luego de que una arista partiera desde el lugar de la producción [ocupado por *a*], da

79. Sanmiguel Ardila, "Función de la verdad…", 27.

80. Bernays, *Propaganda*, 193.

cuenta de esa imposible convergencia entre el producto y la verdad del discurso; si el objeto *a* no se dirige al sujeto, dada la inexistente arista que conecte los vértices de los lugares mencionados, es porque los objetos no podrán suturar la rajadura originaria del sujeto, no hay objetos que taponen la perforación hecha por la castración.

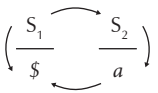


FIGURA 8. Movimiento de rueda del discurso.

El régimen capitalista y el circuito que instaura entre los términos del discurso cancela esa impotencia. De hecho, en su actual modalidad neoliberal se presenta sin límite, siempre marchando sobre ruedas[81]. Los objetos de goce no serán entregados ya a la dimensión significante del amo, que en calidad de puro semblante, pura mascarada, representa el medio decir de un sujeto. El objeto de goce es ahora entregado —al menos como pura promesa— directamente al sujeto [$], quien con ello produce los significantes que lo representan [S_1], insumo fundamental, a su vez, del saber y la técnica [S_2] —digamos del diseñador— que toma estos significantes amo como insumos para *innovar* con un nuevo producto que será puesto en las manos del sujeto que, aquí, es reducido a consumidor. Allí se cierra y se relanza el circuito, modalidad discursiva enquistada, sin verdad que interrogar, sin giro posible que instale otro discurso, sin espacio para el yerro, el gazapo o la fractura; el objeto está llamado indefectiblemente a taponar la falla constitutiva del sujeto.

Bernays propondría —y nos parece escuchar su voz desde su cubículo en un lote de *call center*, mientras recita el minucioso guion que debe repetir en cada una de las llamadas telefónicas— el mecanismo para que cualquier empresa mantuviese "enormes departamentos de relaciones públicas para explicar sus actividades y evitar así que la energía se consuma en la fricción de los malentendidos"[82]. Retomemos, entonces, el término discursivo *a*. En efecto, una instrumentalización del lenguaje y su tecnificación en términos del ideal de la comunicación, la suposición de un mensaje diáfano y bruñido, como espejo de plata con su fulgurante brillo fálico, opera la absorción del consumidor en la *aletósfera*. En la esfera de los objetos *a*, del goce positivado por doquier, atiborrado en escaparates o servomecanismos aeroespaciales, como lo recuerda Lacan. A fin de cuentas, si estos hombres pueden visitar el espacio es porque nunca salen de la esfera de la ciencia. Esfera plagada de ondas[83] electromagnéticas de todo tipo, difusas a los lentes de alguna "fenomenología de la percepción"[84] y que, sin embargo, establece los límites dentro los cuales estos hombres pueden

81. "Eso no puede marchar mejor, pero justamente eso marcha [corre], por así decirlo, demasiado rápido, eso se consume y eso se consume tan bien que eso se consume". Lacan, *Acerca del discurso psicoanalítico*, 14.

82. Bernays, *Propaganda*, 58.

83. No otro es el objeto de la disputa económica que se libra entre Estados Unidos y China. El control y la producción de la llamada tecnología *5G*. El monumental despliegue económico y militar, a la vuelta de la esquina, que implica el control sobre el planeta y sus alrededores.

84. Lacan, *El seminario. Libro 17*, 173.

permanecer aferrados a la vida. No por otro medio que el del *a* minúscula, como el de la voz humana que resuena en tales aparatitos. Goce positivado por doquier en esta esfera sin fisura que cambia el sentido de nuestro materialismo cuando se despliega como pura *insubstancia*[85]. Una suerte de *hiperrealidad* fantasmagórica, viral, virtual y resplandeciente, ahíta de complaciente estetización, que instaura y opera en lo real un tipo de materialización paradójica, pues, aunque las ondas circundantes son inaprehensibles, todo aquello que posibilita provoca sismos inéditos en el psiquismo. Al fin y al cabo, la materialidad del significante, sirviéndose fundamentalmente del conteo y el cálculo, de la lógica físico-matemática que provee la certeza en lo representado. Red de objetos disponibles —*Gestell*— dentro de un "sistema calculable y planificable, tanto *a priori*, facilitado por las ciencias de la naturaleza, como *a posteriori*, sostenido por las ciencias históricas del espíritu"[86], que instituye formas inéditas de sensibilidad sobre el cuerpo gozante.

Si tal es el efecto de lo *operado* por S_2, el lugar del producto es el lugar en el cual poner el objeto *a*. La esfera en la cual lanzar —escuchemos ahora la voz latina del verbo *jiacere,* que con el prefijo *ob* conforma el significante *objectum*, objeto–, poner al frente, a disposición de los sentidos todo lo que puede ser representado. Ahora bien, ¿dónde se gestan las fuerzas que posibilitan la torsión del discurso del Amo y la consecuente instauración del circuito capitalista? La metafísica cartesiana quizás apuntala las coordenadas decisivas. El *cogito* que se postula como garantía de *ser* pone en ejecución una lógica de verdad que se articula en virtud de la adecuación entre el pensamiento y la cosa[87]. Así, la cogitación pasa indefectiblemente por el campo de la *poiesis*, la técnica y la episteme, pues la producción pone a disposición del sujeto el objeto que provee la certeza de su razonamiento y la conciencia de su percepción.

La estructura de la verdad que se juega en esta metafísica del objeto se sostiene gracias a que ese objeto es deducido en clave fisicoquímica y matemática, pues es objetivo todo aquello que puede ser contabilizado. De deducción se presupone la continuidad entre el razonamiento y el ser. "El conocimiento abre el camino al develamiento de la verdad mediante un proceso de producción que va desde la ausencia, hasta lo logrado del producto en tanto que presente"[88]. Ocultamiento y desocultamiento en suma; operaciones de la verdad, *Aletheia*. De ahí la formación neológica que propone Lacan, *aletósfera*[89], al condensar con la palabra 'esfera' las resonancias heideggerianas sobre esa noción griega. Con ese significante dará cuenta de las esferas de la ciencia, de la liberación de energías sin límite, de la producción sin consideración alguna. Descubrir, transformar, acumular, repetir, como modo de desocultar[90]. La *aletosfera* da cuenta, entonces, de una verdad formalizada por medio del juego sometido a axiomas, que desocultan y *operciben* en un *sensus* estructurado

85. Ibíd., 171.

86. Juan Carlos Suzunaga Quintana, "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la Alethosfera", *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 287-306, doi: 10.15446/djf.n16.58170.

87. Martín Alomo, "Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de 'letosas'", *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 163-175, doi: djf.n15.50498.

88. Ibíd., 293.

89. Lo cual no implica el develamiento o la interrogación al lugar de la verdad que sustenta una formación discursiva y por tanto el vínculo social que allí se establece. "La aletosfera, queda bonito. Es porque suponemos que lo que he llamado la verdad formalizada tiene ya un estatuto suficiente de verdad en el nivel donde opera, donde *opercib*e. Pero en el nivel de lo operado, de lo que se pasea, la verdad no está en absoluto descubierta. La prueba es que la voz humana, con su efecto de aguantarnos el perineo, si puedo expresarme así, no descubre en absoluto su verdad". Lacan, *El seminario. Libro 17*, 174.

90. Ibíd.

en el conteo numérico de vibraciones y crepitaciones de onda, instaurando formas inéditas de percepción y sensibilidad inasibles a los sentidos comunes.

Esos pequeños *a* son entregados directamente al dios ortopédico del *Malestar en la cultura*. Goce informado, perforación, vacuidad de lo que siempre regresa al mismo lugar, puro vacío[91] y viento apenas desplazado por la sobreabundancia de *gadgets* y demás chucherías triviales como el arte, el amor y también los detritos abyectos que conforman islotes en los océanos. Los cuerpos depauperados, también flotantes en los océanos, de quienes ocupan el mismo lugar de resto, de desecho catabólico de la máquina del discurso Capitalista. La verdad que capitalizada en ese movimiento de formalización escritural de orden físico-matemático luxa la estructura del antiguo amo, los lugares de la verdad y del semblante, y permite que los objetos puedan ser puestos al frente del sujeto. De los lugares respectivos ocupados por la cadena de la producción [$S_2 - a$] y su relación con la "Imagen del mundo" planteada por Heidegger, una arista se dirige ya no hacia el lugar del significante amo en la agencia del discurso, sino que, elidiendo la impotencia del discurso, esto es, quebrando su determinación sobre el significante amo, se dirige directamente al sujeto, quien encuentra frente a él el objeto que provee la verdad de la ciencia. La capitalización de la verdad o su desocultamiento, la pretendida equiparación entre la verdad y el producto del discurso, termina por destituir la importancia de los lugares de la estructura y por instaurar un circuito de términos que se determinan, se reproducen y se consumen sin cortapisa. Así pues, las *lethosas* constituyen todos los objetos producidos por la técnica, es decir, la formalización de la verdad en un objeto a disposición. Algo más. "La letosa de la *civitas* capitalista remite puramente al ocultamiento en el Leteo [derivado de *Aletheia*]. El Leteo, para los griegos, era el río del olvido. De allí que las *lethosas* sean un nombre del olvido del ser"[92]. El objeto es puesto en manos del sujeto, pero este último es inmediatamente obturado, ocultado, olvidado en virtud de la preeminencia del objeto que adquiere su existencia supeditado a las gramáticas del saber científico que define lo existente y lo verdadero.

La conquista: el alma

La grotesca imagen de un *Ciempiés humano*[93] cerrado sobre sí mismo, viene a nosotros cuando entrevemos el circuito cerrado de cuatro términos que se instaura al ser consumada la inversión que activa el circuito del discurso Capitalista. La torsión se da en el lado izquierdo de la estructura, de manera que, en términos del discurso del Amo, se inicia el circuito cuando el objeto *a* se dirige directamente al sujeto, $. Pero el discurso Capitalista, el circuito que lo caracteriza, puede precipitarse también cuando,

91. Ibíd., 173.

92. Alomo, "Lazos sociales contemporáneos…", 172.

93. Como aquel filme del 2009 dirigido por Tom Six.

previo a la torsión de la estructura, los lugares están ocupados por los términos que organizan el discurso del Psicoanálisis. Si partimos de la modalidad discursiva amo, luego de que los términos giren dos cuartos a babor, pasando por el discurso universitario, escribimos el discurso analítico. Tenemos entonces, con este discurso, que en el lugar del agente aparece *a*, objeto de goce y causa de deseo.

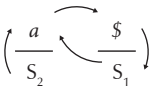


FIGURA 9. Discurso del analista.

El objeto *a*, como agente del discurso, ordena la elaboración del sujeto que aparece en el lugar del trabajo. Insta al trabajo por medio del cual el sujeto produce los significantes que lo determinan. Significantes amo implicados en su historia particular y relacionados con aquello que los causa como sujeto. La cura analítica, la cura por la palabra que se articula en esta modalidad discursiva se sostiene sobre la base del saber, S_2 en el lugar de la verdad. Tanto el saber del inconsciente que determina el goce y el deseo de aquel que habla, como el del analista, a quien se le supone un saber capaz de provocar el trabajo de elaboración de aquel sujeto que padece. Como en la estructura existe una dimensión de impotencia, los significantes amo jamás podrán decir la verdad total sobre su condición de sujeto barrado ni sobre su saber inconsciente; podrán apenas cernir algo de sus derivas desiderativas, sin que por ello puedan capturar totalmente en su decir la instancia real que no cesa de no escribirse. Pues bien, el saber articulado en el lugar de la verdad no opera de ninguna manera como el *cogito* cartesiano, no, al menos, antes de la torsión en la estructura. El saber en este lugar latente es el saber inconsciente articulado como lenguaje[94].

En su escritura, el discurso del Psicoanálisis da cuenta de las determinaciones inconscientes, saber no sabido que sostiene, desde el lugar de la verdad, todo aquello que causa al sujeto. Causa y agencia discursiva que activa los mecanismos con los cuales el sujeto trabaja para cernir algo de los significantes amo que dan cuenta de ese deseo errante, paradójico e inasible del todo. Pues, aunque desde allí se ordene el trabajo, el semblante es un lugar en el que *se piensa pero no se es*, pues la verdad —saber urdido con desplazamientos y condensaciones— que sostiene este recorrido es inaccesible por medio de los S_1 producidos en el discurso. Por su parte, el psicoanalista que agencia el dispositivo de la cura por la palabra se localiza como semblante de *a*. Determinado por su saber, el saber del psicoanálisis compele al sujeto al trabajo de

94. "Ese juego significante de la metonimia y de la metáfora, incluyendo y comprendiendo su punta activa que clava mi deseo sobre un rechazo del significante o sobre una carencia de ser, y anuda mi suerte a la cuestión de mi destino, ese juego se juega, hasta que termine la partida, en su inexorable finura, allí donde no soy porque no puedo situarme. Es decir que […] pienso donde no soy, luego soy donde no pienso". Lacan, "La instancia de la letra…", 484. El énfasis es nuestro.

hablar; un discurrir que le permita acceder por las grietas del medio-decir al nodo que organiza las maneras de desear y de gozar frente a las preguntas importantes de la vida, apertura que permite un lugar para *ser allí donde no se piensa*.

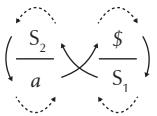


FIGURA 10. Movimiento discurso.

Que las ofertas en las bolsas de empleo para diseñadores estipulen que el profesional candidato a contratación debe, además de ser innovador y creativo, trabajar para satisfacer las necesidades, no de cierto grupo de gente, sino… *¡del mercado*!, es quizá una de las consecuencias de lo instaurado por Margaret Thatcher. Podría decirse que los resortes del neoliberalismo se hacen explícitos cuando la primera ministra del país anglosajón pone dentro de sus objetivos la captura del alma por medio del juego económico. Es decir, su proyecto económico consistiría en las mediaciones técnicas necesarias para colonizar el *corazón y el alma*[95]. De ello da cuenta la torsión de la estructura cuando está instalado el discurso del Psicoanálisis. Los significantes amo producidos serán entregados directamente al saber que antes ocupaba el lugar de la verdad; ahora instrumentalizado, podrá engendrar las formas desiderativas y de goce que determinan los avatares del sujeto. El saber tiene ahora la potestad de producir y prefigurar los senderos por los cuales hacer circular el objeto *a*, de manera que "lo que se capitaliza [en el discurso del Psicoanálisis] es el saber del inconsciente, en efecto, haciendo de este saber uno capaz de poner al sujeto ante su objeto de satisfacción fantasmática"[96]. Por su parte, todo aquello de lo que habla el sujeto, vuelto aquí consumidor, será capturado en tales o cuales estudios de mercado, en esta o estotra técnica de indagación, tras las barras de aquella encuesta o en las observaciones de aquella etnografía. Sus significantes primordiales serán indagados y autorizados por el saber científico, diseñadores o propagandistas que, sirviéndose de un ejército de "ojeadores o mediante el estudio personal desde un mirador privilegiado"[97], introducen las cuestiones del psiquismo en los marcos del laboratorio.

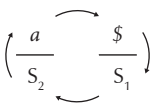


FIGURA 11. Movimiento Discurso del analista.

95. Así lo recuerda Jorge Alemán en esta entrevista. Jorge Alemán, "La subjetividad es el botín de guerra del neoliberalismo porque la economía es el método pero el objetivo es el alma", *Cronicón*, noviembre 21, 2017. Disponible en: https://cronicon.net/wp/la-subjetividad-es-el-botin-de-guerra-de-guerra-del-neoliberalismo-porque-la-economia-es-el-metodo-pero-el-objetivo-es-el-alma/ (consultado el 30/05/2019).

96. Sanmiguel Ardila, "Función de la verdad…", 30.

97. Bernays, *Propaganda*, 62.

No otra, que la fundación de una nueva subjetividad, es la apuesta del régimen neoliberal, esta etapa del capitalismo que se ha propuesto "alcanzar la fundamental y primera dominación simbólica al alcanzar los cuerpos y capturarlos por la palabra en su dependencia estructural"[98]. Un sujeto *in vitro*, seccionado con el escalpelo del significante y ensamblado con los husillos de las pasiones, afectos formateados por la instrumentalización de la metonimia del deseo, discurriendo sobre las sensibilidades; dice Bernays, "estética, competitiva, gregaria, exhibicionista y quizá la más importante, la motivación maternal"[99]. Por un lado, entonces, el campo de las pulsiones y esa particular predilección por la imagen que *panfletariamente* circula entre el ojo absoluto, vigilante —¡policía del pensamiento!— y la estetización generalizada que fácilmente introduce la completud prometida por el discurso. Por el otro, la Otredad radical, el gran Otro que configura el mapa pulsional del sujeto y que pretende venir a ser cooptado, en cuanto lugar de sumisión estructural y tercero que valida el decir de los seres hablantes, por una figura única encarnada en el mercado y su imperativo liberal.

Ya habrá un científico experto en cálculo discursivo para zurcir las mencionadas instancias. Que el diseñador sea *designador* o administrador de signos, obrero proyectista de los signos, implica un quehacer con los desplazamientos y las condensaciones del significante. El manual de diseño es claro: bruñir hasta el brillo macizo un relato que no exceda la extensión de un parpadeo —solo el parpadeo podría ya agrietar, sin embargo, la hiperrealidad producida—. Un mensaje corto y condensado que reduzca la remisión de un significante a otro y, por lo tanto, la densidad del texto que se articula, quizá reduzca también la capacidad de corte, separación y discernimiento, en suma, de crítica. El experto puede servirse inclusive del malentendido, ahora instrumentalizado y capitalizado para producir y legitimar esta figura del gran Otro. Baste con dejar caer un significante como 'bolchevique', que desde hace buen tiempo, junto con sus deslizamientos históricos y transformaciones contingentes[100], "*ha prestado un servicio* a personas que desea[n] amedrentar al público y apartarlo de una determinada línea de acción. Un viejo cliché o manipulando uno de nuevo cuño, puede dirigir a veces una masa completa de emociones colectivas"[101]. Ahora, si la conquista y la doma se ejercen con la lengua, hoy es fácil distinguir la maraña de significantes corporativos que funciona como camastro del consumidor, ese sujeto *in vitro* cocido entre anglicismos y amalgamas idiomáticas que tienden al recubrimiento total de lo simbólico por medio de un decir estandarizado[102].

Esta ficción del Otro y este régimen de lo ilimitado que legitima, organizado en lógica empresarial y gerencial de la propia existencia, produce modos de subjetividad, modos de aprehensión de la estructura, en los que el hombre allí fabricado aparece "sin legados simbólicos, sin historias por descifrar, sin interrogantes acerca de lo singular

98. Jorge Alemán, *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación* (Barcelona: Ned Ediciones, 2019).

99. Bernays, *Propaganda*, 74.

100. No hay que ir muy lejos para traer a colación el significante utilizado en Colombia para falsear e intimidar. Producto de la condensación conveniente entre los apellidos de ciertos dirigentes políticos de Cuba y Venezuela.

101. Bernays, *Propaganda*, 65. El énfasis es mío.

102. Para la muestra unos cuantos botones: *brain storming, integrated capabilities, casting, toolkit, strategic planner, community manager, ecofriendly, sensitive experience, timing, target, packaging, briefing, Key visual, branding, engagement, start up, design thinking, trendy, visual merchandising…*

e incurable que habita en cada uno"[103]. Pues bien, esta dimensión de *incurabilidad*, de desajuste, de operación lógica entre el sujeto barrado [$\$$], dividido por su incursión en el campo del Otro [$S_1 \rightarrow S_2$], y el objeto [*a*], que por la agencia del significante se pierde y viene luego a causar el deseo, pretende ser sellada y ajustada al régimen del circuito. Consumación-consunción fantasmática orquestada por el desocultamiento generalizado de la ciencia, que, al elidir el paso por la cadena de lo político, dispone un *a* en los bordes del cuerpo abriendo las esclusas del goce. La torsión de los lugares de la estructura o el cambio de dirección que extingue la impotencia del discurso establece que para cada quien exista un objeto que provee de goce.

Pero esta imbricación entre economía mercantil y economía pulsional comienza también a fermentarse en los tiempos cercanos a Descartes. Un texto escrito a manera de fábula por el holandés Bernard de Mandeville al inicio de 1700 —recuperado, perfeccionado e impulsado años después por Adam Smith— bastó para establecer los rudimentos de solapamiento entre producción económica y producción subjetiva. Como el médico investigador de las cuestiones anímicas que también era, llega a decir que las afecciones del alma se deben a un "refrenamiento excesivo de las pasiones y que la curación procede de una liberación de las mismas[104]. Con ello deja dicho que tal liberación —o *liberalización*— de las pasiones, en aras de una cura a las enfermedades anímicas, solo puede lograrse si las condiciones sociales están dadas para ello. *La fábula de las abejas*, sugiere por tanto

> que las actitudes, los caracteres y los comportamientos considerados como moralmente reprensibles a nivel individual (como el amor propio, el afán de lucro, la afición por el lujo, el derroche, el libertinaje, el embaucamiento) son para la colectividad fuente de prosperidad general y favorecen el desarrollo de las artes y de las ciencias […], lo cual puede condensarse en 'dejad actuar los egoísmos'.[105]

De manera que la pulsión no encuentra límite y su exacerbación es fácilmente alimentada por el intercambio mercantil. Liberalismo algorítmico-financiero y de las pasiones de orden planetario que desactiva también la dimensión de lo político y sus posibilidades de regulación institucional o de gobierno. Se erige la llamada "gobernanza", una especie de censor que vela por el flujo ilimitado de los mercados, mientras se disuelven las fronteras de los estados nacionales y el circuito cerrado garantiza la consumación extática de las pasiones. De ese develamiento, de esta exhibición obscena de afectos y signos burdamente enredados, no se produce otra consecuencia que el "tedio neoliberal, estereotipado, xenófobo, que promete una satisfacción pulsional sin mediación simbólica"[106] y por tanto sin lazo social[107]. Si dicho lazo es posible gracias a la mediación simbólica que determina la imposibilidad de todo goce, el discurso

103. Alemán, *Capitalismo*, 69.

104. Dany-Robert Dufour, "Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráficos y mafias", *Tráficos* 17 (2013): 11-27. Disponible en: https://diecisiete.org/wp-content/uploads/2019/06/15-25-1-SM.pdf (consultado el 29/05/2019).

105. Ibíd., 15.

106. Alemán, *Capitalismo*, 65.

107. "En el discurso del amo hay amo-esclavo, en el discurso universitario está el que detenta el saber y los que reciben el saber, en el discurso histérico hay el sujeto en su total enigma y el significante amo que puede ser encarnado, y en el discurso analítico la pareja del analista y el analizante". Colette Soler, "Discurso Capitalista", en *Los discursos de Lacan* (Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid, 2007), 139.

capitalista es el discurso que no hace lazo, rompe el vínculo social mientras establece un canal directo entre sujeto y objeto en el mercado del goce.

Es que los intentos de recuperación de ciertos legados o de retornar a determinada ancestralidad —cierta figura paterna que en los días de hoy es débil y difusa— se preconciben en el laboratorio como narrativas hiperestetizadas, hinchadas de torsiones bucólicas que introducen los signos pertinentes para que aquello que busca insertarse en el juego del mercado logre su cometido. Tentativas que parecen permeadas por decires psicologizantes que aceleran la erosión del lazo social mientras campean consejeros de lo egótico, expertos en rendimiento y en gestión de sí, burocracias *sacras* y rituales corporativos que, además de engendrar verdaderos maestros, como diría Bernays, en el *arte* de vender —de venderse, de promocionarse—, pretenden introducir las suturas a la misma rajadura que ineludiblemente marca el ingreso en el campo del lenguaje. Pues bien, el arte, despojada de su dimensión traumática y su quehacer con el vacío[108], se reduce a puro cálculo estético. Su función *nadificadora* —digámoslo así— y *deslocalizadora*, producto de un rodeo a lo real, se transforma en adecuación, en case. Su apreciación se juega en términos de acción y eficacia comunicativa dentro de los parámetros que se acomoden al grupo social previamente delimitado, bajo la condición de modelo de negocio o de potenciador de compra y venta. La semiosfera capitalista excluye todo aquello que implique el tropiezo con lo real, evita cualquier enfrentamiento con la castración, darla como en el amor o tramitarla en la arena de los antagonismos, es decir, en lo político, instancias siempre referidas al límite[109].

Deber ser

Volvamos a Bernays. Un día recibió un volumen proveniente de Viena de parte de su tío Freud y gracias a ello descubrió la metonimia del deseo, el eterno deseo de otra cosa en medio de la maraña de significantes que lo hacen esquivo[110]. Notó que podía reducir la complejidad de los textos y que con pocos y precisos significantes podía movilizar los afectos, alcanzar la pulsión. Que con ese pequeño artificio podía producir escenas sin precedentes incidiendo en todos los ámbitos de la vida y que, así, podía instaurar un dispositivo de vigilancia, control y subjetivación. Instrumentalizó las condensaciones y los desplazamientos del significante, la misma estructura en la que también se organiza el inconsciente. A este cumulo de operaciones, solo superadas por el demiurgo, las llamó, como ya evocamos, relaciones públicas.

La ciencia, afianzada en el discurso, estrechaba sus relaciones con el arte, que a su vez, dada la exacerbación de la técnica, se desplazaba hacia lugares que lindan

108. Miguel Gutiérrez-Peláez, "Arte, trauma, cultura: aportes desde el psicoanálisis", en *Arte y psicoanálisis. Invenciones artísticas (inéditas) de sujetos singulares* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2018), 4.

109. Alemán, *Capitalismo*, 69.

110. Bernays, *Propaganda*, 67.

con el utilitarismo y la instrumentalización. No sin un poco de rubor, tememos que los *decoradores* a los que Bernays se refiere hayan sido los mismos que en su época trabajaban por delimitar las coordenadas epistemológicas del diseño. Pues bien, Bernays se servía de los *decoradores* para "establecer las pautas estéticas para la decoración del hogar, la arquitectura y la producción comercial"[111], o para producir "una exposición […] diseñada por decoradores bien conocidos quienes, por su parte, ejercen influencia sobre los grupos de compra". Uno más: *decoradores* en trabajo mancomunado con la prensa, lo que quiere decir, según Bernays, con los "órganos propagandísticos que publicitan ideas concretas como, por ejemplo, el arte de llevar bien el hogar, las formas elegantes en el vestir o cómo conseguir que la decoración de una casa quede bonita"[112]. Culto al mercado, culto al goce, en la escueta aserción significante que versa *American way of life* —o *America first*—, más contundente, segregativo y apropiado para lucir en un gorro, una camisa o un misil y que determina también la cuestión del *deber ser*. Sobre la base de esa cadena significante se levanta el "ideal pragmático"[113], brújula que orienta las acciones tendientes a limitar las pérdidas de todo tipo. En este cerco semiótico Bernays emplaza, como una suerte de imperativa supremacía estadounidense, algunas consideraciones éticas —diríamos *oximorónicas*, si se nos permite la inflexión— conviniendo con que el oficio de relacionista público no consiste en engatusar o engañar a la *gente*[114]. Parece que distingue entre timo y honradez, pero ¿a qué *gente* se referirá? ¿A prestantes financieros, empresarios y burócratas de la política, a los líderes mundiales con quienes se reunía para determinar las estratagemas del estilo de vida norteamericano? ¡A pesar de todo, Bernays tiene un código ético! Pregunta ineludible que emerge como mancha tornasolada de aceite. Aquí nos detendremos pero haremos antes un par de observaciones.

Primera. Sabemos en qué termina el rodeo ético de Bernays. En la suposición de que es posible separar lo lícito de lo ilícito, como si la organización del discurso estableciera límites, como si los dispositivos de poder detrás de la *gobernanza* no estuviesen dispuestos a "instrumentar el posfascismo como ejercicio de intimidación permanente"[115]. Cuando la pulsión aparece conectada en el discurso de manera ilimitada, el goce estará a disposición, borrando la diferencia entre transparencia y turbiedad, entre los negocios sospechosos, malsanos y criminales, y los honestos, dignos y honorables. Como dijera Žižek en alguna columna: "la corrupción no es una desviación contingente del sistema capitalista global, es parte de su funcionamiento básico"[116]. Es que el divino mercado, esa suerte de deidad contemporánea, figura del Otro que se pretende absoluta, impone por fin y de forma deliberada, como el divino Marqués de Sade, su goce. Lacan sobre Kant y Sade dice:

111. Ibíd., 182

112. Ibíd., 189

113. Ibíd., 58.

114. Bernays, *Propaganda*, 58.

115. Alemán, *Capitalismo*, 66.

116. Slavoj Žižek, "Explaining the Panama papers, or, why does a dog lick himself?", *Newsweek*, julio 4, 2016. Disponible en: https://www.newsweek.com/panama-papers-dogs-themselves-north-korea-vladimir-putin-444791-dogs-themselves-north-korea-vladimir-putin-444791 (consultado el 15/05/2019).

> Digamos que el nervio del *factum* está dado en la máxima que propone su regla al goce, insólita en tomar su derecho a la moda de Kant, por plantearse como regla universal. Enunciemos la máxima: "Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él".[117]

Segunda. El *cogito* cartesiano, la *liberalización* pasional mendevilliana y las categorías freudianas coexisten en el laboratorio de Edward Bernays. Así, el vienés migrado a Norteamérica se anticipó al quehacer del diseñador contemporáneo. Oficio que en la época construía los textos de su autonomía teórica y práctica, esto es, marcaba el límite que lo separa de sus antecesores. En otras palabras, tejía el intertexto con los hilos cruzados en la constitución de un nuevo saber. Su relacionista público, el laboratorista de afectos burocratizados, instaura el dispositivo en el que hoy se juega la subjetividad y, por tanto, la estructura en la que los significantes que representan al diseñador de hoy pueden decirse con paradójica autonomía:

> Una delimitación reincidente en el diseño por su fuerza volitiva y de sentido en la cultura de su tiempo –acaso su noción más universal–, que valga acotar infiere en su definición de acto de creación con una complejidad sistémica, de registro secuencial entre el diagnóstico y el cálculo, a modo de conciliar un proceso de ideación que deriva en la entelequia de un concepto, y por consiguiente, en un posterior desarrollo de producto.[118]

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. "La subjetividad es el botín de guerra del neoliberalismo porque la economía es el método pero el objetivo es el alma". *Cronicón*. Noviembre 21, 2017. Disponible en: https://cronicon.net/wp/la-subjetividad-es-el-botin-de-guerra-de-guerra-del-neoliberalismo-porque-la-economia-es-el-metodo-pero-el-objetivo-es-el-alma/.

Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned Ediciones, 2019.

Alomo, Martín. "Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de 'letosas'". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 163-175. doi: djf.n15.50498

Bernays, Edward. *Propaganda*. Madrid: Melusina, 2008.

Coppo, Diego. *Lacan–Marx*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

Debray, Regis. *Transmitir*. Buenos Aires: Manantial, 1997.

Dufour, Dany-Robert. "Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráficos y mafias". *Tráficos* 17 (2013): 11-27. Disponible en: https://diecisiete.org/wp-content/uploads/2019/06/15-25-1-SM.pdf.

117. Jacques Lacan, "Kant con Sade" (1962), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 730.

118. Horta, *Aproximaciones*…, 90.

Dufour, Dany-Robert. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era de capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Dufour, Dany-Robert. *O Divino mercado. A revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Campanha de Freud, 2008.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Gutiérrez-Peláez, Miguel. "Arte, trauma, cultura: aportes desde el psicoanálisis". En *Arte y psicoanálisis. Invenciones artísticas (inéditas) de sujetos singulares*. Comp. Miguel Gutiérrez-Peláez, Beatriz García Moreno. Bogotá: Universidad del Rosario, 2018.

Han, Byung-Chul. *La agonía del Eros*. Buenos Aires: Herder, 2015.

Han, Byung-Chul. *Psicopolitica*. Buenos Aires: Herder, 2014.

Horta, Aurelio. "Aproximaciones a la singularidad antropológica del diseño". En *Coloquios del diseño: disciplina, pedagogía, profesión*. Comp. Aurelio Horta Mesa. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.

Lacan, Jacques. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (1957). *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade" (1962). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. *La Lógica del fantasma. Seminario de 1966-1967*. Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel. Inédito. Disponible en: https://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma.

Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968 - 1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, Jacques. *Acerca del discurso psicoanalítico*. Conferencia en la Universidad de Milán el 12 de mayo, 1972. Disponible en: https://bit.ly/2VTDf5O.

Nuñez, Sandino. *El miedo es el mensaje*. Montevideo: hum, 2012.

Parra, Fernando. "Sobre la institución en la enseñanza del diseño, Gui Bonsiepe e Isabel Campi: referencias obligadas". En *Coloquios del diseño: disciplina, pedagogía, profesión*. Comp. Aurelio Horta Mesa. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.

Pérez Molano, H.; León Maz, F.; Marmolejo Rebellón, L.; Rodríguez López, J.; Grisales, C.; Ruecker, S. y Fajardo Tolosa, F. "Diseño para la reconciliación: el co-diseño de un futuro pacifico en zonas de posconflicto en Colombia". *Diseña* 13 (2018): 140-173. doi: 107764/disena.13.

Peusner, Pablo. *El niño y el Otro: pertinencia de los "cuatro discursos" en la clínica psicoanalítica con niños*. Letra Viva: Buenos Aires, 2008.

Sanmiguel Ardila, Pio Eduardo. "Función de la verdad en los discursos y efectos de su capitalización". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 19-35. doi: 10.15446/djf.n16.58144.

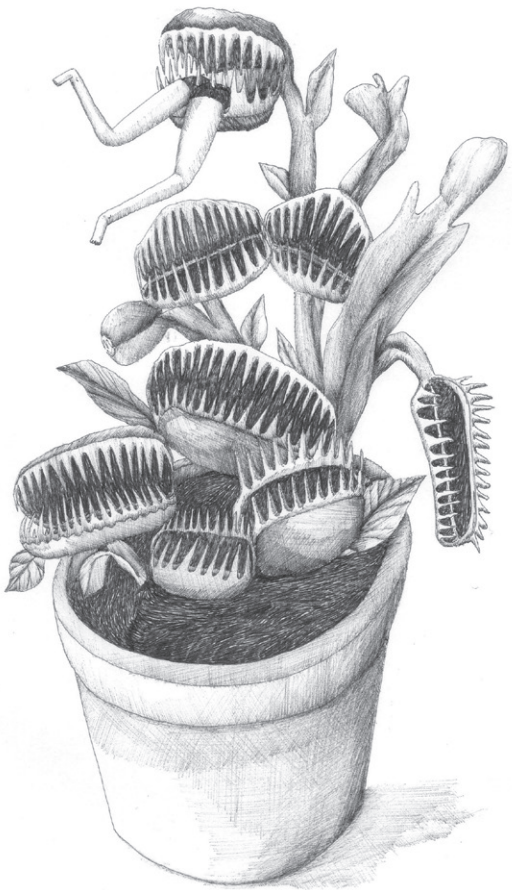
Soler, Colette. "Discurso Capitalista". En *Los discursos de Lacan*. Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid, 2007.

Suzunaga Quintana, Juan Carlos. "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la Alethosfera". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 287-306. doi: 10.15446/djf.n16.58170.

Žižek, Slavoj. "Explaining the Panama papers, or, why does a dog lick himself?". *Newsweek*. Julio 4, 2016. Disponible en: https://www.newsweek.com/panama-papers-dogs-themselves-north-korea-vladimir-putin-444791.

VIDEOGRAFÍA

The Century of the Self. Dirigido por Adam Curtis. Reino Unido: BBC Four, RDF Media, 2002. Documental.



DOI: 10.15446/djf.n20.90176

Sociedad mutacional / sociedad tanatopolítica / subjetividades desconcertadas. Realidades y paradigmas totalitarios

(cc) BY – NC – ND

Alejandro Klein*

Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México

Sociedad mutacional / sociedad tanatopolítica / subjetividades desconcertadas. Realidades y paradigmas totalitarios

El presente trabajo plantea ciertos dilemas, debates e interrogantes en una sociedad que se considera que va pasando de una categoría de contrato social a sociedad mutacional por los cambios que están acaeciendo a nivel social, cultural, subjetivo y por la imposibilidad de otorgar soluciones a situaciones que desbordan o niegan el marco del contrato social. Como parte de estos procesos se señalan algunos rasgos que determinan la estructura de adultos desconcertados, la subjetividad de borde y el predominio de situaciones de extrema precariedad y que pueden llegar a lo tanatopolítico.

Palabras clave: sociedad mutacional, tanatopolítica, desconcierto.

Mutational Society / Thanatopolitical Society / Bewildered Subjectivities. Totalitarian Realities and Paradigms.

The present work shows specific dilemmas, debates, and questions in a society that is considered to be moving from a category of social contract to mutational society. This is due to the changes that are taking place at a social, cultural, and subjective level, but also to the impossibility of providing solutions to situations that overflow or deny the framework of the social contract. As part of these processes, we point out some features that generate the structure of disconcerted adults, border subjectivity, and the predominance of extremely precariousness situations that can reach the thanatopolitical.

Keywords: mutational society, thanatopolitical, bewilderment.

Société en mutation / société thanatopolitique / subjectivités déconcertées. Réalités et paradigmes totalitaires

Le présent article soulève certains dilemmes, débats et questionnements dans une société considérée en transition d'une catégorie de contrat social vers une société en mutation. Les raisons en sont non seulement les changements au niveau social, culturel et subjectif, mais encore l'impossibilité d'accorder des solutions à des situations qui dépassent ou nient l'étendue du contrat social. Dans le cadre de ces processus, nous soulignons certaines qualités qui font la structure des adultes perplexes, la subjectivité de bord et la prédominance des situations d'extrême précarité, et qui peuvent toucher au thanatopolitique.

Mots-clés: société en mutation, thanatopolitique, perplexité.

CÓMO CITAR: Klein, Alejandro. "Sociedad mutacional / sociedad tanatopolítica / subjetividades desconcertadas. Realidades y paradigmas totalitarios". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 157-174, doi: 10.15446/djf.n20.90176.

* *e-mail*: alejandroklein@hotmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 23/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Introducción

Diversos hechos parecen indicar la progresiva emergencia de un modelo social que paradójicamente es muy poco social. Este proceso se relaciona con nuevas formas de subjetividad que se hace imprescindible resaltar[1]. Algunos puntos relevantes de esta modalidad social se relacionan con la imposibilidad cada vez más creciente de resolver la disparidad alteridad-homogeneidad, diferencia-similitud, derecho de las minorías-gobierno de las mayorías[2], correlativa de un fuerte cuestionamiento de los procesos de ciudadanía, a los que se presenta como poco efectivos. A esto se une concomitantemente la aparición de nuevas formas de participación, que no siempre aparecen colididas con procesos democráticos. La democracia ya no es en sí el paradigma de la participación social, transformada no pocas veces en un mecanismo de renovación de autoridades. Su agenda de empoderamiento está cada vez más limitada a favor de tendencias dogmáticas y fundamentalistas[3], que coloca al conjunto social ante la implementación de referencias duras, rígidas e intolerantes[4].

Pero, además, junto a factores políticos y culturales se advierten cambios profundos a nivel familiar; el lugar de los padres y, más general, el lugar de los adultos, en una sociedad que parece estar pasando por el cambio de una sociedad adulto-céntrica —como era tradicionalmente— a nada-céntrica.

La sociedad mutacional

Se propone denominar "sociedad mutacional" a aquella configuración social que impone un cambio frente al cual no se puede procesar pensamiento ni capacidad de anticipación ni reacción. Entre el sentido y lo absurdo termina por predominar entonces lo ambiguo.

Probablemente nos venimos enfrentando a una seria crisis de los paradigmas, con los cuales nos hemos formado y acostumbramos estudiar e investigar la realidad social[5]. Cabe preguntarse, entonces, si no estamos ante realidades que nos enfrentan a epistemologías nuevas, *epistemologías ambiguas*, enfocadas a estudiar procesos sociales que, aunque siguen plenamente presentes, ya no son totalmente eficaces como lo

1. Alejandro Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social. Procesos psicosociales emergentes* (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2013).
2. Tomas Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza Editorial, 1998).
3. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro* (Barcelona: Kairós, 2008). Jean Baudrillard, "El éxtasis de la comunicación", en *La posmodernidad* (Barcelona: Kairós, 2008), 112-131.
4. Alejandro Klein, *Del Anciano al Adulto mayor-Procesos psicosociales, de salud mental, familiares y generacionales* (Ciudad de México: Plaza y Valdez Editores, 2015). Alejandro Klein, "De la ancianidad al adulto postmayor", *Desacatos* 50 (2016): 156-169.
5. Eduardo Vasconselos. *Complexidade e Pesquisa Interdisciplinar-Epistemologia e Metodologia Operativa* (Río de Janeiro: Vozes, 2002).

eran en el estado de bienestar. De esta manera, las instituciones del trabajo, la familia o la educación, si generaban condiciones de planificación y perspectiva de futuro, unidas a la biografía personal, ya no pueden actualmente ofrecer esas garantías y, en realidad, ninguna garantía. La garantía ya no es posible, al efectuarse una anulación de la "promesa" y del "porvenir" como dispositivos psicosociales emergentes del contrato social[6]. De esta manera, el campo institucional está empobrecido en su capacidad de ofrecer posibilidades objetivas y subjetivas de amparo y sistemas expertos[7]. Sin embargo, se sigue hablando del trabajo, la educación, la familia, pero ya desde la nostalgia de lo que fueron, sin poder advertir el cambio mutacional por el cual ya son otra cosa[8].

En este punto es importante recalcar la existencia de una especie de *pseudomoratoria* en la que los contenidos del estado de bienestar siguen estando presentes, pero ya no son plenamente efectivos[9]. Existe así un factor de desamparo que se multiplica desde estas estructuras sociales que ya no pueden ofrecer estabilidad y continuidad[10].

De una sociedad que socializa desde el lazo social pasamos a una sociedad que socializa desde la "destitución del porvenir"[11]. Esta "destitución del porvenir" implica como uno de sus elementos centrales el paradojal contrato "descontractualizado" propio de la sociedad actual, una de cuyas consecuencias es que no hay a quién acudir para quejarse, ni hay a quién pedirle cuentas. Las cosas son como son, exacerbadamente anonimizadas y recurrentemente impunes. Cuadro de sufrimiento inconfesable en el que ser sujeto se hace semejante a precariedad y exclusión permanente[12].

Se pierde así aquella visión del vínculo individuo-sociedad en términos de gestación de una promesa que aseguraba un proyecto tanto social como individual. Proyecto que al enunciar una serie de "instrumentos" efectivos de ciudadanización y progreso social (como el trabajo y la educación) aseguraba (más o menos plenamente) un lugar en la sociedad, como forma de contrato social vigente[13].

Correlativamente, parece constarse que tanto como se "agota" la oferta de un porvenir, también se "agota" la oferta interpelante de lo social, la que parece ya no esperar nada de sus integrantes (ni siquiera la participación ciudadana), a no ser su

6. Alejandro Klein, *Adolescentes sin Adolescencia: Reflexiones en torno a la construcción de subjetividad adolescente bajo el contexto neoliberal* (Montevideo: Psicolibros- Universitario, 2006).

7. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Universidad, 1990).

8. Otra dimensión de esta nostalgia sería la de aquellos conceptos o referencias sociales a los que se sigue recurriendo aunque difícilmente puedan seguir reflejando aquello para lo cual fueron creados. Por ejemplo, sería seguir hablando de "ciudadanía" o "riesgos sociales" u "hogar", cuando las condiciones sociales imperantes vuelven altamente improbables, imposibles o modifican substancialmente dichos procesos. Se cae entonces, quizás, en el peligro de usar términos que describen situaciones adecuadas desde cierto tipo de sociedad y subjetividad, pero anacrónicas desde las nuevas realidades sociales, subjetivas y culturales. Por tanto, junto a estos términos anacrónicos tenemos aún la ausencia de conceptos substitutos. Alejandro Klein, "Una aproximación a las formas de relacionamiento abuelos-nietos adolescentes desde perspectivas tradicionales, no tradicionales e inéditas", *Psicología Revista* 18, n.° 1 (2009a): 1-25.

9. Cristina Corea e Ignacio Lewkowicz, *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas* (Buenos Aires: Paidós, 2004).

10. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996). Manuel Castells, *O Poder da Identidade* (São Pablo: Paz e Terra, 2006).

11. Klein, *Adolescentes sin Adolescencia*.

12. Yago Franco, "Más allá del Malestar en la Cultura", *Topia*, marzo, 1998. Disponible en: https://www.topia.com.ar/articulos/mas-alla-del-malestar-cultura; Yago Franco, "Subjetividad: lo que el mercado se llevó. (Una perspectiva desde el pensamiento de Cornelius Castoriadis)", *Revista Herramienta* 12 (2000). Disponible en: https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=857; Yago Franco, "Riesgo-país/Riesgo-sujeto", *Pagina 12*, junio 14, 2001 (consultado el 20/05/2019).

13. Carlos Coutinho, *Contra a corrente. Ensaios sobre Democracia e Socialismo* (São Paulo: Cortez, 2000).

capacidad endeudante consumista. Eso no descarta que al mismo tiempo exista un control máximo y excesivo[14], acompañado de la aparición periódica de una sensación de catástrofe inminente, que implica la sensación paranoica de que vivimos en un orden fragilizado y persecutorio, como forma de pesadilla descontrolada. Control que no pocas veces utiliza políticas microgenocidas en caso de ser necesario[15].

Lo anterior quizás implique repensar si se anula o se mantiene la figura del *portador*, es decir, si hay un sujeto que siente que puede aportar algo de lo social, tanto como lo social porta algo del sujeto; si se anula o se mantiene la figura del *apuntalante*, es decir, si el sujeto se siente representado en los conjuntos y si los conjuntos se sienten representados en los sujetos, y, finalmente, si se anula o se mantiene la figura del *guardián*, o sea, si el sujeto quiere o puede cuidar o preservar lo social, tanto como lo social cuida y preserva al sujeto[16].

Simultáneamente parece existir una herencia social y cultural detenida, "encapsulada" en su capacidad de trasmitir. Una herencia sin herederos que la reconozcan en su carácter de tal. La tentación patológica del instante es en realidad una defensa contra un pasado que se ha vuelto inmodificable, arrebatador o irreconocible[17].

Esta herencia sin herederos implica patologías de transmisión, pero también la problemática del amontonamiento y el residuo que no se logra simbolizar. Donde se agota la trasmisión comienzan a predominar entonces las experiencias de ensayo y error. Pero cuanto más predominen las experiencias de ensayo y error, más la sociedad, más la familia, más el objeto y el sujeto se vuelven tentativos, erráticos, desconcertantes[18].

De igual manera se va imponiendo una descontractualización generalizada al contrato social[19].

El contrato social agotado

El ser humano tiene capacidad de sostener y procesar cambios, pero difícilmente de forma extremadamente rápida e imprevista. Las condiciones sociales actuales, inmersas en cambios mutacionales inacabables, parecen generar subjetivamente ansiedad, desconcierto y altos grados de vulnerabilidad que agotan la capacidad de salud mental y supervivencia del ser humano. Lo traumatógeno es quizás que la sociedad misma entra en un permanente cambio que no deja paradójicamente de cambiar, con lo cual se pierden certezas mínimas e imprescindibles para erigir estructuras subjetivas y sociales, mínima e imprescindiblemente estables[20].

El hombre tiene problemas inéditos, insolubles, que deberían hacer que el sujeto piense más que nunca, y, sin embargo, parece ser que piensa menos que nunca[21]. Aparece como rasgo de la subjetividad el dispositivo de la *estultofilia* o pasión por la

14. Edmond Preteceille, "Segregação, Classes e Política na Grande Cidade", *Cadernos IPPUR/UFRJ* 10, n.° 2 (1996): 15-37.

15. Michel Foucault, "Deux essais sur el sujet et le pouvoir", en *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (Paris: Gallimard, 1984), 201-334; Michel Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad" y "La tecnología política de los individuos", en *Coleçao Ditos & Escritos V* (Brasilia: Política Forense Universitaria, 2004), 137-169, 302-389.

16. René Kaës, *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría Psicoanalítica del Grupo* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993).

17. Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero* (Madrid: Anagrama, 1990); Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Madrid: Anagrama, 2000).

18. Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social*.

19. Zigmunt Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores* (Barcelona: Paidós, 2007); Zigmunt Bauman, *Vida liquida* (Madrid: Planeta, 2013); Zigmunt Bauman, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre* (Barcelona: Tusquets Editores, 2017).

20. Ibíd.

21. Ulrich Beck, *Modernización reflexiva-política, tradición y estética en el orden social moderno* (Madrid: Alianza Universidad, 1997). Ulrich Beck, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms* (Buenos Aires: Paidós, 2000).

ignorancia. El *sujeto estultofílico* no es necesariamente un ignorante. No es ese su rasgo esencial, sino más bien que la ignorancia pasa a *festejarse* ante la imposibilidad de comprender aquello de lo que se tiene plena conciencia[22]. Cabe aclarar que no parece implicar alienación en el sentido tradicional de falta de conciencia o falsa conciencia. Por el contrario, la gente parece tener más conciencia que nunca del conjunto social y sus problemas. Un modelo subjetivo que sin duda rompe radicalmente con la perspectiva positivista del ser humano[23].

Simultáneamente es imposible ignorar que el agotamiento del estado de bienestar implica un cuestionamiento fundamental en términos de lo que pasamos a entender como lazo social. Si el lazo social se sostenía, entre otros elementos, en la persistencia del conflicto resoluble como garantía de acuerdos sociales de convivencia, aparece ahora un reposicionamiento del mismo que vuelve difusos o ambiguos los términos de la convivencia o el intercambio social[24].

El lazo social se vuelve además de oscilante, insuficiente, lo que lleva a que comiencen a predominar especialmente dos figuras psicosociales: la figura del inintegrable[25], aquel que está por "fuera" sin saber cómo "entrar" al conjunto, y la figura gerencial, que revela una hiperadaptación insaciable al imponer el siempre "adentro" sin poder salir de ese "adentro"[26].

Desde la figura gerencial no hay otra cosa que el desempeño y la productividad, debiendo ofrecerse todo el tiempo pruebas fehacientes de fidelidad: a la institución, al otro, al conjunto. La estructura gerencial impone hipercompetitividad con predominio de lo que Bion llama fantasías básicas de ataque y fuga, y con paranoización del lazo social, dentro de un estado de angustia e inquietud generada por esta competencia siempre violenta frente al otro[27].

Su negativo es el inintegrable con predominio del estupor del lazo social, en el que las figuras de la miseria, el desaliento y la marginación se unen a nuevas formas de concepción de la pobreza[28].

En ambos casos, el lazo social se muestra insuficiente para sostener estructuras dialógicas que puedan otorgar el basamento adecuado para el desarrollo de formas de ciudadanía[29]. Punto desde el cual la violencia pasa a estar idealizada como forma de resolver conflictos sociales, tensiones que perturban y complejidades que se detestan[30]. Al mismo tiempo, difícilmente la violencia se reconoce como tal. Más bien se la semantizará como reivindicación, defensa, protección[31].

22. Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social.*

23. Marcelo Epele, *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud* (Buenos Aires: Paidós, 2010). Sebastián Benítez, "Tiempo y clase en la modernidad. Una visión a partir de Elias y Foucault". *Estudios sociológicos* 29, 87 (2011): 949-980.

24. Klein, *Adolescentes sin Adolescencia.*

25. Robert Castels, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (Buenos Aires: Paidós, 1997). Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez* (Buenos Aires: Paidós, 2004). Ignacio Lewkowicz, *Del fragmento a la situación. Notas para la subjetividad contemporánea* (Buenos Aires: Gráfica México, 2001).

26. Anthony Elliot, *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva* (Buenos Aires: Amorrotu, 1995).

27. Danny-Robert Dufour, *A arte de reducir as cabeças. Sobre a nova sservidão na sociedade ultraliberal* (Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2005).

28. Alejandro Klein, "Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres. Un palimpsesto de inscripciones borrosas", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad 55* (2012): 119-155.

29. Baudrillard, *Cultura y simulacro*; Baudrillard, *La posmodernidad*; Alejandro Klein y Marcela Ávila Eggleton, "De los modelos de ciudadanía sólida a un modelo de ciudadanía alternante-intermitente", *Revista Publicatio* 19, n.° 1 (2011): 85-94; Tomas Marshall, "The Right to Welfare" y "Reflections on Power", en *The Right to Welfare and other Essays* (Londres: Heineman, 1965), 83-94, 137-153; Marshall *et al*, *Ciudadanía y clase social*.

30. Teresa Pires do Rio Caldeira, *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo* (São Paulo: Editora 3, 2000). Janine Puget y René Kaës, *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991).

31. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*; Lipovetsky, *La era del vacío*.

Se observa así la resurrección del fanatismo cultural, cotidiano religioso y político. Sociedad con revestimiento talibánico[32] que impone certezas, referencias duras, dogmatismo e intolerancia[33]. La guía moral de nuestros días parece ser cada vez más la intolerancia estultofílicamente inadvertida[34]. Pasamos a la cultura de los chivos expiatorios y la desconfianza: la maestra ridícula, el político corrupto, la familia como desorden moral, los inmigrantes robando el trabajo "escaso". El Otro ya no es "amigo" ni "enemigo", sino un "extraño" con el que la convivencia se torna imposible o peligrosa[35].

No es de extrañar que ya no se pueda sostener una agenda social con referencias claras y discernibles. Lo ambiguo y confuso pasan cada vez más a predominar en dimensiones difícilmente mensurables[36].

En el contexto actual, la vieja idea del progreso ha sido substituida por la utopía de la globalidad; la utopía del Estado por la utopía de un mercado libre; la utopía de una izquierda idealizada por una (se dice) izquierda corrupta, y la utopía del liberalismo por la dureza de gobiernos de derecha (siempre en renovación) que plantean incansablemente un ataque a derechos humanos imprescindibles[37].

El estado de bienestar era, desde el punto de vista de la agenda social, un gran puzle donde todas las "piezas" encajaban (o parecían encajar) complementariamente: la familia era complementaria con la pareja personal, que era a su vez complementaria con la biografía personal, que era complementaria con el desempeño social, que era a su vez complementaria con el sentimiento de autenticidad con uno mismo[38].

En estas condiciones las piezas claves de lo social y lo político no se ensamblan, sino que para que encajen hay que "apretar" y "presionar". La política de hiperadaptación al mundo laboral hace que el vaivén casa-trabajo se fracture. O se es "fiel" al mundo del trabajo o se es "fiel" al mundo de la familia. O se está en deuda con uno o se está en deuda con otro[39].

32. Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social*.

33. Eugene Enriquez, "El fanatismo religioso y político", en *Psicosociología, análisis social e intervención* (Belo Horizonte: Auténtica, 2001), 67-77; Maris das Dores Machado, *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar* (Campinas: Autores Asociados/ ANPOCS, 1996).

34. Marion Aubrée, "Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso", en *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto Bogotá* (Xalapa: Ciesas, 2004), 107-116; Marion Aubrée, "Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional. As violências múltiples do religioso", en *Religião e Violência em tempos de globalização* (São Paulo: Ed. Paulinas, 2004): 173-195; Marion Aubrée, "Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los 'tiempos nuevos'", *Coloquio YDIMOV Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia* (Ciudad de México: Ciesas, 2005), 33-46.

35. Zigmunt Bauman, *Modernidade e Ambivalencia* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999); Rita Kehl, *Função fraterna* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

36. Sylvia Bleichmar, *En los orígenes del sujeto psíquico: del mito a la historia* (Buenos Aires: Amorrortu, 1984); Sylvia Bleichmar, *El desmantelamiento de la subjetividad* (Buenos Aires: Topia, 2009); Sylvia Bleichmar, "La identidad como construcción", en *Homoparentalidades nuevas familias* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2010), 33-46.

37. Crawford McPherson, *La democracia liberal y su época* (Madrid: Alianza Editorial, 1981); Agapito Maestre, *La escritura de la política* (Ciudad de México: Centro de Estudios de Política Comparada, 2000); Viviane Forrerster, *Una extraña dictadura* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).

38. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*; Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del Yo* (Madrid: Península, 1997); Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

39. Cristopher Bollas, *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991); Cristopher Bollas, *Fuerzas de destino. Psicoanálisis e idioma humano* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993).

Los dispositivos de la agenda social terminan en colisión porque cada espacio social se vuelve absorbente e invasor. La agenda social se torna un puzle bizarro que enfrenta a situaciones imposibles y difíciles de procesar[40].

Por otro lado, mientras que el migrante en el pasado quería integrarse rápidamente a su nuevo entorno social, el migrante contemporáneo rechaza agresivamente esta aculturalización. Decepcionados, enojados y probablemente sintiéndose estafados rechazan el programa de nacionalidad y ya no se quieren "asimilar", con lo que el equilibrio alteridad-homogeneidad se pierde indefectiblemente. Esta situación se agrava aún más cuando los migrantes (como en el caso europeo) practican religiones fundamentalistas[41].

El predominio de estructuras confusionales (que ya no son simplemente crisis o traumas) hace que ya no se sepa cómo abordar adecuadamente las cosas que suceden. A la multitud de problemas irresolubles se yuxtapone el desconcierto frente a los mismos[42], o la proliferación de la duda en forma de rumiación angustiante en la que todo se vuelve a cuestionar: ¿qué es la familia?, ¿cómo hay que vivir?, ¿qué es la pareja?, ¿cómo debe ser la convivencia?, ¿qué es el trabajo?, ¿qué es uno mismo?[43].

La estructura de adultos desconcertados

Los padres de hoy deben probar, ensayar y manejarse por ensayo y error, tolerando la posibilidad de equivocarse, como parte del aprendizaje de un rol del cual la transmisión generacional no puede dar cuenta. Se comienza a sentir que no hay ejemplos para transmitir, ni de que los mismos, por otra parte, valgan la pena[44].

De la misma manera, una sociedad en la que el adulto puede perder su trabajo de un día para el otro, o en la que se debe trabajar cada vez más horas de forma sostenida, es una sociedad en la que no se generan condiciones de vida tolerables, y frente a la cual se termina por sentir desencanto y desilusión[45].

La misma cultura que le exige o le exigía al hombre como imagen legitimadora de sí el ser un proveedor le impide al mismo tiempo, por las condiciones sociales actuales, el pleno empleo[46]. El hombre, de articulador patriarcal, pasa a ser el chivo

40. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Katz, 2008); Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en *La posmodernidad* (Barcelona: Kairos, 2008); Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós, 1999); Will Kymlicka y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos 3 (1997): 5-40.

41. Rebeca Oroza Busutil y Lamberto Fraga Hernández, "La crisis migratoria en el Mediterráneo: la responsabilidad de Europa", *Mundi Migratios* 3, n.° 1 (2015): 25-34; Laura Lago, "A lógica segregadora na metrópole brasileira: novas teses sobre antigos processos", en *Cuadernos IPPUR/UFRJ* XV, 2 (2001): 15-23.

42. Lewkowicz, *Pensar sin estado*; Silvia Duschatzky, *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

43. Heinz Kohut, *Análisis del Self. El trastorno psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1977); Rachel Valdré, "Experiencia psicoterapéutica en adolescentes con toxicomanía de éxtasis", *Psicoanálisis con Niños y Adolescentes* 11 (1998): 51-63.

44. Josette Coenen-Huther, *Les réseaux de solidarités dans la famille* (Lausanne: Réalités Sociales, 1994); Alejandro Klein, *Los padres y docentes tenemos derecho a saber. Algunas pistas para comprender mejor el mundo adolescente* (Montevideo: Psicolibros Waslala, 2007).

45. Bernard Fehr y Daniel Perlman, "The Family as a Social Network and Support System", en *The Handbook of Family Psychology and Therapy. Homewood* (Homewood: The Dorsey Press, 1985), 323-356; Klein, *Adolescentes sin Adolescencia*.

46. Robert Merton, *Teoría y estructuras sociales* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964); Jacques Dozelot, *La policía de las familias* (Valencia: Pre-Textos, 1998).

expiatorio de la situación familiar: se afirma rotundamente que es abandónico y siempre que puede "desertará" del hogar, especialmente en situaciones de pobreza[47].

A una supuesta familia "antigua", cuidadora, digna, nuclear, paterna, se le opone una familia "moderna", en crisis, con padre ausente y descuidos varios. Se comienza a ver en las familias atravesamientos de fragmentaciones témporo-espaciales entre el antes y el ahora, entre lo antiguo y lo nuevo, entre continuidades y discontinuidades[48]. La familia y especialmente lo paterno pasa a encarnar algo que decepciona y que se endeuda en relación con su descendencia al no poder generar transmisión generacional legitimante ni herencia patrimonial disponible por el empobrecimiento generalizado[49]. El corte en la transmisión generacional impide que lo transgeneracional siga operando como organizador estable y continuo de lo familiar[50].

Asimismo se impone la generalizada idea de suponer que cuanto menos exista patriarcalismo en la familia y más existan condiciones de igualdad y diálogo, mejor se resolverá el malestar familiar[51].

Desde estos elementos surge la *estructura de adultos desconcertados*, estructura que se refiere a adultos que se sienten incompetentes para poder ser padres, que ya no saben qué es ser padres, ni saben bien cuáles son los elementos que legitiman la paternidad, y que no saben, además, claramente cómo transformar lo masculino-femenino en paternidad-maternidad, desbordados por múltiples situaciones que lo precarizan y denigran[52].

Cabe indicar simultáneamente que el hogar actualmente ya no parece poder contener a sus integrantes, transformado en escenario de deserciones, microfugas y microexpulsiones. Su antigua pretensión de espacio cerrado ha dado lugar a un espacio poroso, por no decir: agujereado[53]. La familia pasa de ser una familia única a ser una experiencia múltiple desde el ensayo y el error[54]. Surge entonces la pregunta sobre cuál es ahora el principio organizador en la familia[55]. Ya no parece ser la residencia,

47. Elizabeth Jelin, *Pan y afectos. La trasformación de las familias* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010); Sara Harper, *Families in Ageing Societies. A Multi-Disciplinary Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

48. Bleichmar, *El desmantelamiento de la subjetividad*.

49. Juan Carlos Volnovich, "El default con nuestros hijos. La desesperación por no cobrar. El dolor de no poder pagar", *Clarín*, enero 30, 2002. Disponible en: www.clarin.com.

50. Catalina Wainerman, *Vivir en familia* (Buenos Aires: Unicef/Losada, 1996); Nicolas Zicavo, "Los procesos de la padrectomía y la alienación parental", en *Psicología de la familia en países latinos del siglo XXI* (Ciudad de México: AMAPSI, 2009), 203-214; Elsa Guevara, "Intimidad, los vínculos amorosos y los desafíos de la modernidad", en *Sociología y cambio conceptual* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007), 264-276.

51. Manuel Rojas, "Familia y patologías graves: enfoque retórico y clínico", en *Psicología de la familia en países latinos del siglo XXI* (Ciudad de México, AMAPSI, 2009), 123-138; Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003); Ana María Asebey, "La figura paterna y su ausencia en la familia", en *Psicología de la familia en países latinos del siglo XXI* (Ciudad de México: AMAPSI, 2009), 215-226; Ignacio Bolaños, "El síndrome de alienación parental. Descripción abordajes psicolegales", *Psicología Clínica, Legal y Forense* 2, n.° 3 (2002): 27-29.

52. Mabel Murin y Irene Meler, *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad* (Buenos Aires: Paidós, 1998); Alejandro Klein, *Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social. Condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad y el disciplinamiento adolescentizante desde la pos-modernidad* (Montevideo: Psicolibros, 2002); Klein, *Adolescentes sin Adolescencia*; Rosario Esteinou, "La parentalidad en la familia: cambios y continuidades", en *Imágenes de la familia en el cambio de siglo* (Ciudad de México: UNAMI, 2004), 251-282.

53. Phillipe Ariès y George Duby, *Historia de la vida privada*, vol. VI (Buenos Aires: Taurus, 1990); Phillipe Ariès y George Duby, *Historia de la vida privada,* vol. VII (Buenos Aires. Taurus, 1990); Cristina Bruschini, "Teoria crítica da família", en *Infância* e *Violencia doméstica: fronteiras do conhecimento* (Sao Pablo: Cortez, 1993), 96-110.

54. Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social*.

55. Isabel Ribeiro, "Família e Valores na Crise Institucional da Sociedad", *Atualidade em Debate* 12 (1992): 33-48.

ni la domesticidad, ni el parentesco, ni la sexualidad, sino quizá la persistencia de un arquetipo glorioso tanto como mortificante: la familia nuclear[56].

Más que el cambio de la familia nuclear a la familia combinada[57], se trata del pasaje sustancial de la familia incuestionable a la familia cuestionada, lo que rompe, además, definitivamente el equilibrio sustancial de lo vertical-fraternal de la familia[58] que implicaba la negociación permanente entre norma y transgresión, y entre autoridad y poder a través de la confrontación[59].

Probablemente se podría decir que hasta cierto punto la familia es hoy un enigma para sí misma[60].

La sociedad mutacional como expresión tanatopolítica

Desde una realidad social que se descontractualiza mutacionalmente el resurgimiento de formas de intolerancia, racismo, xenofobia y fundamentalismo cultural y religioso parece expresar predominios tanatopolíticos de destrucción y al mismo tiempo de profunda precariedad.

Para Foucault[61], en cuanto el ciudadano se aleja del proyecto de la virtud cívica, el Estado se arroga el derecho a *masacrarlo* (físicamente o simbólicamente) y eso porque se ha transformado en un ajeno, un extraño, un irreconocible, es decir, que se ha salido de las expectativas sociales.

Pero en condiciones de descontractualización mutacional cualquier sujeto está en el "borde" de lo ajeno y lo inintegrable, al perderse condiciones homeostáticas de expresión de situaciones sociales, subjetivas y vinculares. El predominio de lo antihomeostático (o nirvánico[62]) acentúa rasgos de violencia y de desgarro social, por lo que pasa a predominar una cultura tanática tanatopolítica[63] en la medida en que paraliza, rompe el lazo erótico de la integración y descontractualiza el contrato social del estado de bienestar.

Implicaciones subjetivas

Al romperse este contrato social y narcisista[64] de ciudadanización y de clase media estable, la subjetividad se pasa a constituir en estado de deriva[65], y se constituye una subjetividad de borde.

La descontractualización del contrato social implica el predominio de la *cláusula* en particular, por sobre el *contrato* en general, lo que se interpreta subjetivamente como manifestación de individualismo, cuando en realidad es una forma desesperada de sostener, una versión fracturada e imposible del lazo social.

56. Manuel Torres, "Família, trabalho e reprodução social: limites na realidade Brasileira", en *Família e famílias: práticas sociais e conversações contemporáneas* (Río de Janeiro: Lumen Juris, 2011), 133-152.

57. Sara Harper, "Changing families as european societies", *European Journal of Sociology* 44, n.° 2 (2003): 155-184.

58. Laura Pereira y Néstor Cardoso, "Família e criação de filhos", *Desenhos de família, criando os filhos: a familia goianiense e os elos Parentais* (Goias: Cánone, 2001).

59. Donald Winnicott, *Realidad y juego* (Barcelona: Gedisa, 1972); Donald Winnicott, *El proceso de maduración en el niño* (Madrid: Laia, 1981).

60. Gabriel Queiros, "Família contemporânea: entre o passado e o futuro", en *Desenhos de família, criando os filhos: a familia goianiense e os elos Parentais* (Goias: Cánone, 2001); Roudinesco, *La familia en desorden*.

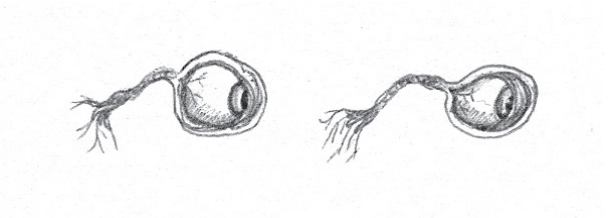
61. Foucault, "Deux essais sur el sujet et le pouvoir"; Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad"; Foucault, "La tecnología política de los individuos".

62. Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis* (Barcelona: Ed. Labor, 1981).

63. Ibíd.

64. Piera Aulagnier, *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado* (Buenos Aires: Amorrortu, 1975).

65. Lewkowicz, *Pensar sin estado*.



El "o yo o el otro" tanático se impone, con lo que la posibilidad de conjunción desaparece[66]. Se multiplican escenarios de rencor, furor, malhumor, desconfianza, que en ningún caso se viven como tales, sino como reivindicación de derechos que se sienten "amenazados" frente al otro usurpador, lo que hace que la violencia se cotidianice y normativice en múltiples escenarios sociales.

Las figuras de la compasión y la tolerancia se atenúan a favor de una identificación con el agresor por la cual se consensúa que si al otro o a uno mismo "algo le pasa, es porque se lo merece". El conjunto elogia y se siente cada vez más seducido frente a administraciones de "mano dura" y a una policía "fuerte" y decidida.

En el "afuera" pasan a estar los que estorban, los pobres o perdedores en la escala social, tanto como los "inexistentes" o los "invisibilizados". Con ese "afuera" se mantiene un recelo permanente, eliminando las figuras del diálogo, la integración, la cooperación. Por el contrario, el "adentro" pasa a ser la "zona de confort", todo aquello que protege y es capaz de evitar los atropellos, los robos, el vandalismo cotidianizado. Lo social se transforma en una sumatoria de fortificaciones amuralladas, donde vivir en sociedad pasa a ser una sumatoria de microexperiencias[67].

Se introduce la idea de que la sociedad debe ser un ensamblaje que autocorrige sus errores y descarta imperfecciones[68], con lo que lo instituyente se fragiliza a favor de lo instituido[69]. Una consecuencia es que del "la sociedad me necesita" propio del estado de bienestar, se pasa a un "cualquiera es reemplazable", trazando un extraño imaginario representado por una máquina social que parece funcionar sola, acompañando el anonimato del mercado, e integrada por esa sumatoria de "engranajes" que sustituyen la acción ciudadana.

Correlativamente la propia subjetividad pasa a perder capacidad de diálogo interno, de sostener conflicto y síntomas complejizantes a favor de estructuras que se simplifican y también se "amurallan". La deslibidinización identitaria desmantela al llamado yo[70] concebido como profundidad histórica, emergiendo un yo epidérmico que se articula a consignas imposibles de cumplir, lo que lleva a la confusión y la frustración. Lo importante es la imposibilidad de la certeza de saber si lo que se hace está bien o mal, con pérdida de marcos referenciales y de sistemas expertos[71].

Podría pensarse que la actividad psíquica como modelo de los procesos mentales no se articula a este modelo de subjetividad. La psiquis (como la familia y la estructura social) abandona sus propiedades homeostáticas por una extendida y necesaria adaptación mental a diferentes estructuras que son, al mismo tiempo, una forma de exclusión radical. Pasa a predominar la nulificación de la capacidad pensante, concepto cercano, aunque no totalmente similar, al de narcisismo negativo de Green[72].

66. Kaës, *El grupo y el sujeto del grupo*.

67. Pires de Rio Caldeira, *Cidade de muros*.

68. Klein, *Adolescentes sin Adolescencia*.

69. Cornelius Castoriadis, *A Instituição imaginária de sociedade* (São Pablo: Paz e Terra, 1982); Cornelius Castoriadis, *A criação histórica* (Rio de Janeiro: Artes e ofícios, 1992); Cornelius Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004).

70. Charles Taylor, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Paidós, 2006).

71. Giddens, *Modernidad e identidad del Yo*.

72. André Green, *El trabajo de lo negativo* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993); André Green, *De locuras privadas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1994).

Es necesario entonces repensar si el psiquismo permite aún modelizar al funcionamiento mental[73]. El modelo psicoanalítico de la psiquis probablemente sea más adecuado desde otro tipo de sociedad, porque el desarrollo psíquico implica la posibilidad de presentar al conflicto como una oportunidad de crecimiento y una forma de intercambio y vínculo. La subjetividad (como la familia y la estructura social) parece modificar sus propiedades homeostáticas por predominio de lo desastroso sobre el júbilo del pensamiento o el júbilo existencial[74].

Parece existir desactivamiento o *untergang*[75] de formas mentales tradicionales, como la capacidad de raciocinio, la concentración, las estructuras abstractas, y pasan a predominar experiencias de ansiedad difusa, desregulación neurovegetativa, tedio y errabundez[76]. La capacidad mental de calma es sustituida de esta manera por una activación desregulatoria del sistema vegetativo, perdiendo el sujeto las estructuras capaces de apaciguar su dolor[77].

La angustia de desintegración pasa a ser prevaleciente, junto con la dificultad de mantener un *self* cohesivo y la pérdida del placer de pensar[78]. Se sustituyen estructuras que se basan en el conflicto, probablemente por otras que se basan en el mandato o la sentencia extrema. Es, si se quiere, algo organizante aun desde lo desorganizante.

Al mismo tiempo, la proximidad mental con el otro se hace insoportablemente dolorosa, tanto como más necesaria que nunca, indicando la presencia de procesos simbióticos y de dependencia. La cotidianeidad se nutre de la sobreausencia desamparante o la sobrepresencia de lo extraño que invade. Se pierde la posibilidad de un objeto-espacio tercero que medie entre la angustia masiva y el vacío de representaciones.

Se consolidan de esta manera diversos desgarros que hacen fracasar la constitución de una distancia mental óptima. La falta de situaciones intermediarias o negociadoras hace que la subjetividad aparezca saturada de cosas y a su vez —paradójicamente— despojada, desde una patologización de los espacios transicionales.

Al mismo tiempo se agudiza la dificultad de encontrar el beneficio de vivir en sociedad y de libidinizar los ideales sociales tradicionales. Parte de la existencia pasa por el filtro pertinaz de la pregunta sobre cómo conservar aquello que está, pero que es evanescente: el padre, la madre, un amigo, lo social, los objetos, el empleo, el amor.

Desde esta situación se precarizan también las estructuras de pasaje que fallan o se muestran deslegitimadas, no pudiendo las instituciones cumplir con sus funciones de enlace y vinculación entre distintas experiencias de vida[79]. No se sabe muy bien cómo pasar de la niñez a la adolescencia, de un adentro a un afuera, del adentro familiar al afuera social, de las estructuras que reaseguran a otras que exigen desafíos y crecimiento y, quizá, tampoco de la realidad a la fantasía, de lo discriminado a lo indiscriminado, de la paranoia a la confianza.

73. Sigmund Freud, "El yo y el ello" (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1980).

74. Rodolfo Urribari, "Sobre adolescencia, duelo y a posteriori", *Revista Psicoanalítica de Buenos Aires* 4 (1990): 179-218.

75. Freud, "El yo y el ello"; Hugo Bleichmar, *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica - Hacia una técnica de intervenciones específicas* (Madrid: Paidós, 1997).

76. Alain Braconnier, "La depresión en la adolescencia, un avatar de la transformación del objeto del amor". *Revista de Psicoanálisis de Niños y Adolescentes* 9 (1996): 55-67.

77. Stephen Seligman, "Mentalización y metáfora, reconocimiento y dolor: formas de transformación en el espacio reflexivo", *Aperturas* 33 (2009). Disponible en: https://aperturas.org/articulo.php?articulo=0000609#contenido (consultado el 20/04/2019).

78. Bleichmar, *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica*; Valdré, "Experiencia psicoterapéutica…", 51-63.

79. André Missenard, *Lo negativo, figuras y modalidades* (Buenos Aires: Amorrortu, 1989); Francois Dolto, *La causa de los adolescentes* (Madrid: Seix Barral, 1990).

Al fallar las experiencias de pasaje, pasan a predominar las experiencias de borde. Se vive en los bordes de la familia; se sobrevive en los bordes institucionales; se recorren los bordes de la adolescencia, de la adultez, de la infancia, sin ser totalmente adolescente, adulto o niño. Es una subjetividad en la que inevitablemente una parte del yo estará atenta al "adentro", mientras que otra lo estará a un "afuera", concretándose proyectos muchas veces mínimos de supervivencia que consolidan una perspectiva de resignación y repliegue.

Es una subjetividad que no se hace anticipando un porvenir, sino que se hace y se rehace en lo cotidiano. Probablemente el sujeto esté más a merced de sí mismo, o en un encuentro con el otro (Otro) que remite a situaciones inéditas, que por momentos se vuelven amenazantes, desbordantes o fragilizantes.

La sensación de pavor marca una actitud siempre a la defensiva y atravesada por elementos paranoico-persecutorios y de sospecha[80]. La sensación del peligro inminente proveniente del orden social se redobla como sensación de derrumbe inminente a nivel mental.

Esta presencia de elementos de miedo, de vergüenza, de pavor, junto con exigencias sociales y mentales desmedidas y confusionales, parece favorecer una organización mental inconsciente con predominio de un superyó en una versión sádica[81]. Pero, más que sádica, es en realidad terrorífica, en calidad de significante que termina por no significar nada, impuesto (¿arbitrariamente impuesto?), e incomprensible quizás en su precaria arbitrariedad[82].

La sensación de catástrofe inminente pasa a ser una versión terrorífica de un mundo subjetivo siempre a punto de colapsar en medio de una arbitrariedad absurda pero acatada. Lo precario nunca deja de ser precario. Lo terrorífico nunca deja de ser terrorífico. El odio nunca deja de ser odio. Lo que revela el fracaso de un psiquismo en su capacidad de contención y transformación e introyección de objetos[83].

Este aparente superyó nunca puede estar satisfecho solidificándose situaciones subjetivas de inagotable endeudamiento: nunca se es totalmente un buen padre; una madre suficiente; un estudiante reconocido; un ciudadano ilustre. La experiencia de los estudios es *deber* materias; la experiencia de lo familiar es *deber* lealtad; la experiencia política es la sospecha; la experiencia de lo cotidiano se torna *endeudante*: nunca nada es suficiente, siempre se está en falta. Con lo que el sujeto se coloca en la espera angustiante de castigos retaliativos, aterradores e indiscriminantes.

La subjetividad se ve a sí misma como impotente e insignificante, atrapada en una búsqueda incesante y condenada siempre a los límites (precarios) del borde.

80. Manuel Sánchez, *Identidades, globalización e inequidad* (Puebla: Colecciones Separata, 2007).

81. Melanie Klein, "Principios psicológicos del análisis infantil", en *Obras completas*, vol. 2 (Buenos Aires: Paidós, 1926); Melanie Klein, "La importancia de la formación de símbolos en la formación del Yo", en *Obras completas*, vol. 2 (Buenos Aires: Paidós, 1930).

82. Jacques Lacan, *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo xxi, 1975); Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (Buenos Aires: Paidós, 1981); Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. EL Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Buenos Aires: Paidós, 1983).

83. Wilfred Bion, *Experiencias en grupo* (Buenos Aires: Paidós, 1979).

Conclusiones

Desde lo que se presenta como sociedad mutacional, el contrato social aparece cada vez más modificado a favor de microculturas o tribus urbanas[84] subsumidas en el fracaso de cualquier proyecto de implementación de ideales compartidos en el conjunto social.

Existe una herencia detenida en la que la transmisión generacional se ha paralizado, lo que marca la instauración de una mutación radical que genera un vacío entre generaciones donde la ley es substituida por el vacío de la ley, el Estado por el agotamiento del Estado, la familia por el enigma de la familia[85].

La familia pasa así del orden de la certeza al orden de la pregunta sobre si vale la pena su existencia. La adultez pasa de ser el centro del escenario social y etario, a convertirse en la prueba más palpable y nítida de lo agobiante y absurdo que es compartir todos o algunos de los valores sociales. Estos adultos ya no pueden ni quieren ser ejemplos sociales, reconfigurados desde situaciones de sobreadaptación e inseguridad desde las cuales se pierde la oportunidad de autorreconocimiento y continuidad existencial. Ya no hay ejemplos, sino la sospecha pertinaz detrás del ejemplo.

Pero lo tanatopolítico implica, además, que se tiende a multiplicar un relato cada vez más amenazador y terrorífico (como práctica de control disciplinante) en torno a una especie de apocalipsis por el cual nos acercamos indefectiblemente a un mundo desastroso, virósico en la proliferación de sus miedos, aterrador en la multiplicidad del fracaso de sus sistemas expertos y de mediación, explosivo en la incapacidad de contener lo excluido que se dice, y se transforma cada vez más en turba y desorden.

Gran metarrelato mutacional, que, en el fondo, no es sino una versión fundamentalista seductora en sus referencias duras[86] y en su capacidad de encontrar chivos expiatorios. Aun intelectuales de prestigio como Bauman[87], con su insistencia (justificada por cierto) de los miedos y angustias sociales, no hacen sino formar parte del coro milenarista del "fin del mundo", cómplices inconscientes del resurgir fundamentalista. Situación por la cual, al "denunciar" las precariedades actuales, no se hace sino facilitar el camino a certezas totalitaristas, que seducen por la disposición estultofílica y la tentación de eliminar nuestra capacidad instituyente.

La sociedad mutacional enfrenta el peligro así de soluciones fundamentalistas y francamente conservadoras que no son sino retrocesos en siglos de lucha emancipatoria.

84. Pere-Oriol Costa, Jose Pérez Tornero y Fabio Tropea, *Tribus Urbanas. El ansia de identidad juvenil: Entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia* (Madrid: Paidós, 1996).

85. Klein, *Subjetividad, Familias y Lazo social*.

86. Enriquez, "El fanatismo religioso y político".

87. Bauman, *Modernidade e Ambivalencia*.

BIBLIOGRAFÍA

Ariès, Phillipe; Duby, George. *Historia de la vida privada*. Vol. vi. Buenos Aires: Taurus, 1990.

Ariès, Phillipe; Duby, George. *Historia de la vida* privada. Vol. vii. Buenos Aires. Taurus, 1990.

Asebey, Ana María del Rosario. "La figura paterna y su ausencia en la familia". En *Psicología de la familia en países latinos del siglo xxi*. Ciudad de México: amapsi, 2009.

Aubrée, Marion. "Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso". En *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto Bogotá*. Xalapa: Ciesas, 2004.

Aubrée, Marion. "Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los 'tiempos nuevos'", *Coloquio idymov Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*. Ciudad de México: Ciesas, 2005.

Aubrée, Marion. "Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional. As violências múltiples do religioso". En *Religião e Violência em tempos de globalização*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2004.

Aulagnier, Piera. *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Baudrillard, Jean. "El éxtasis de la comunicación". En *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 2008.

Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 2008.

Bauman, Zigmunt. *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós, 2007.

Bauman, Zigmunt. *Modernidade e Ambivalencia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

Bauman, Zigmunt. *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets Editores, 2017.

Bauman, Zigmunt. *Vida liquida*. Madrid: Planeta, 2013.

Beck, Ulrich. *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Beck, Ulrich. *Modernización reflexiva-política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.

Benítez, Sebastián. "Tiempo y clase en la modernidad. Una visión a partir de Elias y Foucault". *Estudios sociológicos* 29, 87 (2011): 949-980.

Bion, Wilfred. *Experiencias en grupo*. Buenos Aires: Paidós, 1979.

Bleichmar, Hugo. *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica - Hacia una técnica de intervenciones específicas*. Madrid: Paidós, 1997.

Bleichmar, Sylvia. "La identidad como construcción". En *Homoparentalidades nuevas familias*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2010.

Bleichmar, Sylvia. *El desmantelamiento de la subjetividad*. Buenos Aires: Topia, 2009.

Bleichmar, Sylvia. *En los orígenes del sujeto psíquico: del mito a la historia*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

Bolaños, Ignacio. "El síndrome de alienación parental. Descripción abordajes psicolegales". *Psicología Clínica, Legal y Forense* 2, n.° 2 (2002): 27-29.

Bollas, Cristopher. *Fuerzas de destino. Psicoanálisis e idioma humano*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Bollas, Cristopher. *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Braconnier, Alain. "La depresión en la adolescencia, un avatar de la transformación del objeto del amor". *Revista de Psicoanálisis de Niños y Adolescentes* 9 (1996): 55-67.

Bruschini, Cristina. "Teoria crítica da família". En *Infância e Violencia doméstica: fronteiras do conhecimento*. São Pablo: Cortez, 1993.

Castel, Robert. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

Castells, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Pablo: Paz e Terra, 2006.

Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.

Castoriadis, Cornelius. *A criação histórica*. Rio de Janeiro: Artes e ofícios, 1992.

Castoriadis, Cornelius. *A Instituição imaginária de sociedade*. São Pablo: Paz e Terra, 1982.

Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Coenen-Huther, Josette. *Les réseaux de solidarités dans la famille*. Lausanne: Réalités Sociales, 1994.

Corea, Cristina y Lewkowicz, Ignacio. *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

Costa, Pere-Oriol; Pérez Tornero, Jose y Tropea, Fabio. *Tribus Urbanas. El ansia de identidad juvenil: Entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Madrid: Paidós, 1996.

Coutinho, Carlos. *Contra a corrente-Ensaios sobre Democracia e Socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.

Dolto, Francois. *La causa de los adolescentes*. Madrid: Seix Barral, 1990.

Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

Dufour, Danny-Robert. *A arte de reducir as cabeças. Sobre a nova sservidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2005.

Duschatzky, Silvia. *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Elliot, Anthony. *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrotu, 1995.

Enriquez, Eugene. "El fanatismo religioso y político". En *Psicosociología, análisis social e intervención*. Belo Horizonte: Auténtica, 2001

Epele, Marcelo. *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Esteinou, Rosario. "La parentalidad en la familia: cambios y continuidades". En *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. Ciudad de México: unam, 2004.

Fehr, Bernard y Perlman, Daniel. "The family as a social network and support system". En *The handbook of family psychology and therapy*. Homewood: The Dorsey Press, 1985.

Forrester, Viviane. *Una extraña dictadura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Foucault, Michel. "Deux essais sur el sujet et le pouvoir". En *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

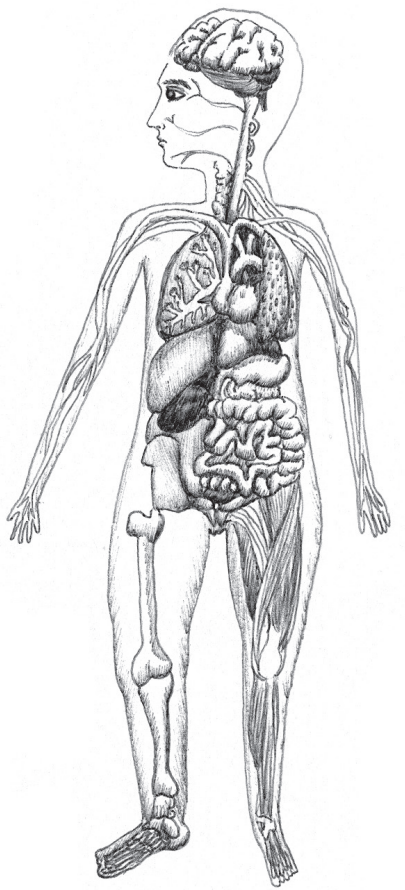
Foucault, Michel. "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad". En *Coleçao Ditos & Escritos V*. Brasilia: Política Forense Universitaria, 1988.

Foucault, Michel. "La tecnología política de los individuos". En *Coleçao Ditos & Escritos V*. Brasilia: Política Forense Universitaria, 2004.

Franco, Yago. "Más allá del Malestar en la Cultura". *Topia*. Marzo, 1998. Disponible en: https://www.topia.com.ar/articulos/mas-alla-del-malestar-cultura.

Franco, Yago. "Riesgo-país/Riesgo-sujeto". *Página 12*. Junio 14, 2001.

Franco, Yago. "Subjetividad: lo que el mercado se llevó. Una perspectiva desde el pensamiento de Cornelius Castoriadis". *Revista Herramienta* 12 (2000). Disponible en: https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=857.



Freud, Sigmund. "El yo y el ello" (1923). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del Yo*. Madrid: Península, 1997.

Green, André. *De locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

Green, André. *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Guevara, Elsa. "Intimidad, los vínculos amorosos y los desafíos de la modernidad". En *Sociología y cambio conceptual*. Ciudad de México: Siglo xix, 2007.

Habermas, Jürgen. "La modernidad, un proyecto incompleto". En *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos, 2008.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz, 2008.

Harper, Sara. "Changing families as european societies". *European Journal of Sociology* 44, n.° 2 (2003): 155-184.

Harper, Sara. *Families in Ageing Societies. A Multi-Disciplinary Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Jelin, Elizabeth. *Pan y afectos. La trasformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Kaës, René. El *grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría Psicoanalítica del Grupo.* Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Kehl, Rita. *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Klein, Alejandro y Ávila Eggleton, Marcela. "De los modelos de ciudadanía sólida a un modelo de ciudadanía alternante-intermitente". *Revista Publicatio (Ciências Humanas)* 19, n.° 1 (2011): 85-94.

Klein, Alejandro. "De la ancianidad al adulto postmayor". *Desacatos* 50 (2016): 156-169.

Klein, Alejandro. "Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres. Un palimpsesto de inscripciones borrosas". *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* 55 (2012): 119-155.

Klein, Alejandro. "Una aproximación a las formas de relacionamiento abuelos-nietos adolescentes desde perspectivas tradicionales, no tradicionales e inéditas". *Psicología Revista* 18, n.°1 (2009): 1-25.

Klein, Alejandro. *Adolescentes sin Adolescencia: Reflexiones en torno a la construcción de subjetividad adolescente bajo el contexto neoliberal*. Montevideo: Psicolibros- Universitario, 2006.

Klein, Alejandro. *Del Anciano al Adulto mayor-Procesos psicosociales, de salud mental, familiares y generacionales*. Ciudad de México: Plaza y Valdez Editores, 2015.

Klein, Alejandro. *Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social. Condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad y el disciplinamiento adolescentizante desde la pos-modernidad*. Montevideo: Psicolibros, 2002.

Klein, Alejandro. *Los padres y docentes tenemos derecho a saber. Algunas pistas para comprender mejor el mundo adolescente*. Montevideo: Psicolibros Waslala, 2007.

Klein, Alejandro. *Subjetividad, Familias y Lazo social. Procesos psicosociales emergentes*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2013.

Klein, Melanie. "La importancia de la formación de símbolos en la formación del Yo". En *Obras completas*. Vol. 2. Buenos Aires: Paidós, 1930.

Klein, Melanie. "Principios psicológicos del análisis infantil". En *Obras completas*. Vol. 2. Buenos Aires: Paidós, 1926.

Kohut, Heinz. *Análisis del Self. El trastorno psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

Kymlicka, Will y Norman, Wayne. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía". *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos* 3 (1997): 5-40.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

Lacan, Jacques. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo xix, 1975.

Lago, Laura. "A lógica segregadora na metrópole brasileira: novas teses sobre antigos processos". *Cuadernos ippur/ufrj* xv, 2 (2001): 15-23.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Ed. Labor, 1981.

Lewkowicz, Ignacio. *Del fragmento a la situación. Notas para la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Gráfica México, 2001.

Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero*. Madrid: Anagrama, 1990.

Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Madrid: Anagrama, 2000.

Machado Campos, Maria das Dores. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campiñas: Autores Asociados/ anpocs, 1996.

Maestre, Agapito. *La Escritura de la Política*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Política Comparada, 2000.

Marshall, Tomas Humphrey y Bottomore, Tom. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Marshall, Tomas Humphrey. "Reflections on Power". *The Right to Welfare and other Essays*. Londres: Heineman, 1969.

Marshall, Tomas Humphrey. "The Right to Welfare". En *The Right to Welfare and other Essays*. Londres: Heineman, 1965.

McPherson, Crawford Brought. *La democracia liberal y su época*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.

Merton, Robert. *Teoría y estructuras sociales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Missenard, André. *Lo negativo, figuras y modalidades*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.

Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.

Murin, Mabel y Meler, Irene. *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Oroza Busutil, Rebeca y Fraga Hernández, Lamberto. "La crisis migratoria en el Mediterráneo: la responsabilidad de Europa". *Mundi Migratios* 3, n.° 1 (2015): 25-34.

Pereira, Laura y Cardoso, Nestor. "Família e criação de filhos". En *Desenhos de família, criando os filhos: a familia goianiense e os elos Parentais*. Goias: Cánone, 2001.

Pires Do Rio Caldeira, Teresa. *Cidade de muros-Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Pablo: Editora 3, 2000.

Preteceille, Edmond. "Segregação, Classes e Política na Grande Cidade". *Cadernos ippur/ufrj* 10, n.° 2 (1996): 15-37.

Puget, Janine y Kaës, René. *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.

Queirós, Gabriel. "Família contemporânea: entre o passado e o futuro". En *Desenhos de família, criando os filhos: a familia goianiense e os elos Parentais*. Goias: Cánone, 2001.

Ribeiro, Isabel. "Família e Valores na Crise Institucional da Sociedad". *Atualidade em Debate* 12 (1992): 33-48.

Rojas, Manuel. "Familia y patologías graves: enfoque retorico y clínico". En *Psicología de la familia en países latinos del siglo xxi*. Ciudad de México: amapsi, 2009.

Roudinesco, Elisabeth. *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Sánchez, Manuel. *Identidades, globalización e inequidad*. Puebla: Colecciones Separata, 2007.

Seligman, Stephen. "Mentalización y metáfora, reconocimiento y dolor: formas de transformación en el espacio reflexivo". *Aperturas* 33 (2009). Disponible en: https://aperturas.org/articulo.php?articulo=0000609#contenido.

Taylor, Charles. *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.

Torres, Manuel. "Família, trabalho e reprodução social: limites na realidade Brasileira". En *Família e famílias: práticas sociais e conversações contemporâneas*. Río de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

Urribarri, Rodolfo. "Sobre adolescencia, duelo y a posteriori". *Revista Psicoanalítica de Buenos Aires* 4 (1990): 179-218.

Valdré, Rachel. "Experiencia psicoterapéutica en adolescentes con toxicomanía de éxtasis". *Psicoanálisis con Niños y Adolescentes* 11 (1998): 51-63.

Vasconcelos, Eduardo. *Complexidade e Pesquisa Interdisciplinar. Epistemologia e Metodologia Operativa*. Río de Janeiro: Vozes, 2002.

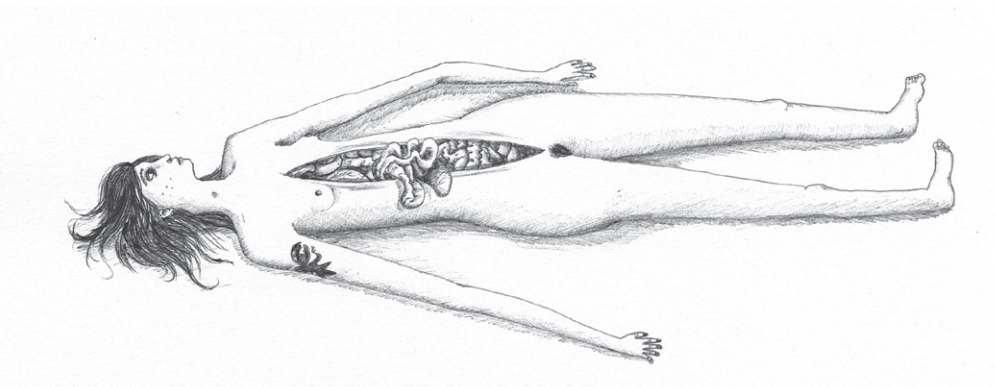
Volnovich, Juan Carlos. "El default con nuestros hijos. La desesperación por no cobrar. El dolor de no poder pagar". *Clarín*. Enero 30, 2002. Disponible en: www.clarin.com.

Wainerman, Catalina. *Vivir en familia*. Buenos Aires: Unicef/Losada, 1996.

Winnicott, Donald. *El proceso de maduración en el niño*. Madrid: Laia, 1981.

Winnicott, Donald. *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1972.

Zicavo, Nicolas. "Los procesos de la padrectomía y la alienación parental". En *Psicología de la familia en países latinos del siglo xxi XXI*. Ciudad de México: amapsi, 2009.



DOI: 10.15446/djf.n20.90177

El retorno del amo en tiempos de la pospolítica

(cc) BY NC ND

Cristian Jesús Palma Florián*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina

cómo citar: Palma Florián, Cristian Jesús. "El retorno del amo en tiempos de la pospolítica". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 175-190, doi: 10.15446/djf.n20.90177.

* *e-mail*: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

El retorno del amo en tiempos de la pospolítica

En la contemporaneidad asistimos a la emergencia de un orden social y político basado en la represión de la política y la negación de las subjetividades colectivas que han protagonizado la historia de la ciudadanía. En este nuevo orden, se pone en cuestión la operación del significante amo en calidad de sujeción del sujeto del inconsciente a la estructura, negando la causalidad y los efectos de su discurso en el lazo social. No obstante, aunque se niegue en el discurso público posideológico, los efectos del discurso del amo se dejan ver en su dimensión real, a través de formas de violencia que desbordan la capacidad social de gestionarla en la democracia consensual, lo cual plantea para la sociedad la necesidad de redefinir su relación con el goce de la política, desde la ética, para situar posibles salidas a la violencia social.

Palabras clave: política, discurso del amo, democracia, significante amo, pospolítica.

The Return of the Master in Post-Politics Times

Nowadays, we are witnessing the emergence of a social and political order based on the repression of politics and the denial of collective subjectivities that have played a leading role in the history of citizenship. In this new order, the operation of the master signifier as subjection of the subject of the unconscious to the structure is questioned, denying the causality and the effects of its discourse in the social bond. However, although it is denied in the post-ideological public discourse, the effects of the master's discourse can be seen at its real dimension, through forms of violence that exceed the social capacity to manage it in a consensual democracy. This suggests the need that society redefine its relationship with the enjoyment of politics, from ethics, to locate possible solutions to social violence.

Keywords: politics, master's discourse, democracy, master signifier, post-politics.

Le retour du maître en temps de la post-politique

Dans le monde contemporain nous observons l'émergence d'un ordre social et politique basé sur la répression de la politique et la négation des subjectivités collectives, protagonistes dans l'histoire de la citoyenneté. Dans ce nouvel ordre, l'opération du signifiant maître est remise en question en tant qu'assujettissement du sujet de l'inconscient à la structure, tout en niant la causalité et les effets de son discours dans le lien social. Cependant, même s'ils sont niés dans le discours post-idéologique, les effets du discours du maître sont toujours visibles dans sa dimension réelle, à travers certaines formes de violence qui dépassent sa capacité sociale de gestion dans la démocratie consensuelle. A cet égard, la société doit redéfinir son rapport avec la jouissance de la politique, et faire appel à l'éthique pour trouver des réponses possibles contre la violence sociale.

Mots-clés: politique, discours du maître, démocratie, signifiant maître, post-politique.

artículo de investigación | fecha de recepción: 31/05/2019. fecha de aceptación: 21/09/2019.

El nuevo orden mundial emergente en el siglo xxi comprende una negación de la política en cuanto acto creador de soberanía y de subjetivaciones colectivas, para establecer un simulacro de política agenciada por las oligarquías transnacionales a través de los *mass media*, basado en la ilusión de libertad inherente a la idea de ciudadanía dentro de las sociedades de mercado. Este orden mundial es el orden de la *pospolítica*, idea acuñada por Jacques Ranciere[1] para describir un mundo en el que lo político, entendido como la gestión de los intereses del bien común, deja de ser asunto de la ciudadanía, para convertirse en una cuestión de "expertos"; estos direccionan su gestión a partir de dos premisas: la separación de lo político y la política, con la represión y exclusión de esta última, y la negación de las ideologías bajo el supuesto de un consenso universal de centro, en el cual se pretende borrar toda vinculación de los procesos políticos con los sujetos políticos que históricamente los han encarnado. Es así como la política queda difuminada en un vacío de ciudadanía global que no se adscribe a ninguna subjetividad política en particular y a ningún proyecto histórico, de lo cual deriva el ejercicio de la democracia como un simulacro de la política.

Sin embargo, en el mundo del siglo xxi, asistimos, dentro del orden mundial de la democracia de masas, a un desbordamiento de diversas violencias: étnicas, de género, nacionalistas, políticas, económicas, religiosas y la emergencia del fundamentalismo como un signo de la configuración de subjetividades en este siglo. El retorno del fascismo y del totalitarismo en las relaciones sociales es síntoma de una violencia que no solo no es contenible por el sistema, sino que hace parte del funcionamiento de este. Tal y como afirma Étienne Balibar[2], en la actualidad se superponen las violencias que genera el sistema capitalista en su funcionamiento y las violencias o contraviolencias comunitarias, lo que causa una *economía de violencia generalizada* que solo podría ser tramitada dentro de los límites de la política, pero al estar reprimida o expulsada del orden social nos aboca a una barbarie inédita de la cual somos testigos. En términos de Žižek[3], se trata del retorno de lo real de la violencia fundante de la cultura en un orden simbólico en el cual esta es excluida por su expresión y disenso como conflicto.

1. Jacques Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).

2. Étienne Balibar, "Violencia, política, civilidad", *Ciencia Política* 10 (2015): 45-67.

3. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Madrid: Ediciones Sequitur, 2008).

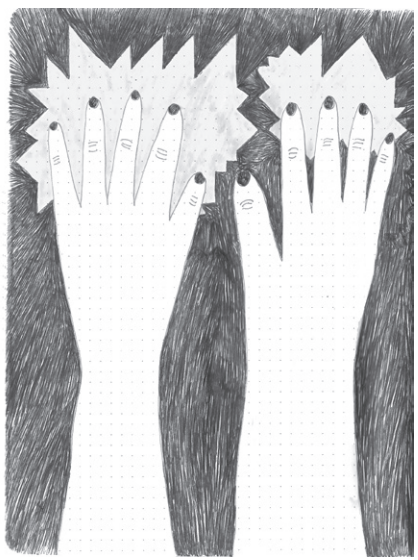
Este borramiento y domesticación del conflicto dentro de los límites de la democracia de masas tiene otra expresión: el discurso de la tolerancia del liberalismo multicultural. Este discurso se basa en el supuesto según el cual es posible y necesario convivir con las diferencias étnicas, religiosas, políticas, de género, siempre y cuando no generen conflicto frente al sistema dominante y puedan ser domesticadas dentro de los límites de la democracia actual. La irrupción de la violencia de un disenso radical o un conflicto que pueda subvertir el sistema dominante y así devolver la política a su puesto es tachada como "polarización", siendo estigmatizada y hasta criminalizada. De acuerdo con Žižek, este conflicto que se busca borrar en el orden simbólico retorna en lo real como violencia totalitaria.

Ahora bien, la pregunta que concierne al psicoanálisis directamente, como siempre, es: ¿qué implicaciones tiene este orden social para el sujeto y cómo opera el inconsciente en esas relaciones? Partimos de la premisa de Lacan, "el inconsciente es la política", para entender el lugar de lo real en el fundamento mismo de la política y particularmente de la función del discurso del amo como ese fundamento. El desarrollo de esta premisa, junto con la comprensión de la política como acto y las consecuencias de su exclusión en el mundo contemporáneo, permitirá visibilizar sus efectos sobre la subjetivación y posibles salidas desde la ética para resistirlos.

La política como acontecimiento

Enunciar el lugar de la política en la constitución de lo social significa también señalar esos lugares en los que a través de la historia se ha disputado la soberanía: las asambleas, la calle, la fábrica, la universidad, el parlamento, etc. Implica también reconocer cómo se instituyó el sujeto histórico y la soberanía a través del *pueblo*, sujeto colectivo que formalmente se ha apropiado una misión como agente central y garante de la democracia. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta, siguiendo a Ranciere, que la política no es algo natural si se entiende como lo natural aquello que está sujeto al *logos*, sino que más bien responde a una distorsión en el orden social, un espacio de conflicto con el orden instituido, un acto de violencia a través del cual se agencia el *demos* como expresión del pueblo.

Ranciere comprende la comunidad política "como antagonismo de partes de la comunidad que no son verdaderas partes del cuerpo social"[4]. El cuerpo social está regido por el *logos,* principio de razón, distribución y dominación, que le es reconocido a las elites de una sociedad, quienes se distinguen por su cualidad como propietarios y por el reconocimiento simbólico de los linajes que representan. En *La Política* de Aristóteles[5], se reconoce, en aquellos grupos representados en los magistrados, una



4. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía,* 35.

5. Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988).

capacidad inherente para gobernar debido a las cualidades materiales, intelectuales y morales que transmiten sus familias de generación en generación a través de la educación. Son estas oligarquías quienes tendrán la capacidad de decidir sobre lo bueno y lo justo, entendiendo por esto la distribución geométrica de la virtud dentro de la sociedad. Aristóteles reconoce que dentro de la organización de la república se distinguen dos tipos de ciudadanos en función de sus virtudes: quienes tienen la función de mandar (hombres propietarios y provenientes de linajes aristocráticos) y quienes tienen la función de obedecer (mujeres, esclavos, obreros, siervos, labradores y artesanos). Sin embargo, al constituirse el Estado como asociación política emergente de la democracia como orden social, priman los principios abstractos de la justicia, la libertad, la igualdad y la felicidad o el bienestar, que son virtudes que formalmente se confieren a todo aquel que tenga estatus de ciudadanía, si se entiende por ciudadano, "en general, el que participa del gobernar y del ser gobernado"[6]. Esa participación depende de la distribución de la virtud en el cuerpo social, la cual está conferida por la propiedad del *logos*; entonces se entiende que el acceso a la ciudadanía es una propiedad de una minoría homogénea facultada para mandar y obedecer de acuerdo con su virtud. Como lo explica Aristóteles: "[…] también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley"[7].

Esta lógica del orden social desde la racionalidad dominante se complementa con la siguiente verdad:

> La clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud. Eso es una consecuencia clara de nuestro principio de base: la felicidad está necesariamente unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos. Es cosa evidente también que las propiedades deben pertenecer a estos, si necesariamente los agricultores han de ser esclavos o periecos de raza bárbara.[8]

Tal es el orden social que dicta el *logos*: un orden que es consecuencia de la ley natural, según la cual hay hombres cuya naturaleza es mandar, y es una minoría, así como hay hombres cuya naturaleza está en obedecer; en función de esa ley se distribuyen las virtudes (la igualdad, el bien y la justicia), las cuales son condición de acceso a los beneficios de la ciudadanía. Si ese principio de la ciudadanía está restringido a la minoría detentadora del *logos*, entonces, ¿cómo acceden las mayorías a la condición de ciudadanos y ciudadanas y a la posibilidad de reclamar para sí la felicidad, la igualdad y la justicia que constituyen por principio un orden social democrático?, o, en otras palabras, ¿cómo es posible la democracia? La respuesta es: a través de la

6. Ibíd., 191.
7. Ibíd., 192.
8. Ibíd., 422-423.

política. Volviendo a Ranciere, Aristóteles también reconoce la existencia de un sujeto político, constituido como correlato de la democracia ateniense e integrado por toda la gente que no es *oligoi* (oligarquía); en la medida en que no poseen la virtud del *logos*, no tienen los méritos *para* identificarse como ciudadanos, pero hacen parte de la comunidad que comparte los principios abstractos de la libertad y la igualdad. Así contextualiza Ranciere su emergencia histórica:

> En primer lugar, la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable, sino una pura facticidad: Detrás de la "autoctonía", mito de origen revindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: Por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad en especial en la ciudad ateniense después de que en está hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos —y aun menos , puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo— cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales.[9]

Este pueblo, que representa la multiplicidad de identidades posibles ante la homogeneidad del *logos*, fractura también el espacio social homogéneo que pretenden los *oligoi*; interrumpe su transmisión para instalar en el espacio de esa fractura e*l litigio*, en cuanto conflicto fundante de la política. Un litigio, en términos comunes, es una disputa por un título de propiedad; en la democracia, el título fundamental es el de la igualdad, título que las élites reclaman para identificarse entre sí, entre quienes ostentan la virtud, "la gente de bien", y le da su distinción frente al pueblo, pero que al mismo tiempo le ha sido conferido al pueblo como participante de la comunidad. De acuerdo con Ranciere, en ese litigio por la igualdad se funda la política como disputa entre quienes tienen títulos de propiedad y de virtud, asignados por el derecho natural, y quienes no poseen títulos ni virtudes inherentes a su posición social, más que los títulos abstractos de la libertad y la igualdad que les han sido conferidos por principio de la democracia. Así lo explica Ranciere:

> Hay política porque —cuando— el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que

9. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía*, 20.

> hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural.[10]

La irrupción de esta igualdad reorganiza el orden político y es eso lo que hace propiamente a la política como acontecimiento: la interrupción del orden natural de la dominación como efecto de un conflicto fundamental, en el que el *demos* logra alterar o surtir la sociedad del *logos*. En el centro de ese conflicto está el poder de la palabra como la única propiedad en común con la que se puede identificar el pueblo que no posee *logos* y a través de la cual puede disputar su derecho de pertenencia a la ciudad frente a las oligarquías. Como ilustración de este principio, Ranciere cita un relato del historiador Tito Livio sobre las revueltas de los plebeyos romanos contra los patricios en el Aventino:

> La posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir de inscripción simbólica en la ciudad. [...] Frente a ello, ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a sus oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre.[11]

Gracias a esa identificación con la palabra se instauró la razón del *demos* en el acontecimiento en el cual la comunidad de los excluidos se identifica como la comunidad política de la democracia, y deviene como sujeto histórico de la política y garante de un nuevo orden social fundado en la igualdad.

En ese litigio entre *logos* y *demos* se definen dos formas particulares de acción política y de actividad antagónicas entre sí; comprenden juntas el espacio en el que se desarrolla la actividad política como tal. En términos modernos, el *logos* comprende todos los procesos y tecnologías sociales que gobiernan los cuerpos, actividades y funciones de una población dentro de un territorio, delimitando su funcionamiento y distribución. Aunque el Estado es un agente central en el despliegue de estas tecnologías de gobierno, la sociedad civil también participa en la configuración y legitimación de estos dispositivos de poder. Esta lógica de la acción política es identificada por Ranciere con el nombre de *policía* para distinguirla de la política propiamente.

10. Ibíd., 31.

11. Ibíd., 38-39.

Se reserva entonces el nombre de política a aquella actividad que reconfigura el orden social de manera radical, instalando una nueva sensibilidad:

> La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.[12]

De este modo, la política implica una violencia sobre el orden social instaurado por la *policía*; una violencia que funda un nuevo espacio para la palabra, en el cual cursar el litigio por la comunidad política. Ese espacio puede ser el de una elección popular, una manifestación, una revuelta, una asamblea, o cualquier otro. No es el espacio mismo ni la actividad que se desarrolla lo fundamental para calificarlo como "política", sino el acontecimiento en el cual una parte de la comunidad excluida de hecho de la ciudadanía apela a la igualdad como principio democrático para encarnar los derechos del pueblo instalando un litigio con el orden social dominante para subvertirlo. Esto ubica el lugar central de la violencia dentro de la política.

Es necesario discernir qué tipo de violencia es esta y cómo se expresa en relación con otras formas de violencia. Esto es posible pensarlo a partir de la tesis de Étienne Balibar: "la violencia no es lo otro de la política, es decir, que de hecho no hay ni en la experiencia ni en el concepto una política que no se constituye en el elemento de la violencia"[13]. Pensar la relación entre violencia y política implica comprender el poder en la relación ambigua entre poder y contrapoder que constituye la dialéctica de la violencia a lo largo de la historia. Así, siguiendo a Hegel, Balibar[14] comprende la historia como una realización del espíritu humano a través de formas sucesivas de ideales que pretenden expresar la realización absoluta de una civilización: Dios, Nación, Estado, etc. Sin embargo, cuando estos ideales se tratan de materializar como totalidad chocan con la existencia de lo heterogéneo, la alteridad que se resiste a entrar en esa totalidad, lo cual produce una violencia por parte de quienes están instalados en la razón del poder; esta última la integran en sus medios y fines para reducir o eliminar esa heterogeneidad o esa alteridad, de modo que pueda realizarse plenamente el ideal. Esa violencia combina la fuerza del ideal y la ley con el exceso de una crueldad no mediada por este y genera también diversas resistencias o contra violencias igualmente excesivas. Esa dialéctica entre violencia y contra violencia genera una cadena de múltiples violencias, una *economía de la violencia* alrededor de ella, estrechamente relacionada con la institución de la política y su violencia fundamental.

12. Ibíd., 45.

13. Balibar, "Violencia, política, civilidad", 47.

14. Étienne Balibar, "Violencia: idealidad y crueldad", *Polis: Revista Latinoamericana* 19 (2008): 1-16.

Ahora bien, nos formulamos las siguientes preguntas: además de la dimensión imaginaria del ideal de la que hace parte de la violencia, ¿por qué la violencia es inherente a la política?, ¿cómo entender esa dimensión del exceso de violencia que puede ser producto del ideal, pero se desvincula de este?, ¿cómo se relaciona esa violencia con el inconsciente? A partir de aquí el psicoanálisis nos dará luces para entender el fundamento de la violencia constitutiva de la política y los efectos de su negación en el orden simbólico.

El amo de la política

El acontecimiento de la política trae consigo un goce inherente al lazo social que produce, cuyos efectos se perciben en el carácter totalizante de su discurso. En su fundamento está el lugar del amo como función central del discurso, responsable de una operación de sustracción de saber y de goce que mantiene en funcionamiento el orden social. Es preciso recordar, antes de seguir avanzando, la noción de *discurso* desarrollada por Lacan, de la que deriva también la comprensión del *inconsciente* como discurso del Otro. Esta noción de discurso se distingue de la definición lingüística de este concepto, que la equipara con el habla y la producción de enunciados. En contraste, Lacan entenderá el discurso como un discurso sin palabras:

> Porque en realidad, puede subsistir muy bien sin palabras. Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instaura cierto número de *relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas*.[15]

Ese discurso, entendido como estructura que expresa relaciones estables dentro del lazo social, se organiza en cuatro lugares gracias a los cuales funciona (figura 1).

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

FIGURA 1. Discurso del Amo.

La anterior es la expresión del *discurso del amo*, discurso primordial a partir del cual deviene en otras formas de discurso en el lazo social. Lacan identifica cuatro discursos que operan en el lazo social actual (figura 2).

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 10-11.

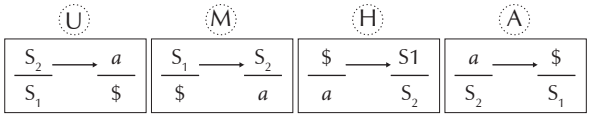


FIGURA 2. Los cuatro discursos.

Ahora bien, ¿dónde ubicar el inconsciente en ese discurso? Lacan plantea su emergencia en el discurso del amo, entre dos significantes, siendo S_1 el significante del amo y S_2 el significante que está en el lugar de la producción de saber. Sería en esa hiancia que se genera entre un significante y otro que puede hablar el sujeto del inconsciente a través de sus formaciones: síntoma, lapsus, sueños, chiste; por lo tanto, articularía algo del saber que se produce en una forma de discurso (el saber de quien trabaja en la producción de la verdad) y algo del saber del amo (que por principio está velado o reprimido).

Tal es la estructura donde ocurre la emergencia del sujeto del inconsciente en el Discurso del Amo, en la relación entre un significante amo que ordena el funcionamiento del discurso y el significante que lo hace funcionar produciendo el objeto que mantiene en funcionamiento ese discurso. En todo caso esta operación se trata siempre del discurso del Otro, no de un significante que pudiera articularse desde el interior de cualquier sujeto, no se trata de un "yo hablo", sino de un "eso habla" o "ello habla" en el lugar de la verdad.

¿Qué es lo que habla desde ese lugar y que está en la base del discurso del amo? El inconsciente. Se identifica entonces como una estructura de lenguaje que preexiste al sujeto en forma de discurso y que acciona una operación de producción de una verdad y de goce. Gracias a esa operación fundamental se organizan lazos sociales y formaciones sociales específicas (por ejemplo, el grupo, la masa, la institución, el Estado, etc.). Es en ese punto en donde se articulan el inconsciente y la política, o mejor, donde se identifica la política con el inconsciente: "el inconsciente es la política"[16]. Volvemos entonces a identificar en el origen de la política una coacción fundamental que genera goce a través del discurso del amo, en el que se produce el objeto que le da consistencia al discurso en forma de verdad y lo mantiene funcionando, al tiempo que ese mismo objeto es *plus de goce* para el amo.

Ahora es necesario reconocer brevemente con Lacan cómo han variado los discursos a través de la historia para entender el punto en el que estamos actualmente: el discurso del capitalismo o del amo moderno. Como se había señalado, en cada variación del discurso es necesario identificar quién o qué funciona en el lugar del amo y en el lugar del trabajo. Así, a través de la historia, la función del amo la han

16. Jacques Lacan, "Seminario 14. La lógica del fantasma" (1966-1967), en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital, 93.

desempeñado distintas figuras: el rey, el emperador, el líder político, el líder militar, el Estado, el líder religioso, etc. Lo que tienen en común estas figuras al ejercer su función de amo en el discurso es que generan una coacción, una violencia sobre una alteridad: el esclavo. Para poner en funcionamiento un discurso que genere un plus de goce, la función del esclavo sería entonces producir goce para el amo, asegurando la continuidad del discurso. Vemos, también, cómo a través de la historia esta función del esclavo la han desempeñado diferentes figuras: los esclavos, siervos, soldados, militantes, trabajadores, etc. De esta manera, a través de la historia, el amo vive de la sustracción de goce del esclavo a través de la historia.

En la modernidad, con la institucionalización de la democracia de masas y el auge de la técnica, se han establecido nuevos discursos en los que el lugar del amo ha sido ocultado por nuevas figuras sin que este haya dejado de ejercer su función. Así, se puede identificar el discurso de la histérica, en el cual la función de amo es ejercida por el síntoma en calidad de demanda dirigida hacia la ciencia para producir objetos sustitutivos de goce; el discurso universitario, en el cual la función del amo es ejercida por la ciencia mientras en el lugar de la producción está el estudiante, quien debe garantizar a través de su trabajo intelectual la continuidad de este discurso; finalmente, el discurso capitalista o del amo moderno, en el cual la función del amo la desempeña el objeto en su doble dimensión de producción y de consumo, mientras en el lugar del trabajo está el síntoma que gracias a su función metonímica mantiene en funcionamiento este discurso.

Sin embargo, aunque bajo los principios formales de la democracia y el igualitarismo, la razón moderna ha postulado otras formas de discurso aparentemente neutrales y equitativas; lo cierto es que en cada uno de estos el amo continúa operando al ejercer sobre alguien o algo (el trabajador, el estudiante, el consumidor, el sujeto del síntoma) una operación de sustracción de goce que se fundamenta en una violencia. Vemos entonces cómo el *logos* continúa operando, aunque en el orden social actual cambie la cadena de mediaciones en el orden simbólico e imaginario, y eso genera efectos en lo real, que es preciso constatar.

Es necesario insistir en señalar que la verdad del discurso del amo continúa operando más allá de las variaciones de los modelos políticos y económicos de las diferentes ideologías y sus formas históricas de objetivación. En la base de funcionamiento de todos estos discursos y prácticas está la verdad del amo operando en su dimensión de goce. ¿Cómo bordear esa verdad en el discurso? Continuando con Lacan, nos dirá que la verdad del discurso del amo siempre se enmascara, es decir, aunque la

figura de quien ocupa el lugar de amo no sea visible, su función continúa operando; esto ocurre tanto en el discurso de la histérica como en el discurso universitario y en el del capitalismo.

El discurso funciona porque el amo está oculto, pues hay quienes dentro de ese discurso producen semblantes que lo ocultan, pero en verdad el amo es la función que subyace a toda sujeción del sujeto al orden simbólico. Esa sujeción tiene un nombre: *significante amo*; un significante que no remite a otros para definirse, sino que se remite a sí mismo para fundarse en su doble dimensión de verdad y goce. De acuerdo con Lacan, la función del amo no se justifica en su verdad, pues por estructura la ignora; la verdad no importa para el discurso, lo importante es que este se mantenga operando indefinidamente, extrayendo plus de goce del esclavo en una operación que reproduce también lo imposible del goce del amo y su fracaso, por eso es un goce mortífero. La verdad del amo es entonces, de acuerdo con Lacan, hermana del goce: como verdad fracasa ya que no hay verdad del amo, él es la verdad, entonces solo puede anclar en la estructura por la operación de goce que pone en funcionamiento un circuito que se reproduce indefinidamente y que cada vez exige más y más goce.

Volvamos entonces con los anteriores elementos a pensar el problema de la política desde Lacan. De acuerdo con Schneider, "la concepción que se hace Lacan de lo político es simple y precisa: la irrupción incesantemente reiniciada de lo real en el discurso, es decir, en el semblante"[17]. Se entiende entonces, retomando a Ranciere y a Balibar, y poniéndolos en diálogo con esta tesis, que la política es un acontecimiento en el orden simbólico que lo subvierte mediante un ejercicio de violencia que reproduce incesantemente la irrupción de lo real del discurso del amo, es decir, su goce. Esa violencia de la política, por estructura, tiende al totalitarismo, totalitarismo del saber y de la verdad que pretende taponar su dimensión real, generando efectos en la sujeción del inconsciente dentro del orden simbólico. Serían precisamente esos efectos los que es preciso revelar para elaborar otras posibles relaciones con el saber, la verdad y el goce, que puedan implicar otras formas de lazo social y bordear ese real de la política, tomándolo en cuenta para plantear actos alternativos de subjetivación.

Pero ¿qué ocurre cuando en una sociedad no solamente se niega la política y sus efectos, sino que se tapona su dimensión real dentro del discurso debido a la imposición de un semblante de discurso inocuo en su finalidad? Esa sería la lectura que se propone para el contexto actual; es necesario conocer las implicaciones de este nuevo discurso, sus efectos, así como plantear salidas posibles a esos efectos.

17. Michel Schneider, "El estado como semblante", en *Jacques Lacan, psicoanálisis y política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 54.

¿Pospolítica? De la violencia fundamental a la violencia del fantasma

Con el final de la Guerra Fría y la emergencia de un nuevo orden unipolar liderado por las democracias de masas occidentales y el libre mercado, la humanidad proclamó el fin del totalitarismo y una nueva era de libertades y derechos universales garantizados por la democracia. Sin embargo, dos nuevas pesadillas se cernían sobre esa nueva era: la culminación de la globalización con sus virtudes, pero también con la crueldad de la violencia globalizada en el vacío del orden simbólico, y el ascenso de los fundamentalismos étnicos y religiosos como respuesta a ese vacío. El totalitarismo no había desaparecido, el amo totalitario se había enmascarado de nuevo bajo la ilusión de las libertades promocionadas por las democracias de masas, pero su sombra y su risotada de crueldad se hacían visibles en los efectos de su violencia globalizada.

Esa humanidad que había saludado el final de la historia, el final de las dictaduras y de las ideologías y el eterno reino de la democracia y el mercado, cuyo funcionamiento bastaría para garantizar el bienestar y las libertades de todos los ciudadanos del mundo, asistiría perpleja en los años noventa al horror de las guerras étnicas en los Balcanes y en África y a las guerras fundamentalistas por el petróleo y los recursos naturales a partir del año 2000. ¿Qué había ocurrido? La política era el recuerdo de la Guerra Fría y había sido juzgada como la semilla de la discordia y expulsada a la región de lo indeseable; en su lugar se pusieron los expertos del libre mercado a administrar los asuntos públicos. Dos son las formas en que se intenta gestionar la política en el nuevo orden mundial: a través del sistema consensual y a través de su hiperbolización.

Si el centro de la política a partir de la democracia griega era el litigio, el acto de soberanía del *demos*, en el mundo pospolítico, es la reducción y eliminación del disenso y la negación del *demos* en un concepto de ciudadanía estrechamente relacionado con el consumismo. La democracia consensual no es la democracia originaria del *demos*, sino el sistema en el cual los asuntos de interés público son gestionados por los expertos que aparentemente son elegidos por los ciudadanos para representarlos, en un simulacro de democracia en el cual finalmente las decisiones no se toman en función del bien público, sino en función de los intereses privados del mercado y de la geopolítica. Los ciudadanos y ciudadanas actúan bajo el supuesto de un consenso en unos valores básicos de la democracia que no se deberían trasgredir: libertades individuales, tolerancia, libre mercado, respeto a la propiedad privada, libertad de expresión, separación de poderes públicos, etc. Gracias a esos valores se sostiene el simulacro de democracia en que vivimos, cualquier cuestionamiento de esos valores o cualquier tensión con los mismos son sospechosos de "dictadura" y actualizan los

fantasmas del comunismo y el populismo, en una ciudadanía que vive temerosa del *demos* en su original expresión. Es que precisamente lo que se pone en sospecha como enemigo público en el mundo de hoy es la política como emergencia de un *demos* capaz de instaurar en un acontecimiento, un nuevo orden social que le dé continuidad a la marcha de la historia[18].

Paradójicamente, al tiempo que vivimos esta reducción y marginalización de la política, asistimos a su hiperbolización en otra dimensión: el Estado, puesto bajo sospecha por la democracia consensual, asume nuevos rasgos totalitarios, incluso en democracias que son adalides del liberalismo[19]. Esas dimensiones totalitaristas se reflejan en una avanzada sobre las libertades individuales, tales como libertad de expresión, libertad de circulación, respeto a la privacidad, libertad de pensamiento; esto también se refleja en la militarización de la política y en la exacerbación de expresiones fascistas en la ciudadanía.

Desde la lectura de Balibar[20], podríamos entender este escenario como una nueva *economía de violencias generalizadas*, en la cual se combina el totalitarismo de Estado con las violencias comunitarias y la violencia global del sistema económico, generando una cadena de victimizaciones hacia una ciudadanía con cada vez menos recursos de protección en el orden político y social. La *víctima* es la nueva forma de subjetividad que engendra esta economía en el mundo de hoy; víctima son todos y al mismo tiempo ninguno, no hay una subjetividad específica que se pueda situar a sí misma como "víctima" (como sí se podría afirmar una subjetividad desde el proletariado, una cultura étnica, practicante de una religión, de género, etc.), sino que es un espacio de discurso al que adviene todo sujeto que se identifica dentro de esas cadenas de violencia. Es un espacio de vacío simbólico en el cual las relaciones y la identificación y pertenencia a un grupo o una cultura, una subjetividad social construida en la historia de las colectividades que nos anteceden, es eclipsada por la pertenencia a una sociedad de mercado donde aparentemente tendríamos la libertad de elegir ser nosotros mismos.

Al respecto, Žižek se pregunta: "¿la actitud dominante del universo post ideológico contemporáneo es una distancia cínica respecto a los valores públicos?"[21]. La defensa de las libertades individuales ante el fantasma de un amo totalitario, encarnado en el Estado y en la política, genera en la opinión pública una posición escéptica que desconfía de todo compromiso con la política, una posición cínica que exige al mismo tiempo que alguien se haga cargo de las condiciones que garantizan las libertades individuales al tiempo que rechaza su propia responsabilidad en la protección de la democracia como el único espacio público donde esas garantías son posibles. Se podría entender, continuando con Žižek, que esa toma de distancia cínica frente a la política es también una forma en que el sujeto posideológico intenta protegerse de los

18. Sin embargo, los acontecimientos en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI protagonizados por los movimientos sociales, como el zapatismo en México, la Revolución bolivariana en Venezuela y el movimiento social progresista en Argentina, Bolivia, Ecuador, Brasil y más recientemente en México, constituyen acontecimientos a través de los cuales los pueblos han buscado liderar una transformación en el orden social.

19. Un ejemplo de ellos es la nueva doctrina de Seguridad Nacional implementada en Estados Unidos en el marco de la guerra contra el terrorismo, con medidas que coartan la libertad de movilidad en su país, la legitimación de la tortura, la segregación de migrantes y el espionaje de la vida privada de sus ciudadanos. Igualmente destacan las medidas de censura (ley mordaza) que se han aplicado en la Unión Europea, y en gobiernos neoconservadores de América Latina.

20. Balibar, "Violencia, política, civilidad".

21. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 116.

efectos de los discursos del amo en el contexto público. Conocidos son esos efectos: radicalización, polarización, violencia social y política, intolerancia, totalitarismo. Ese amo, con su fantasma de perversión, tradicionalmente ha operado soportado en el orden simbólico a través de una fantasía colectiva de legalidad que regula en la vida pública lo permitido y lo ilegal para el común de la sociedad, mientras en lo privado exacerba su violencia y goce identificándose con el reverso de su propia legalidad y estableciendo la criminalidad de los líderes políticos, religiosos y económicos como núcleo superyoico que preserva la estructura del orden social. Así, la sociedad se ha identificado públicamente con la legalidad mientras en lo privado se identifica con el "superyó obsceno" del amo sin que eso genere conflictos morales y sin que se desborden las capacidades de regulación del goce por parte de la *policía*.

Sin embargo, en la actualidad asistimos a dos movimientos en la subjetivación: la deslegitimación de lo público, representado por lo político como contexto para tramitar las diferencias, está acompañada por la subjetivación masiva de los efectos del discurso del amo en el fantasma de cada sujeto. El fantasma colectivo que sostenía la regulación de este discurso en lo social es desplazado por un espacio vacío de participación masiva, un espacio atomizado, compuesto por todas las individualidades posibles junto con sus fantasmas particulares, que son propagados y recreados por las tecnologías de la mirada, donde todo goce es posible y donde todos pueden por principio identificarse con el lugar del amo. En este anonimato, en el que nadie se identifica con ningún lugar en particular ni hay compromiso con ningún posicionamiento subjetivo, todos los fantasmas por principio están protegidos bajo el discurso de la tolerancia; lo políticamente correcto lo es mientras se permita a cada quien desplegar su propio fantasma individual y tener el reconocimiento de los otros; cualquier crítica racional a las creencias o formas de vida de los otros es tachada de intolerante, pues en la sociedad de mercado no hay responsabilidad por el bien común, sino por el individuo.

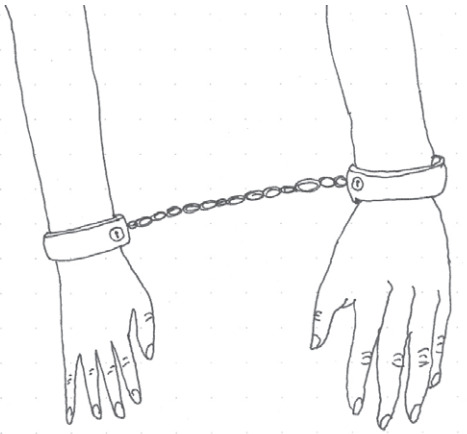
El segundo momento proviene de esa disolución del espacio público: aunque el amo es prescrito del discurso público, el fundamento de su discurso, el objeto *a*, continúa operando en las relaciones sociales, en el fantasma individual. Como ya se había indicado, en el discurso del amo el objeto *a* es el plus de goce que extrae cíclicamente el amo a quien está en el lugar del esclavo, es el fundamento de toda violencia estructural. Sin embargo, cuando no hay amo en la vida pública cada quien se identifica con este lugar en su fantasma, se identifica también con el objeto *a*, la dimensión real de su violencia. Si la vida colectiva autoriza y promueve que cada persona exhiba y recree su fantasma, entonces también invita a la puesta masiva en acto de la violencia del amo, a través de la violación, el feminicidio, las masacres, la violencia racista y xenófoba, la violencia del fundamentalismo religioso, etc. Asistimos

entonces a los efectos de la expulsión del amo del orden simbólico y su retorno en la dimensión real del fantasma individual

¿Qué hacer?, ¿es posible regular esa violencia entre los límites del pacifismo?, ¿puede el discurso de la tolerancia contener esa violencia o más bien la exacerba?, ¿puede decir algo el psicoanálisis al respecto?, ¿qué lugar hay para la política? Quizás una salida optimista de la violencia invocando el pacifismo y la civilidad cuando no se tiene en cuenta la política puede exacerbar más el odio. Como lo explica Ranciere, no basta, como lo propone el nuevo liberalismo de izquierda, postular una comunidad trascendental (pueblo o ciudadanía) virtualmente igual pero diversa en la práctica, pues esta comunidad no existe, de hecho, es una invención que se funda en un acto político, un acontecimiento ligado a la contingencia y a la excepción. La invención de la democracia como comunidad política resuelve en la práctica las contradicciones entre "la comunicación igualitaria y el peso desigualitario de los cuerpos sociales", "el *hay* del acontecimiento pone de manifiesto la facticidad del estar en conjunto"[22].

Es preciso recordar entonces que únicamente dentro de la política es posible la coexistencia dinámica de la igualdad y la diferencia, pues antes de ella es el reino de la desigualdad entre amos y esclavos, y después de ella está la igualdad autómata de las ficciones individuales masificadas. La política, en cambio, es la posibilidad y la necesidad de la reinvención constante de la comunidad, en la cual se tramita la violencia inherente a las relaciones humanas, a través del litigio y el disenso en el espacio público. En un mundo que pretende expulsar esos espacios de litigio bajo las banderas de un igualitarismo abstracto, es preciso insistir desde los márgenes con nuevos procesos de subjetivación, la reinvención de sujetos colectivos que devuelvan a su lugar la soberanía del pueblo para disputar la comunidad política a los amos del mundo.

Esta reinvención implica también lograr una nueva relación entre la ética y la política para bordear los efectos del discurso del amo y situar la posibilidad del sujeto. De acuerdo con Žižek, es necesario situarnos de otra manera frente a las fantasías que sostienen a la política como mito de una colectividad que media nuestro acceso a la realidad. La comunidad está soportada en una "ficción simbólica creativa"[23] cuya función es despejar un espacio para la articulación del deseo de cada sujeto, manteniendo la distancia del objeto *a* con la realidad. Si esa ficción no se sostiene, el objeto *a* irrumpe en la realidad saturándola y el sujeto queda abocado a un goce mortífero, al cual únicamente puede responder con el paso al acto, como intento de volver a acceder al orden simbólico. En la actualidad, ante la debacle de las ficciones que organizan y regulan la relación de la comunidad con el objeto *a*, cada quien queda liberado en su fantasma al goce al que le impele el significante amo y al encuentro con el objeto, sin los semblantes que le brindan las ficciones simbólicas.



22. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía*, 68.

23. Žižek, *Las metástasis del goce*, 124.

¿Qué podría plantear entonces el psicoanálisis frente a ese encuentro con el goce del otro? La ética. La respuesta ante el cinismo del sujeto de la época que niega la presencia del discurso del amo en la vida social al tiempo que exige que alguien o algo respondan por su deseo y su goce no es la puesta en escena del fantasma individual sino su atravesamiento. Esto implica, en la historia personal y colectiva, reconocer la relación con el Otro y con el significante amo, así como sus efectos, para situar, igualmente, la responsabilidad del sujeto en el sostenimiento de esa relación, es decir, su desvictimización, y así poder "marcar repetidamente el trauma como tal en su misma imposibilidad, en su horror no integrado, por medio de algún gesto simbólico vacío"[24]. Se trata, entonces, no de sostener el goce del otro ni de salvarlo, tampoco de alucinar con el goce individual, sino de marcar su imposibilidad, su fracaso; únicamente desde ese lugar, desde esa marca, es posible plantear un deseo que involucre la responsabilidad subjetiva en la posibilidad de un nuevo acontecimiento.

24. Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 352.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

Balibar, Étienne. "Violencia, política, civilidad". *Ciencia Política* 10 (2015): 45-67.

Balibar, Étienne. "Violencia: idealidad y crueldad". *Polis: Revista Latinoamericana* 19 (2008): 1-16.

Lacan, Jacques. "Seminario 14. La lógica del fantasma" (1966-1967). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Ranciere, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

Schneider, Michel. "El estado como semblante". En *Jaques Lacan, psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

DOI: 10.15446/djf.n20.90179

Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo*

(cc) BY NC ND

Dina Germanos Besson**
Universidad de Toulouse 2 – Jean Jaurès, Toulouse, Francia

Thierry Lamote***
Universidad de París Diderot – París 7, París, Francia

CÓMO CITAR: Germanos Besson, Dina y Lamote, Thierry. "Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano conteporáneo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 191-202, doi: 10.15446/djf.n20.90179.

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. *e-mail*: pesanmiguela@unal.edu.co

** *e-mail*: dina.besson@gmail.com

*** *e-mail*: thierry_lamote@yahoo.fr

© Obra plástica: Powerpaola

Mutaciones del lazo social, metamorfosis del lenguaje y proscripción del sujeto: el caso del Líbano contemporáneo

La *mẽtis*, que designaba en la Grecia antigua la inteligencia para sobrevivir —con su saber práctico—, fue destituida cuando apareció una nueva modalidad del saber: el saber demostrativo (*logos*). Solamente será rehabilitada en la época contemporánea. ¿Pero está nueva *mẽtis* será equivalente a la de los antiguos? Es lo que veremos, ante todo, describiendo el paso del lazo social antiguo, organizado por el discurso mítico, al lazo social que prevalece entre la Antigüedad y la Época Moderna; y, luego, detallando el contexto actual (posmoderno) del retorno de la dominación progresiva de la *mẽtis*. Entonces descifraremos sus consecuencias sobre la lengua, los sujetos y el lazo social libanés, antes de examinar los efectos que parece producir en el corazón de la experiencia analítica.

Palabras clave: *mẽtis*, *mythos*, *logos*, Líbano, lazo social, rizoma, nueva economía psíquica, cura analítica.

Changings of the Social Link, Transformations of Language and Rejection of the Subject: The Case of Lebanon today

The *mẽtis*, which in ancient Greece designated the intelligence to survive —with its practical knowledge—, was dismissed when a new modality of knowledge emerged: the demonstrative knowledge (*logos*). It will only be reestablished in modern times. But, we wonder, is this *mẽtis* equivalent to the one of ancient times? This is what we will focus on by describing, first, the change from the ancient social link, organized by the mythical discourse, to the social bond that prevailed between Antiquity and Modern times. Then, by studying the present context (postmodern) marked by the return and progressive domination of the *mẽtis*. We will thereafter decipher the possible effects on the language, the subjects and the social link in Lebanon, to finish by analyzing the effects it seems to produce at the heart of the analytic experience.

Keywords: *mẽtis*, *mythos*, *logos*, Lebanon, social link, rhizome, new psychic economy, analytic cure.

Mutations du lien social, métamorphose du langage et proscription du sujet: le cas du Liban contemporain

La *mẽtis*, qui désignait en Grèce antique l'intelligence de survie –avec son savoir pratique–, fut destituée lorsqu'apparut une nouvelle modalité du savoir: le savoir démonstratif (*logos*). Elle ne sera réhabilitée qu'à l'époque contemporaine. Mais cette *mẽtis*-ci, est-elle équivalente à celle des anciens? C'est ce que nous allons voir, d'abord en décrivant le passage du lien social ancien, organisé par le discours mythique, au lien social qui prévalut entre l'Antiquité et l'époque Moderne; puis en détaillant le contexte actuel (postmoderne) du retour et de la domination progressive de la *mẽtis*. Nous en déchiffrerons alors les conséquences sur la langue, les sujets et le lien social libanais, avant d'examiner les effets qu'elle semble produire au cœur de l'expérience analytique.

Mots-clés: *mẽtis*, *mythos*, *logos*, Liban, lien social, rhizome, nouvelle économie psychique, cure analytique.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 21/02/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 12/06/2019.

Introducción

El Líbano pudo sobrevivir a las tantas conquistas que salpican su historia gracias a una síntesis original de todas las influencias sufridas[1], síntesis no desprovista de este giro de la inteligencia que los antiguos llamaban *mêtis*. ¿Pero qué ha ocurrido con esta capacidad de síntesis y con esta forma de inteligencia de los tiempos de la dominación, no de una cultura, sino de lo que Lacan denominó como "discurso": el discurso capitalista?[2]. Esto es lo que nos proponemos analizar en este trabajo, en un estudio ceñido al vivir-juntos libanés, a partir de argumentos extraídos del psicoanálisis, de la lingüística y de los estudios mitológicos.

Dos autores, Vernant y Detienne[3], cuando rehabilitaron la inteligencia *mêtis* que había caído en el olvido, mostraron que, por su propia naturaleza, esta es profundamente ambivalente: unas veces está próxima a la astucia desleal, y otras es percibida como preciada, puesto que al apuntar a una eficacia práctica, por sí misma es capaz de garantizar el triunfo. Se la halla por todas partes (en la guerra, en la caza, en el artesanado, etcétera), lo cual permite plantear que constituyó un factor permanente del mundo griego, por lo menos en los tiempos en que dominaba allí el discurso mítico, con su régimen específico de verdad. Su repentina destitución está vinculada con la emergencia y con el dominio progresivo de una nueva forma de saber: el saber demostrativo, el cual halló fundamentos en la filosofía griega durante el siglo v antes de nuestra era. El cambiante y adaptativo mundo de la *mêtis*, ese mundo de la inmediatez que lleva a apegarse a la superficie del mundo sensible, que acompañaba como a su sombra el universo narrativo del mito, abrió campo entonces al del pensamiento racional, construido sobre nociones estables que orientan la trayectoria hacia una verdad situada más allá de las apariencias: se trata de ese discurso que derribó al del mito, y al que Lacan llama discurso del amo. Desvalorizando el mito y haciendo pasar la *mêtis* a segundo plano, ese discurso remodeló el vivir juntos y permitió el nacimiento de la ciudad. Habrá sido necesario esperar a la época contemporánea para asistir al retorno de la *mêtis*. ¿Pero esta (neo)*mêtis* es acaso equivalente a la de los antiguos? Nada menos seguro.

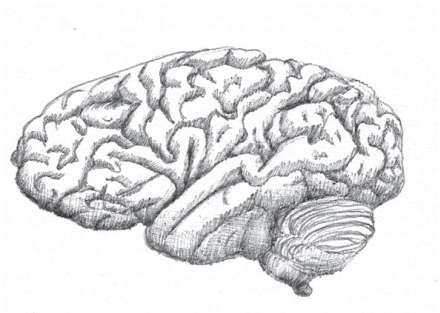
Nuestro trabajo busca explorar las matrices "discursivas" —en el sentido lingüístico y psicoanalítico— del lazo social[4]. Después de haber desarrollado, en nuestras tres

1. Samir Kassir, *Histoire de Beyrouth* (París: Perrin, 2012).

2. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre 17. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1991).

3. Marcel Détienne y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs* (París: Broché, 2009).

4. Entiéndase aquí "discurso", por una parte, en el sentido de la lingüística de la enunciación; es el discurso como matriz simbólica en que el lenguaje se actualiza cuando locutores e interlocutores toman la palabra (un *yo* habla a un *tú* de él); por otra parte, en el sentido que dio Lacan a ese término: el de armadura simbólica que estructura y subtiende el vínculo entre los seres hablantes.



primeras subpartes, primero el paso del discurso mítico a la emergencia del *logos*, luego el paso de la antigua a esta nueva forma de la *mêtis*, así como las afinidades de esta con nuestro mundo contemporáneo, buscamos en esta cuarta parte hacer un análisis preciso del vivir-juntos en el Líbano actual, desestructurado por treinta años de un *laissez-faire* económico y por tantos años de guerra. Este trabajo previo nos permitirá mostrar que la socialidad libanesa, tal como se manifiesta en la lengua y en las prácticas cotidianas, deja despuntar algo de esta modernidad descrita por Lyotard[5]. Diversos elementos lingüísticos, ubicables en el hablar usual, señalan que se está situado, primero, no únicamente en un tiempo posterior a la caducidad de los "grandes relatos" (políticos y soteriológicos), sino también en una modalidad de la relación con la alteridad que resulta típicamente de la inteligencia *mêtis*, la cual compromete todo encuentro con el otro en la vertiente de la especularidad. Ahora bien, en esta modalidad del vivir juntos, principalmente fundada en el registro de lo mismo, ¿no corremos el riesgo de ver al "sujeto de la enunciación" (aquel que se determina por su diferencia respecto al otro, que es capaz de endosar la responsabilidad de una palabra) y a la alteridad, hablar en sordina? ¿Pero qué sería de un lazo social sin sujeto y sin otro? Y ante este sujeto huidizo, ¿qué de la cura analítica? Esto es lo que examinaremos al final de este trabajo.

Mythos, matriz arcaica del lazo social, y su contrapunto: la mêtis

Mêtis es hija de Océano y madre de Atenea, divinidad inaprensible cuyo principal rasgo es invertir los términos en su contrario; es la materialización de la inteligencia práctica que se pone en juego en toda situación de supervivencia. Mientras esta forma de inteligencia se perfiló a la sombra de los discursos míticos, en los tiempos en que organizaba el vivir-juntos, el lazo social, articulado a la concepción arcaica de la verdad, pareció inmunizado contra el poder de la disolución de *mêtis*.

La verdad no siempre se ha formulado en oposición a lo que sería considerado como falso. En la Grecia antigua, lo verdadero no se determinaba contra la mentira; los dioses, no lo olvidemos, garantes de cierta verdad, engañaban de buen grado. Era cierto no lo que se oponía a la mentira sino lo que resistía al olvido, manteniéndose en la palabra[6]: la palabra del adivino, que conservaba la memoria de lo que le decían los dioses; la del poeta, cuyo elogio de un héroe lo hacía existir, es decir, lo protegía del olvido haciéndolo memorable; la del rey, por último, en quien el acto de deliberación para toda decisión política procedía por vía de develamiento (ordalía o adivinación) de la voluntad de los dioses. La verdad se construía entonces en el debate entre *aletheia* y *lethe*, entre memoria y olvido. Lo verdadero, en la medida en que se oponía al

5. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (París: Minuit, 1979).

6. Marilia Amorim, *Raconter, démontrer… survivre : Formes de savoirs et de discours dans la culture contemporaine* (Toulouse: Erès, 2007).

olvido, resultaba de la concepción antigua de la memoria, la cual era "la revelación o el recuerdo de lo que dicen los dioses"[7]. No hay aquí distinción alguna entre el plano del discurso y el de la realidad, puesto que es la palabra, en el acto de su enunciación, la que funda la realidad y la hace presente, dando fe en esta de la presencia divina. Esta palabra (poética, adivinatoria o real) "anclada a las fuerzas divinas"[8], no buscaba la aprobación de su destinatario. "Palabra realidad" portadora de la verdad de la *aletheia* no se inscribía claramente ni en el marco de la escena narrativa, *mythos*, ni en el de la *mêtis*, sino en una intrincación indistinta de ambas. El poder performativo de la palabra de las tres figuras del amo antiguo provenía de la repartición espontánea (y asimétrica) de los lugares intrínsecos a toda toma de palabra (*yo* habla a un *tú* de él), potencializada por la seducción (impronta de *mêtis*) vinculada con la función misma del enunciador. Las cosas cambiaron con las reformas político-jurídicas que acarrearon el advenimiento de la democracia griega[9]. Al laicizarse y emanciparse entonces de su vínculo con lo divino, la palabra se liberó en el espacio público en el que la comunidad de iguales la constituyó como "palabra-diálogo": ya no se trataba entonces de estructurar la realidad haciendo resonar la verdad de los dioses, sino de emerger como sujeto durante los debates con otros sujetos en el espacio circular de la *polis*. En ese momento el espacio discursivo fue dominado progresivamente por el "saber narrativo"[10], cuya especificidad es la de desarrollarse siguiendo las leyes del lenguaje. Se apoya en las estructuras inconscientes de la lengua, las mismas cuya huella puede volverse a hallar en los mitos. Se construye esencialmente en el marco de las conversaciones ordinarias en la escena ternaria (yo, tú, él) de nuestro tomar la palabra cotidiano: en el espacio del diálogo en que "un sujeto se dirige a otro sujeto, poniéndolo así en situación de poder responderle"[11]. Los turnos de palabra en este espacio público permiten a cada cual, a cada yo (*je*), expresar libremente su opinión frente a todo otro (*tú*), con la única condición de que el objeto (él), el de los debates, sea del interés de todos. Pero esta democratización de la palabra fundada en la igualdad de todos no dejaba de ocasionar nuevas dificultades relacionadas con una pérdida de la performatividad que manifestaba la palabra de los amos de la verdad. Ante todo, la palabra-diálogo deshace el vínculo entre palabra y realidad: "la relación transitiva entre la palabra y la realidad se desvanece"[12]; en adelante hay hiato entre ambos. Además, "su fuerza [no deriva] ni del 'cuerpo-función social' ni del acceso a lo divino, sino que proviene del sentimiento del grupo"[13]. En otras palabras, esta nueva forma de palabra, en la medida en que no era eficaz de entrada ante el semejante, empezó a buscar al ser. Además, la eficacia, como ya no es un efecto inmediato de la *palabra-cuerpo-realidad*, cambió de naturaleza: "pasó a ser un arte: el de la persuasión"[14]. La emergencia de la democracia y de la igualación consecutiva de la palabra de los ciudadanos hizo necesario entonces que se elaborara

7. Ibíd., 119.

8. Ibíd., 121.

9. Ibíd.

10. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité* (París: Gallimard, 2001).

11. Amorim, *Raconter, démontrer… survivre,* 22.

12. Dufour, *Les mystères de la trinité*, 384.

13. Amorim, *Raconter, démontrer… survivre*, 122.

14. Ibíd., 122.

un nuevo modo de producción del saber, un saber separado de toda umbilicación en la *aletheia*, un saber desprovisto de su relación con lo divino. Solamente después de esta escisión del saber y de la verdad respecto a la *aletheia*, pero en el lugar mismo en que se produjo, surgirá una doble reflexión en torno al lenguaje: por una parte, en calidad de instrumento de persuasión, punto en el que se elaborarán las técnicas de la retórica promulgada particularmente por los sofistas, en que la búsqueda dialéctica de la verdad es reemplazada por horizontes de eficacia agonística inmediata; y, por otra parte, "como medio de conocimiento de lo real" sin recurrir a los dioses.

Emergencia del logos, predominancia moderna del saber demostrativo

La ciencia griega nació de la voluntad de "dar cuenta racionalmente de los hechos para liberarse así de toda referencia a lo irracional"[15]. Su terruño más fecundo se halla en la ruptura de la relación entre palabra y real, tal como se produjo consecutivamente en la emergencia de la democracia[16]. ¿Cómo alcanzar la verdad sobre lo real allí donde la palabra, deslastrada del peso de la *aletheia*, se ha separado de esta? Por medio de un verdadero forzamiento, cuyos primeros artesanos fueron Pitágoras, Sócrates y Platón[17]: la instalación de una nueva escena discursiva propicia para constreñir la palabra ordinaria en un nuevo marco: el de *logos*.

La ciencia en el pensamiento griego, al fundarse en la *episteme* y por ende en un sistema deductivo, se definía "también como una modalidad de discurso —recuerda Lebrun—, a saber una modalidad según la cual alguien se dirigía a alguien más"[18]. Pero el anhelo de los griegos era precisamente vaciar la *episteme* de las huellas de esta interlocución, despojando "al locutor y al interlocutor de todo lo que los constituye como sujeto", de tal manera que el *logos* (se despegara) de toda su dimensión de interlocución[19]. Para ello fue necesario reestructurar el conjunto de la escena enunciativa, pasar del diálogo común, tal como se produjo en el espacio ternario yo-tú-él, a otra forma de diálogo. Para captar cuáles son los elementos que están en juego, recordemos que el espacio dialógico habitual, en el que un sujeto (yo) habla de un objeto (él) a otro (tú) obligado a responderle, introduce, como lo dice Amorin, "la alteridad en el corazón de la especificidad humana": si el "discurso no cesa de alterarse es porque el otro al que hablo interpreta lo que digo a su manera, construye su propia versión y da así un nuevo sentido a lo que digo"[20]. En la escena trinitaria de la conversación, corresponde entonces al destinatario de mi palabra (tú) parasitar el sentido de lo que digo, introduciendo en ello ruido. Si se aspira a reducir los malentendidos producidos por la lengua, si se apunta a un mínimo de objetividad y de univocidad, se requiere

15. Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite : Essai pour une clinique psychanalytique du social* (Toulouse: Erès, 2001).

16. Amorim, *Raconter, démontrer… survivre*.

17. Dufour, *Les mystères de la trinité*.

18. Lebrun, *Un monde sans limite*, 63.

19. Francis Wolff, "Le discours de la science dans la pensée grecque", *Le Trimestre psychanalytique* 1 (1991): 1.

20. Amorim, *Raconter, démontrer… survivre*, 22.

entonces empezar por deshacerse de la interlocución del ruido que introduce el otro, y la mejor manera de lograrlo es vaciando el discurso de la presencia del tú. Pero para que esta nueva forma de diálogo, que recae en el objeto, sea lo más posiblemente "objetiva" y no se agote en irresolubles debates de opinión (entre yo y tú) ni en una proliferación caótica de discursos, se requirió, además de inventar nuevas herramientas conceptuales (matemáticas, filosóficas), reducir la interlocución a la relación binaria yo-él.

El otro al que me dirijo en el diálogo científico no es ya entonces el tú, mi *alter ego* ruidoso y hablador, sino el él, que ocupa el lugar de "no persona"[21] en la escena narrativa; es el interlocutor silencioso que solamente puede instalarse en este lugar si acepta no interrumpirme a todo momento; aquel de quien, por lo demás, espero en el marco del proceder crítico, que me *contra*diga al término de mi demostración. Pero hacer del él el destinatario de mi discurso no va de suyo: equivale a situarlo en un lugar extra-ordinario porque, en la teoría de la enunciación, el él designa el lugar del objeto; objeto del discurso y, en este caso, objeto del saber[22]. Desde este lugar, todo ocurre como si hablando *del* objeto, me dirigiera directamente a este. Mi interlocutor, se hace entonces, de cierta manera, su portavoz, contradiciéndome a partir de este lugar. Pero plantear a mi interlocutor en el lugar de él conlleva varias consecuencias. La primera tiene que ver con el lugar mismo de "destinatario": en la escena *logos*, siendo este una *no persona*, mi demostración ya no se dirigirá específicamente a él; mi discurso puede así desprenderse de las contingencias de la situación actual del diálogo, sobrepasar la ocasión local que lo suscitó, olvidar la subjetividad que lo produjo, y apuntar a un horizonte de universalidad impensable si yo me dirigiera al interlocutor habitual de la escena narrativa (*tú*). En otras palabras, primera consecuencia el diálogo binario (yo-él): el despojamiento de la subjetividad del enunciador y del destinatario (uno y otro deslizan al lugar de objeto). Segunda consecuencia del *logos*, que deriva directamente de la primera: el destinatario se ve reemplazado allí por el súperdestinatario, es decir, por la instancia impersonal que abre a la *gran temporalidad* que libra a la interlocución de todas las contingencias locales que lo ocasionaron. Por eso cuando una afirmación que se considera objetiva deja de ser aceptada, deja este espacio de la *gran temporalidad* para verse *ipso facto* resubjetivada y relocalizada: es reemplazada entonces en el contexto de su enunciación que la invalida (científicamente) personalizándola e historizándola[23]. La escena discursiva del *logos* es entonces un previo necesario para todo discurso que pretenda la objetividad. Pero tenemos que señalar que si ese discurso no puede prescindir enteramente del saber narrativo (toda exposición teórica debe ser ventilada por frecuentes relajamientos del discurso demostrativo en favor de breves interacciones entre los sujetos), y aún si no acude a regañadientes a una parte de seducción *mẽtis*,

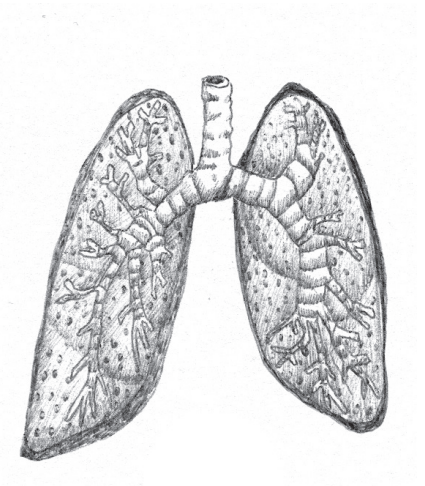
21. Benveniste, "Structure des relations de personne dans le verbe", en *Problèmes de linguistique générale 1* (París: Gallimard, 2014), 225-236.

22. Amorim, *Raconter, démontrer… survivre*, 27.

23. Ibíd.

para mantener la atención de su auditorio, se singulariza, no obstante, por dominar y domesticar enteramente esas otras dos formas de saber para ponerlas a su servicio.

Esta forma discursiva organizó el lazo social mientras predominó el gran relato de la Razón: sus más bellas realizaciones transcurren a todo lo largo de la modernidad, desde los grandes cambios filosóficos y científicos del período clásico, hasta finales del siglo xx. Se apoya en la desigualdad de los lugares entre interlocutores: entre un amo que carga con la responsabilidad del saber y sus alumnos. Pero esta asimetría se ha vuelto cada vez menos sostenible; en un tiempo de abrasión de todas las diferencias (generacionales, sexuales), cuando toda disimetría es combatida y aplastada hasta el punto de que el saber mismo perdió su autoridad, el docente ya solo tiene por única función la de acompañar la emergencia en el alumno de un saber supuesto ya allí. La instalación de la escena binaria que se requiere para la elaboración del saber demostrativo resulta en adelante difícil entonces. La transmisión de los conocimientos por vía del diálogo crítico cede lugar al intercambio de opiniones entre pares. La retórica agonística hace las veces entonces de debate: la confrontación de las opiniones, en donde lo que prima ya no es la búsqueda de lo verdadero, sino la victoria de uno de los interlocutores por sobre el otro. En otras palabras, cuando las diferencias de lugares entre interlocutores se borran, cuando se allana la disimetría entre enunciador y (súper) destinatario, el *logos* y el *mythos*, que resultan menos practicables, ceden su lugar al desencadenamiento de la inteligencia *mẽtis*.



La autonomización posmoderna de la inteligencia mẽtis

Al considerar esta "inteligencia del instante" como la forma más valorizada actualmente, Marilia Amorim muestra, en efecto, su autonomización respecto a las dos grandes matrices enunciativas que acabamos de distinguir: la de la expresividad del sujeto (diálogo ordinario) y la de la construcción del objeto (diálogo científico). Pero la relativa emancipación de esta forma de inteligencia respecto de los dos discursos, *mythos* y *logos*, que la enmarcaban hasta entonces, no deja de tener efectos en el lazo social. El primero es el auge del tecnicismo, es decir, la sumisión de todas las esferas del mundo humano a la influencia de la técnica, con su ideal de eficacidad práctica: nada le escapa, tampoco el lenguaje, cuya función expresiva y poética queda depreciada en provecho de una lengua estrictamente operativa. Ya no es al artista ni al científico a quienes se les entrega la tarea de reinventar el mundo aquí, sino a la figura idealizada del ingeniero: en adelante el ingeniero, con su lenguaje ultratécnico, con su reivindicación de eficacia, con su capacidad de mecanizar todo lo que toca, se infiltra por todas partes, en lo social (la ingeniería social en boga), en la pedagogía (la ingeniería

pedagógica). El segundo efecto es el estrago de la ciencia en tecnociencia: al paso de la lógica mercantil, la razón ya no apunta al desarrollo de un saber más extendido sobre el mundo (rol conferido a la ciencia moderna), sino que se dedica a la fabricación en serie de objetos que supuestamente satisfagan las necesidades de cada cual. La figura del ingeniero, sospechosa siempre de pensar demasiado, es reemplazada entonces por la del "emprendedor", encarnación de la pura acción: en vez de los "descubrimientos", que constituyeron los días maravillosos de la ciencia, se prefiere ahora la "innovación", a saber, las nuevas aplicaciones técnicas (comercializables) extraídas de descubrimientos antiguos. Un nuevo universo de lenguaje se despliega de esta manera, cuya paradójica novedad proviene de que en muy contadas ocasiones se componen ya palabras realmente nuevas: las palabras "ingeniería", "innovación" y "eficiencia", por ejemplo, existían mucho antes de su recuperación por la ideología dominante. La lengua, como lo había ya situado Klemperer, una vez alienada en la ideología, no inventa nada y brilla por su pobreza; en cambio, "cambia el valor de las palabras y su frecuencia […], impregna las palabras y las formas sintácticas con su veneno, somete la lengua a su terrible sistema, gana con la lengua su medio de propaganda más poderoso, el más público y el más secreto"[24]. Las modificaciones discretas que sufre la lengua bajo el efecto de una ideología cambian al mismo tiempo nuestra relación con el mundo y nuestras representaciones de ese mundo, es decir, finalmente, a ese mundo mismo. Por eso cuando los significantes que provienen del mundo de la empresa (evaluación, eficiencia, gobernancia, innovación, etcétera) se cuelan en todas las esferas de la sociedad, desde la empresa hasta el espacio doméstico[25], se pasa, sin siquiera darse cuenta, de un universo moral a otro: se cambia de un mundo organizado por la ética, tal como nos la legaron los filósofos de la Ilustración (que, después de Kant, trataban siempre a la humanidad "al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio"[26]), a una moral en que el otro deviene un simple medio de alcanzar el único fin que guía la empresa: la rentabilidad. ¿Acaso no asistimos hoy en día a la emergencia de ese mundo nuevo perfectamente en contacto con los valores de la empresa, un mundo calcado según el modelo del mercado, en donde solo cuenta la lógica del golpe ganador? Bajo el imperativo tácito de la innovación permanente, ningún valor se inscribe allí en la duración, y toda coordenada simbólica se expone a una rápida obsolescencia. En ese nuevo espacio inestable, cada cual es llamado en adelante a volverse "flexible", es decir, capaz de adaptarse a los flujos del mercado.

El Líbano es un ejemplo del lazo social dominado por la *mêtis* para pensar tal configuración social. Deleuze y Guattari produjeron, muy al comienzo de los años ochenta, su noción de "rizoma". El rizoma es el espacio amorfo y movedizo que resulta de la evicción del Tercero. Se presenta como "un sistema acentrado, no

24. Victor Klemperer, *LTI, la langue du Troisième Reich* (París: Pocket, 2004).

25. Thibault Le Texier, "Le management de soi", *Le Débat* 183, 1 (2015): 75-86.

26. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (París: Nathan, 2010).

jerárquico y no significante, sin General, […] únicamente definido por una circulación de estados"[27]. Nada está fijado u ordenado en un rizoma, el cual se desplaza y se propaga a través de "flujos subterráneos" imprevisibles. ¿No es acaso eso lo que se produjo en el Líbano durante los años treinta posteriores al final del Mandato francés? Kassir[28] nos enseña en efecto que, en el contexto beirutí del segundo tercio del siglo XX, solamente tuvo curso la ley del mercado, la ley de la oferta y la demanda, es decir, no la Ley simbólica cuya vocación es poner riendas al goce, sino, al contrario, la ley degradada del superyó, el puro imperativo de goce ("¡Goza!"): en el mercado libanés inmobiliario y de tierras, la imbricación de los intereses privados en la esfera pública hacía simplemente imposible pensar el más mínimo proyecto urbanístico, que habría implicado para los emprendedores renunciar a gozar de todo el espacio disponible al escapar durante decenios a todo proyecto global, rompiendo todas las reglas de urbanismo; Beirut se esparció rápidamente comiéndose los pueblos de los alrededores para incluirlos en su esfera mercantil. Al propagarse como un rizoma, todo ocurrió como si las partículas elementales que componen el vasto organismo beirutí se hubiesen de repente desolidarizado para conducir —*sálvese quien pueda*— su propia vida: los barrios, que crecían en altura cuando no podían extenderse horizontalmente, llegaron entonces a ser igualmente espacios *desterritorializados* (fuera de las reglas, fuera de un principio organizador) que abrigan una multiplicidad de organismos autónomos, y que se conectan entre sí siguiendo una lógica inestable que les es propia. La aglomeración beirutí (por lo menos antes de que los clivajes religiosos de los años setenta no volvieran a soldar a los habitantes en grandes comunidades confesionales) ilustra entonces lo que puede llamarse una organización "rizomorfa" indiferenciada, que no se ordena verticalmente a partir de un punto de excepción (el que viene a ocupar el significante amo, el plano director, en las masas convencionales), sino que se extiende horizontalmente por rebrotes permanentes. Esta inestabilidad estructural es la que se refleja, en nuestra opinión, en la lengua libanesa misma.

Esta, mimética, parece ajustarse a su realidad social caótica. Significativamente, una de las palabras más usuales en el hablar libanés de hoy es *fabrek*, que es una palabra francesa libanizada: cuando se le pregunta a alguien qué hizo durante el día, hay muchas posibilidades de que responda "*fabraket*". La palabra remite a un pulular de prácticas animadas por la lógica de sobrevivencia. Hay un verbo emblemático de esta lógica, que ha llegado a prevalecer en el Líbano y tal vez en otras partes, *awtab*, que significa hacer corto circuito, y por extensión "hacer fechorías", que sugiere la idea de un individuo capaz de evitar las reglas gracias a sus pases. En el horizonte de esas nuevas maneras de vérsela con las reglas de la ciudad, aparece un nuevo estilo subjetivo, que una serie de sustantivos comunes portan: *Harbu* designa al habilidoso,

27. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2* (París: Minuit, 1997), 14.

28. Kassir, *Histoire de Beyrouth*.

con un matiz de malicia (astuta) que la expresión francesa (*bricoleur*) no traduce. *Chaffit*, el tramposo, capaz de robar con destreza, de ratear. *Lawfaqjé* designa a un individuo ultraadaptativo, que logra sus fines por medios desviados (pasos en zigzag); *Bayid tanajer* remite al que blanquea cacerolas, es decir, el que "acaricia en el sentido del pelo". *Kechtbangé*, etimológicamente cercano a "dado de costura" (*kechtben*), arrastra la idea de que el individuo *Kechtbangé* engaña al adversario ingenuo (con artimañas, artificios y astucias). Todas estas locuciones expresan claramente una modalidad de lazo social reducida al cara a cara entre pares, sin mediación de ninguna instancia tercera. En esta modalidad del vivir juntos, el individuo reivindica el hecho el ser *Mal'oun* (*malin*), avispado. Justamente, para poner límite a la agresividad inherente a toda relación especular, se presenta ya sea como *Kechtbangé* (solapado, que busca protegerse del otro y enredarlo) o como *Bayid tanajer*, capaz de amoldarse a las intenciones tomadas del otro hasta llegar a hacerse *Lawfaqjé*, tan metamorfoseable como el camaleón (animal particularmente impregnado de la inteligencia *mẽtis*). ¿Qué pasa con el sujeto entregado a este mundo sin tercero y sin límite, donde la ley del lenguaje ya no lleva más que una marca apenas perceptible en su economía libidinal, una huella desazonada hasta el punto de poner en peligro el lazo social mismo?

¿La subjetividad a la altura de la época moderna? Ante el "individuo camaleón" que acabamos de describir, la ley se desmorona, la verdad se disuelve, y el sujeto, atomizado en la multiplicidad de los encuentros y de las necesidades deviene un pulular de posibles deslastrados de toda identidad estable. Pero en ese campo de la metamorfosis permanente, donde ninguna forma se fija, cuando el yo (*je*), que se ha vuelto reflejo del tú, diluye en un mismo movimiento al sujeto y a la alteridad, ¿no es acaso la matriz de todo discurso, la estructura ternaria yo/tú/él, organizadora del vínculo entre los seres hablantes, la que debería hallarse a todo momento amenazada de disolución? Sin embargo, los sujetos se mantienen juntos, aún en las extremas condiciones de vida del Líbano. ¿Cómo explicarlo si no postulando la insistencia del sujeto (de la enunciación, de lo inconsciente), en el mismo lugar en donde se anuncia su desaparición, a saber, en el corazón de los discursos? Ese sujeto que acabamos de describir parece poseer todas las características del "neosujeto" que emergió, estos últimos años, de un haz de trabajos convergentes. Según Melman, este "hombre liberal" que puebla masivamente nuestra posmodernidad "sin gravedad"[29], pues no tiene lastre en su inconsciente, revelaría una "nueva economía psíquica"[30], de andadura perversa en la medida en que, así como los toxicómanos, se sostendría esencialmente del goce del objeto de consumo, el único que le confiere un poco de materia subjetiva. ¿Qué hacer ante esos "a-sujetos"[31] que, se nos dice, son incapaces de formular una demanda en el encuentro clínico con estos? ¿Debe uno seguir

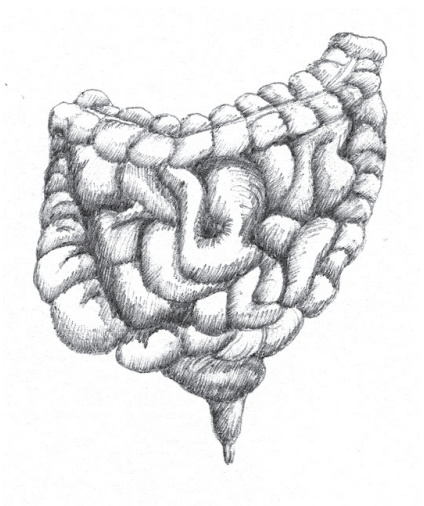
29. Charles Melman, *L'Homme sans gravité : Jouir à tout prix* (París: Denoël, 2004).

30. Charles Melman, *La nouvelle économie psychique* (Toulouse: Erès, 2009).

31. Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes: sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total* (París: Denoël, 2003).

el consejo de Sztulman cuando afirma que es necesario adaptar el marco de la cura tipo a las "características del paciente"[32], concebido como indeciso y desorientado, incluso escudriñando en las herramientas técnicas de las terapias cognitivo comportamentales?

Por nuestra parte, apostamos por el sujeto. Ese "neosujeto", si bien parece atascado en un tiempo de suspensión de la "elección de su neurosis", tomado en una posición precaria que le evita "dar a luz al genio de su estructura"[33], no es porque no tenga inconsciente, aun cuando ya no hable como antes. ¿Cómo hacer, ante este inconsciente mudo, indescifrable por vía de la interpretación, para acompañar al sujeto en el parto de su síntoma? Nos parece prudente, para empezar, evitar dar consistencia a su desorientación a través de una desorientación clínica muy en fase con la *doxa* posmoderna, que recusa toda elección teórico-clínica, toda distinción estructural. El analista debe tomar acto de las mutaciones del lazo social que afectan a los sujetos, no para hacerse su cómplice, sino para mantener la alternativa propuesta por el psicoanálisis. Y esto no se puede contemplar sino sosteniendo el acto analítico a la altura de cierta exigencia ética, sin compromiso: un acto que no se orienta entonces por las prescripciones estándar de eficacia técnica, evaluable, promovidas por el discurso capitalista, ni por los ideales normativos que sugiere la sociedad de consumo, sino que apuesta por la singularidad del síntoma del sujeto, orientándose con su palabra. ¿Qué hacer ante esta palabra que en adelante llama al analista a renunciar a su escucha silenciosa? ¿Acaso hay que responder dando algún consejo normativo, como lo proponen algunos autores? ¿No se trata más bien, por vía de las intervenciones activas que intentan evitar los escollos del sentido inherente a toda palabra, de hacer resonar allí los equívocos del significante para revelar al sujeto, y yugular, así, el goce que allí se disfraza? Hoy como ayer, no hay método que pueda liberar al analista de la unicidad de su acto: independientemente de su estilo, su respuesta debe, en la medida de lo posible, seguir siendo un "libro bien blanco", con esa nula esperanza de entrever alguna fórmula que resuelva la ambigüedad...



BIBLIOGRAFÍA

Amorim, Marilia. *Raconter, démontrer, … survivre: Formes de savoirs et de discours dans la culture contemporaine*. Ramonville: Erès, 2006.

Benveniste, Emile. "Structure des relations de personne dans le verbe". En *Problèmes de linguistique générale 1*. París: Gallimard, 2014.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. París: Minuit, 1997.

Détienne, Marcel y Vernant, Jean-Pierre. *Les Ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*. París: Flammarion, 1974.

32. Henri Sztulman, *Psychanalyse et humanisme: Manifeste contre les impostures de la pensée dominante* (Toulouse: Ombres Blanches, 2008).

33. Marie-Jean Sauret, *Malaise dans le capitalisme* (Toulouse: PUM, 2009).

Dufour, Dany-Robert. *L'art de réduire les têtes : sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. París: Gallimard, 2003.

Dufour, Dany-Robert. *Les mystères de la trinité*. París: Gallimard, 2001.

Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. París: Nathan, 2010.

Kassir, Samir. *Histoire de Beyrouth*. París: Perrin, 2012.

Klemperer, Victor. *LTI, la langue du Troisième Reich*. París: Pocket, 2004.

Lacan, Jacques. *Le séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). Paris: Seuil, 1991.

Le Texier, Thibault. "Le management de soi". *Le Débat* 183, 1 (2015): 75-86.

Lebrun, Jean-Pierre. *Un monde sans limite: Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Toulouse: Erès, 2001.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. París: Minuit, 1979.

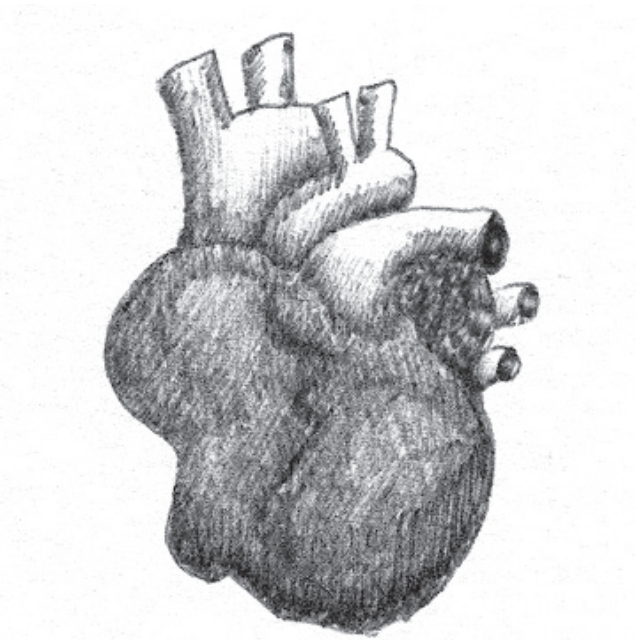
Melman, Charles. *L'Homme sans gravité: Jouir à tout prix*. París: Denoël, 2004.

Melman, Charles. *La nouvelle économie psychique*. Toulouse: Erès, 2009.

Sauret, Marie-Jean. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: PUM, 2009.

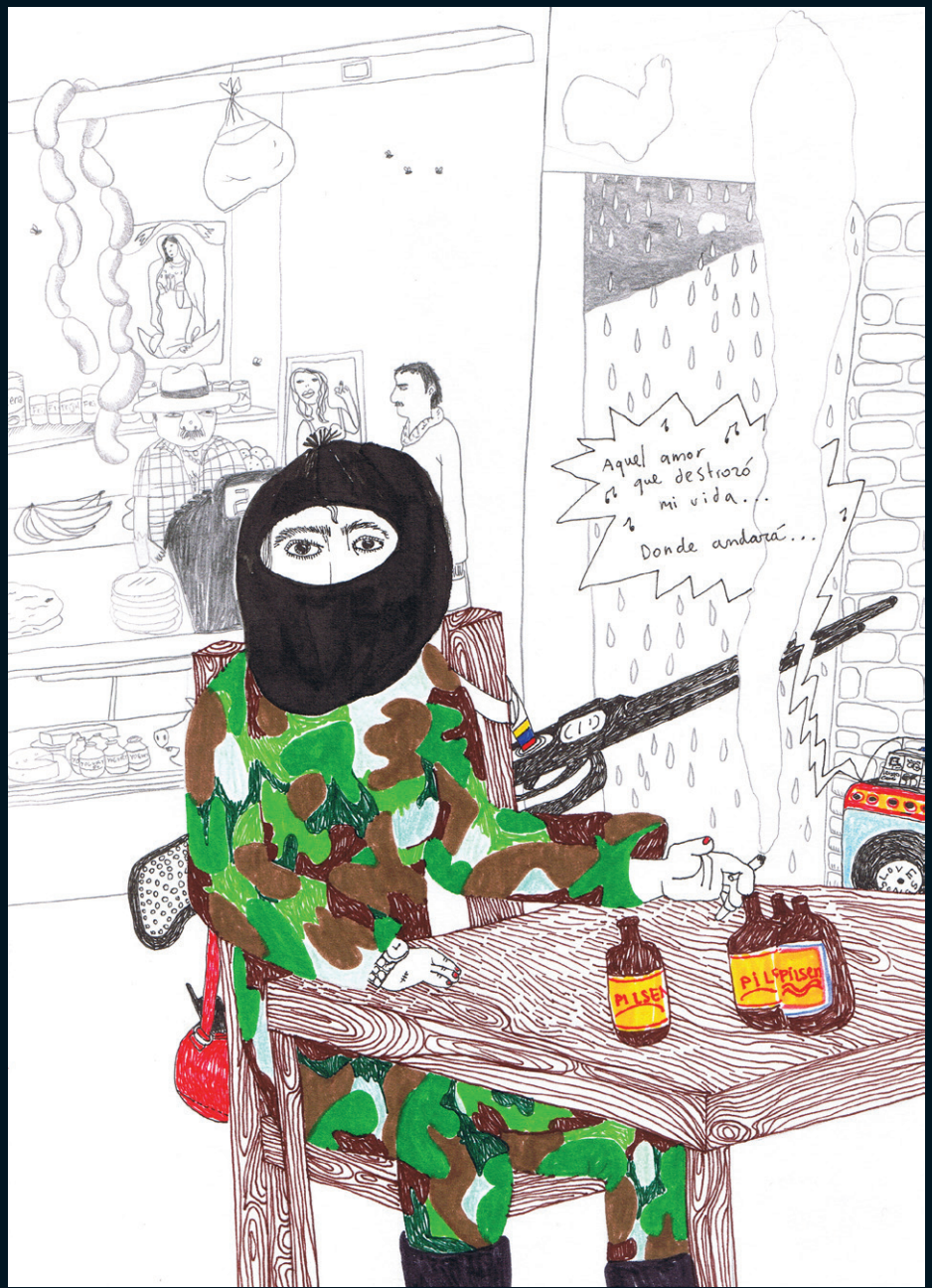
Sztulman, Henri. *Psychanalyse et humanisme: Manifeste contre les impostures de la pensée dominante*. Toulouse: Ombres Blanches, 2008.

Wolff, Francis. "Le discours de la science dans la pensée grecque". *Le Trimestre psychanalytique* 1 (1991): 1-5.



III. CLÍNICA Y POLÍTICA

© Powerpaola | Tronco y piedras | Acuarela sobre Papel | A4 | 2009



© Powerpaola | Guerrillera | Marcadores y lápiz sobre papel | 2006 | A4

DOI: 10.15446/djf.n20.90180

Atravesando el fantasma del velo político de la política

(cc) BY NC ND

Jairo Gallo Acosta*

Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia

Atravesando el fantasma del velo político de la política

Este trabajo quiere mostrar que en la política tras un lapsus no hay ningún error, y que este lapsus tampoco obedece al orden freudiano de la psicopatología de la vida cotidiana. El decir repetitivo de la política en forma de lapsus no es más que una verdad que se quiere velar. Así funciona la política en la actualidad: no se oculta la verdad tras un velo, sino que ella misma actúa como velo de la verdad. Cuando en la política se anuncia un error en forma de lapsus, se siembra una duda y se vela una verdad. Detrás del equívoco de un decir en la política no hay un significado oculto, no hay lapsus, no hay error. Lo que emerge es una verdad que no se admite abiertamente, y su forma de velo es la única manera en que la política es aceptada por muchos: velando desde una ilusión fantasmática lo insoportable de lo político.

Palabras clave: fantasma, político, política, objeto *a*.

Traversing the Phantom of the Political Veil of Politics

The objective of this article is to show that in politics, there is no error after a lapsus and that this lapsus does not derive from the Freudian order of the psychopathology of daily life. Politics' repetitive way of speaking in the form of lapsus is nothing other than a veiled truth. That is how contemporary politics works: truth is not hidden behind a veil, but rather, politics itself acts as a veil for truth. When an error in the form of lapsus is announced in politics, doubts are raised and a truth is veiled. There is no hidden meaning behind the mistakes of something said in politics; there is no lapsus or error. What emerges is a truth that is not accepted overtly, and its veiled form is the only way in which politics is accepted by many: veiling the unbearable of the political on the basis of a phantasmatic illusion.

Keywords: phantom, political, politics, object *a*.

Traverser le fantasme du voile politique de la politique

Dans cet article, nous souhaitons montrer qu'en politique il n'y a pas d'erreur à la suite d'un lapsus, et que celui-ci n'obéit pas non plus à l'ordre freudien de la psychopathologie de la vie quotidienne. Le dire répétitif de la politique sous forme de lapsus n'est que la vérité qu'on veut voiler. C'est ainsi que fonctionne la politique dans l'actualité, à savoir, la vérité n'est pas cachée derrière un voile, mais elle-même sert de voile de la vérité. Lorsqu'une erreur est annoncée en politique sous la forme d'un lapsus, un doute est semé et une vérité est voilée. Derrière l'équivoque d'un dire en politique il n'y a pas de signifié caché, pas de lapsus, pas d'erreur. Ce qui émerge c'est une vérité qui n'est pas ouvertement admise, et sa forme voilée est la seule manière dont la politique est acceptée par beaucoup, soit, en voilant l'insoutenable du politique à partir d'une illusion fantasmatique.

Mots-clés: fantasme, le politique, la politique, objet *a*.

CÓMO CITAR: Gallo Acosta, Jairo. "Atravesando el fantasma del velo político de la política". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 205-216, doi: 10.15446/djf.n20.90180.

* *e-mail*: jairogallo75@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 05/04/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 12/06/2019.

El lunes 25 de febrero de 2019, en un foro donde participaba la vicepresidenta de Colombia, Martha Lucía Ramírez, reiteró el equívoco de otros funcionarios al nombrar al "presidente Uribe" en lugar del "presidente Duque". Enseguida las redes sociales comenzaron a burlarse de este lapsus ya repetitivo.

Este trabajo quiere mostrar que tras el supuesto lapsus no hay ningún error, incluso, que tampoco es un lapsus del orden de la psicopatología de la vida cotidiana freudiana. Dicho decir repetitivo en forma de lapsus no es más que una verdad que se quiere velar. Así funciona la política en la actualidad: no se oculta la verdad tras un velo, sino que el mismo velo es la verdad. Al enunciar el supuesto error, en forma de lapsus, se siembra una duda y se vela una verdad. Detrás del equívoco de la vicepresidenta no hay un significado oculto, no hay lapsus, no hay error: está una verdad que no se admite abiertamente.

La política funciona hoy tratando de mostrar que detrás de cualquier ideología política hay algo escondido, esperando a algún "psicoanalista" con influencias "hermenéuticas" que devele lo que se oculta. Pero, como nos dice Žižek, eso es lo que "no pretende hacer Lacan":

> Apunta casi exactamente a lo opuesto. En nuestra vida diaria, nos vemos inmersos en la "realidad" (estructurada o apoyada por la fantasía), pero esta inmersión se ve perturbada por síntomas que atestiguan el hecho de que otro nivel reprimido de nuestra psique se resiste a la inmersión. "Atravesar la fantasía" significa por lo tanto, paradójicamente, identificarse plenamente con la fantasía, con la fantasía que estructura el exceso que resiste a nuestra inmersión en la realidad cotidiana.[1]

Buscar algún significante oculto de "lo que realmente es" es una vía equivocada. La función del velo es crear la ilusión de que hay algo detrás; es, principalmente, esconder nada. Esta nada es inmanente, y ese vacío se llena con el objeto de la fantasía, el objeto *a*.

Si avanzamos en nuestro caso de la vicepresidenta, podríamos conjeturar que la función de su lapsus no es decir que detrás del presidente hay otro presidente, sino que detrás del presidente no hay nada. Funciona, así, como velo para crear la ilusión

1. Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra de materialismo dialectico* (Madrid: Akal, 2015), 754.

de que detrás del inexperto presidente hay algo o alguien que nos protege; pero la verdad es que detrás de ese presidente no hay otro presidente: no hay nada. Ese otro escondido detrás del presidente es el velo para encarnar algo y constatar que no hay nada.

El velo oculta la nada, esa es su verdadera función. Así —como refiere Lacan en su seminario *Aún*—, la lírica del amor cortés pretendía ocultar la ausencia de la relación sexual: "Es una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual, fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos"[2].

Ahora bien, la política funciona ante lo político como el amor cortés ante lo sexual. La política es el velo de lo político que trata mediante la organización ordenar el antagonismo que trae lo político[3]. La distinción de Mouffe entre lo político y la política señala el nivel óntico de la política (multitud de prácticas de la política convencional), y el ontológico de lo político (el modo mismo en que se instituye la sociedad). Esta diferenciación —absoluta para Alemán[4]— plantea que el sujeto es lo que adviene en lo político, y la subjetividad es lo que se produce en la política. Diferenciación que de alguna manera también plantea Žižek: "El sujeto es esa brecha, la abertura, el vacío que precede al gesto de la subjetivización"[5].

La política es el intento de simbolizar lo Real traumático de lo político. En el psicoanálisis, desde Freud, se plantea un *impasse* sexual, esta es una de sus más osadas propuestas, y por consiguiente una de las más rechazadas. Así también se coloca lo político como un *impasse*; desde el psicoanálisis la política debería ser el intento por mostrar ese *impasse*, ese fracaso, y hacer de esos fallos una propuesta y no una lamentación melancólica por no alcanzar lo Real político. Lo que impulsa las diferentes políticas es la imposibilidad de acceder a lo Real de lo político, eso es lo que impulsa a que se creen nuevas propuestas políticas. De ahí que un acto político sea pedir lo imposible desde la política, reconocer la imposibilidad para seguir sosteniendo una política de lo político en una época en la que no se cree en la política para no reconocer lo Real traumático de lo político.

La pospolítica o el retorno de lo peor de la política

El 14 de noviembre de 2018 el presidente de la República de Colombia pidió "no politizar el debate" frente a la nueva reforma tributaria que él mismo dio en llamar "Ley de financiamiento". Es común que los gobernantes en Colombia y otros países salgan a decir en público que no hay que politizar la educación, la justicia, la normatividad para la minería o cualquier otra cosa: ¿qué será lo que se puede politizar para esos gobernantes? Estamos ante la negación de lo político. El conflicto es remplazado por

2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 85.
3. Chantal Mouffe, *En torno a lo político* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009).
4. Jorge Alemán, *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (Buenos Aires: Grama, 2016).
5. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 171.

una serie de indicaciones "objetivas" y "neutrales" de tecnócratas que hablan de lo "mejor" para "todos", que nos advierten siempre del peligro del socialismo o el comunismo, o de todo aquello que huele a "izquierdas", o señalando al populismo como el nuevo fantasma que recorre todos los países latinoamericanos y que se traduce en "castrochavismo".

Estos tecnócratas han tomado cada vez más fuerza, desplazando a los políticos tradicionales, que son cada vez menos creíbles; y ante este desencanto de la política surgen los políticos hipercreíbles y reaccionarios. Las elecciones donde resultaron ganadores Trump en Estados Unidos, Macri en Argentina, Bolsonaro en Brasil, e incluso Duque en Colombia, tienen en común que utilizaron un discurso fuerte, belicista y tecnocrático que colinda con lo ridículo y lo obsceno. Sobre esto, Zupancic[6] dice que tal obscenidad es otro modo de mostrar la imposibilidad de representar lo Real. En una época en la que se cree que todo puede ser mostrado y debe ser dicho, aparece su reverso obsceno haciendo de ley o norma. Aunque suene paradójico, este reverso obsceno de la ley es lo que puede preservar el imaginario de cohesión de una comunidad. Ante el fracaso de la política y los políticos tradicionales, surgen unos políticos que, autoproclamándose apolíticos y neutrales, reclaman los intereses del pueblo. Esta especie de protopadre freudiano contemporáneo coquetea con lo obsceno, logrando que muchos se identifiquen y se agrupen alrededor de ellos por medio de la renegación de una culpa disfrazada de "posverdad", la cual cumple una función ideológica; crean la ilusión de una sociedad donde no existen antagonismos sino patriotas, gente de bien, que de alguna manera ve amenazada su sociedad idílica por el castrochavismo, la guerrilla, el comunismo, la ideología de género, etc.

Estos nuevos políticos no son otra cosa que reaccionarios, actúan para que nada cambie en la realidad. En esa hiperactividad política todo queda igual, el orden establecido y sus élites siguen como si nada hubiere pasado y todo queda en su "lugar natural". Esas políticas reaccionarias olvidan las estructuras significantes, hay un lugar vacío que no puede ser llenado, no hay un lugar apropiado y natural completo. La ilusión ideológica del retorno de las políticas conservadoras es que pueden volver a colocar las "cosas como estaban"; el asunto es que cualquier política que intente conseguir tal cosa no es más que una reacción de impotencia frente al alejamiento de los "antiguos buenos tiempos", al no reconocimiento de que esos tiempos nunca existieron. Esto es una especie de añoranza alucinatoria que Freud colocaba en "Proyecto de psicología para neurólogos"[7] como el objeto por siempre perdido.

Ese afán totalizador es ejemplificado por Lacan en el seminario *El reverso del psicoanálisis*[8]. Plantea que en el discurso universitario el saber ocupa el lugar dominante, originando un empuje por un conocimiento cerrado, un "todo saber".

6. Alexa Zupancic, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge: MIT Press, 2003).

7. Sigmund Freud, "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992).

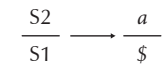


FIGURA 1. Discurso universitario.

El problema es que cualquier pretensión de hacer circular el goce desde esos discursos, sin reconocer el resto, genera un límite a la captura de ese objeto-resto y produce impotencia. Se podría pensar que la excesiva burocracia en las universidades es el síntoma de la impotencia por no poder acceder a la verdad desde ese saber todo[9]. Existe una imposibilidad discursiva; reconocerla es saber hacer algo con la imposibilidad, no hacerlo es el fundamento de la impotencia. En el discurso universitario con el saber todo aparece esa impotencia que se relaciona con un pseudodiscurso emergente en las últimas décadas: el discurso capitalista.

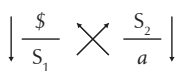


FIGURA 2. Discurso capitalista.

El discurso capitalista no permite tramitar la imposibilidad, y en su impotencia no permite tramitar lo Real de la pérdida, negando el resto de lo Real. En esta tiranía del saber total se promueve un goce vinculado al cumplimiento de los mandatos superyoicos, donde la mediación de lo simbólico que trae la castración es cada vez más débil. En la actualidad existe en los individuos un imaginario de plenitud.

Lo que no permite el pseudodiscurso capitalista es reconocer el límite de la brecha de lo Real. Esa brecha es llenada por medio de la fantasía de la sobreproducción de los objetos. En esa brecha es colocado un yo cada vez más fortalecido por una serie de técnicas psi que le dicen vía superyoica que nada es imposible, que todo lo puede alcanzar, que el mundo es suyo. *Slogans* de algunas campañas publicitarias de ropa deportiva en los que, además de pretender alcanzar una plenitud de goce con el consumo, se goza más con el aplazamiento de ese goce; lo paradójico es que entre más se pospone esa plenitud de goce de los objetos del consumo del capitalismo neoliberal, mayor es su investimento libidinal, lo cual obliga a seguir consumiendo.

El resto indivisible de lo político

El NO del plebiscito del 2016 sobre los acuerdos de paz con el grupo guerrillero FARC en Colombia, no fue un NO directo sobre los acuerdos, y los promotores del NO lo

9. Jairo Gallo, "Burocracia, goce y discurso", en *Salud mental y el sistema de producción* (Bogotá: Fundación Universitaria Los Libertadores, 2016).

sabían. A pesar de que el grupo guerrillero no tenía un respaldo masivo de la población colombiana, esto no alcanzaba para que los ciudadanos salieran masivamente a votar por el NO. De ahí que sus promotores tuvieran que asociar ese NO a otras cosas, como la "ideología de género", el "castrochavismo", la corrupción, etc., es decir, una serie de sentidos sobredeterminados alrededor de un significante flotante vacío que era el plebiscito sobre los acuerdos de paz. Y la victoria, aunque mínima, de ese NO sobre el SÍ es la gran enseñanza que tienen que aprender los teóricos de las ciencias políticas en Colombia: en política no dominan las decisiones racionales. La campaña del SÍ adelantada por el gobierno de turno se basó en la estrategia de mostrar a los colombianos la conveniencia del acuerdo de paz en cuanto a disminuir los heridos, muertos y demás secuelas del conflicto armado; pero la movilización estratégica estaba por los otros sentidos: miedos, inseguridades, odios, etc. La movilización estaba por el lado del goce inconsciente. El discurso no es un asunto de intereses racionales, sino que es un asunto de goce: "solo es posible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce"[10].

Eso que llamamos realidad necesita estructurarse como una ficción, y en esa estructuración se crea un "elemento fantasmático" para mantener cierta estabilidad y tornar soportable la imposibilidad de lo social que consigo trae el antagonismo. En el caso de Colombia convergieron dos fantasmas en la campaña del NO: el castrochavismo y la ideología de género que iban a desestabilizar el "orden natural" de la sociedad colombiana. El asunto es que detrás de esa fantasía no hay ninguna realidad verdadera, ni una esencia verdadera de lo social; la verdad de lo social se encuentra en su misma apariencia, así como la verdad política se encuentra en su misma fantasía ideológica.

> No hay nada, ningún real sustancial, detrás del velo de la realidad fenoménica. La realidad es apariencia en el sentido de que su estructura ya materializa cierta fantasía que oculta lo Real del antagonismo social. Esta es la razón de que "solo podemos encontrar lo Real en la medida en que dependa de la función de la apariencia": al identificar las imposibilidades, grietas o antagonismos que subyacen y generan la multiplicidad consistente de apariencias.[11]

En esta puesta en escena de la fantasía social (ideológica) es fácil traer a colación la famosa frase de Marx: "Hegel dice, en alguna parte, que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se repiten, para decirlo de alguna manera, dos veces. Pero se olvidó de agregar: la primera, como tragedia, y la segunda, como farsa"[12]. En política ya no se vota por el mejor ni por el candidato más sensato, se vota por una especie de "padre salvador obsceno", aquel que nos viene a salvar y proteger de los peligros del mundo. En Colombia tenemos un ejemplo de eso en la primera década del

10. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 83.

11. Žižek, *Menos que nada*, 853.

12. Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Buenos Aires: Longseller, 2005), 17.

siglo xxi, cuando un presidente fue elegido para darnos seguridad[13], ante la amenaza de los grupos guerrilleros que se iban a "tomar" el poder en el país. Pero lo que al final se terminó combatiendo fue lo insoportable de lo político y sus antagonismos, tratándose como el mal a combatir. La lucha de clases se vio como una ideología del siglo xx ya superada por las políticas capitalistas neoliberales de las últimas décadas; lo que no se quiere reconocer es que esa lucha de clases sigue siendo el síntoma de algo que no anda bien en esas mismas lógicas capitalistas.

El uribismo se colocó en el lugar del velo para que haya algo en la política en vez de nada (político), y en ese lugar trajo consigo la seguridad democrática como significante para dar significado a un militar, a un policía, a un informante, como también a sus contrapartes: guerrilleros, terroristas, apátridas, etc. En la época pospolítica, esta tendencia se convirtió en Colombia en una especie de biopolítica pospolítica[14], en la que asesores y expertos hicieron de la seguridad el objetivo rector como reacción al miedo generalizado en un contexto en el que había amenazados por muchos lados. Y la política de la seguridad trajo como aliado el auge de la "política del yo".

Pero acá ya no estamos en la biopolítica planteada por Foucault[15]; estamos en el terreno de producir subjetividades o de inventar la subjetividad misma[16], donde pululan *coaches*, *managements*, motivadores y demás instancias para hacer rendir la vida, hacerla ilimitada, hacerla puro goce.

En los últimos años en Latinoamérica, cada vez que un político llega al poder, enarbola la bandera de la unión. Lo extraño de ese llamamiento es que esos mismos políticos cuando están en campaña incitan las banderas de la división para poder captar electores molestos y decepcionados por la manera de hacer política de sus políticos; y tras la división invocan a la nación, la patria o el pueblo. Y en esa lógica se inscribió el presidente de Colombia elegido para el periodo 2018-2022. Durante su discurso de posesión, el 7 de agosto de 2018, llegó a decir que: "Cuando nos unimos como pueblo nada nos detiene", "Se trata de ser capaces de darle vida a los consensos necesarios para que seamos una nación grande, sólida y segura". Lo llamativo de estas frases es haber sido expresadas por alguien que se considera por fuera de posiciones ideológicas o propuestas populistas identificadas por muchos como de "izquierda" latinoamericana. Estas frases contienen la ideología en su estado puro: "Siempre debemos tener en cuenta que, dentro de nuestro espacio ideológico, la referencia a la Nación propia es la forma suprema de ideología como anti-ideología o no-ideología"[17].

Los viejos políticos se convierten en "nuevos" políticos desde un discurso no político y no ideológico, y bajo la ilusión de una renovación de las maneras de hacer política. Un ejemplo de esto fue la mencionada elección de Álvaro Uribe Vélez en Colombia, en 2002. Este político, a pesar de provenir de una tradicional carrera

13. Jairo Gallo, "Psicoanálisis, goce y nación", en *Sujeto ◊ objeto en la investigación psicoanalítica*, comp. D. Carmona (Medellín: Universidad de Antioquia, 2012).

14. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

15. Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).

16. Alemán, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*.

17. Slavoj Žižek, *El resto indivisible* (Buenos Aires: Godot, 2013), 322.

política y pertenecer a un tradicional partido político, se hizo elegir presidente de Colombia desde un lugar independiente y de renovación política en Colombia; algo similar ocurrió en Argentina con Mauricio Macri y su partido "Cambiemos", con el que llegó a la presidencia en el 2015. Las figuras de Jair Bolsonaro en Brasil o Donald Trump en Estados Unidos representan otra manera novedosa de hacer política distanciándose de las maneras tradicionales de la política que muchos rechazaban. Pero estas figuras políticas no representan la creación de algo nuevo, sino una tendencia reaccionaria y una ilusión refundadora. Este gatopardismo de "todo cambia para que nada cambie" nos conduce a Lacan y sus planteamientos acerca de las revoluciones que giran en redondo y siempre llegan a su punto de partida. Ante esto surge una pregunta: ¿no será este girar en redondo el modo en que se goza creando la ilusión de que no se puede acceder directamente al objeto político por algún enemigo externo que lo impide políticamente?

Ante esta pregunta, lo primero que habría que reconocer es que existe un resto inapropiable de lo político en la política, un resto indivisible, la sustancia negativa no simbolizable del goce. El asunto que las políticas reaccionarias conservadoras de derecha en su retorno olvidan es que, por mucho que nieguen la brecha de lo Real, siguen gozando; se podría pensar que gozan de esa negación, y que el goce en esas propuestas políticas se fundamenta en la ficción ideológica que implica la ausencia aparente de la brecha de lo Real. El goce proviene de la creencia en su capacidad de llenar esa brecha.

Lacan conceptualiza el objeto *a* como aquello que permite explicar la causa insatisfecha y reproducible del deseo:

> La relación del hombre con el deseo no es una relación pura y simple de deseo. En sí no es una relación con el objeto. Si la relación con el objeto estuviera ya instituida, no habría problema para el análisis. Los hombres, como hacen presuntamente la mayoría de los animales, se dirigirían a sus objetos.[18]

En el humano, como dice Lacan, existe una dialéctica entre el deseo y el goce que pone en juego al fantasma inconsciente, que a su vez estructura la realidad percibida en donde los objetos buscan colmar a un sujeto. Esa realidad está constituida por esa ilusión de colmar, de llenar la brecha constitutiva del sujeto. La fantasía (fantasmática) ideológica se sostiene gracias a la ilusión de alcanzar ese goce máximo, satisfactorio por completo; de ahí que las ideas de felicidad y éxito, entre otras, sean tan convenientes en la vida cotidiana y en las políticas públicas: algo impensable hasta hace unos años.

18. Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 320-321.

El objeto *a* es el resto indivisible

Contrario a lo que se cree, el capitalismo neoliberal se fundamenta en el fracaso y no en el éxito; este último significante se alimenta a sí mismo en el fracaso de la ilusión de poder alcanzar el objeto anhelado: "El camino más corto para alcanzar al objeto no es apuntar directamente a él, sino rodearlo"[19]. En ese punto entra el superyó a jugar como imperativo de goce, ordenando gozar, y el goce se alimenta de la no satisfacción del mandato de obediencia. Así, objeto *a* y superyó se vinculan en el fracaso de poder satisfacer o alcanzar al objeto. La repetición (compulsión a la repetición freudiana) es el esfuerzo constante y prometido al fracaso de una recuperación imposible.

Lacan, en el seminario 16, *De un Otro al otro*, comenta que el objeto *a* "es una renuncia al goce por efecto del discurso"[20]. Entonces tenemos el nombre de la pérdida, el lugar de esa pérdida, un resto que nos enuncia la inconsistencia del Otro pero que a su vez le da consistencia a ese Otro. "El objeto pequeño es la objetivación del deseo del sujeto, es lo que veo en la mirada del otro" [21]. En la política el asunto no está en qué tan hábil o qué tan atractivo es un político para los electores; el asunto está en qué soy yo para ese candidato, su deseo por mí; es allí donde ese elector o seguidor de un político se coloca como objeto de goce para ese otro.

Existe una puesta en escena que es producida por esa nada, un escenario de la fantasía-fantasmático. Esta fantasía no es una forma de escapar a la realidad, sino, por el contrario, una forma de posibilitarla. En la puesta en escena, la idea no es ver sino hacerse ver, hacer parte de una escena, que a pesar de que pueda ser personificada en algún otro, esa puesta en escena es sostenida por el gran Otro, es una mirada de nada y de nadie. Es acá donde entra el objeto *a* como la encarnación de la nada. Lo que se pone en escena es el objeto *a* encarnado por un sujeto (nada) que quiere colmarse a través de su lugar como objeto para el Otro: "El *objeto a* no es como tal el objeto perdido del sujeto, de que carece el sujeto, sino aquello de lo que carece el Otro mismo, aquello que se sustrae a sí mismo del Otro" [22].

En las diferentes campañas políticas que se han gestado durante los últimos años en Colombia la pregunta que hay que hacerse no es qué es lo que representan los vencedores para los votantes, sino qué es lo que quieren representar los votantes frente a los candidatos o campañas vencedoras. En la campaña ganadora del NO en el plebiscito por la paz en 2016, así como en cualquier campaña política, lo que movilizó a votar por el NO fue el modo en que los votantes se ubicaron frente a ese NO: estos votantes se querían ubicar como protectores de la familia tradicional, de los niños, de los valores, etc. Querían ser ubicados ante la mirada del Otro en ese lugar de respeto por esos valores, de buenos cristianos o católicos, un yo bueno para la mirada del Otro.

19. Žižek, *Menos que nada*, 724.

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 18.

21. Žižek, *Menos que* nada, 730.

22. Slavoj Žižek, *Contragolpe absoluto* (Madrid: Akal, 2016), 408.

Lo que importa no es la localización del yo en la realidad objetiva, el imposible-real de lo que yo soy objetivamente, sino cómo me sitúo en mi propia fantasía, cómo mi propia fantasía sostiene mi ser como sujeto[23].

Ante la angustia de la pregunta: ¿qué quiere o qué espera el otro de mí?, el fantasma se construye como una respuesta, fantasma que ayuda a que el yo sienta que alcanza el ideal de plenitud. La fantasía promete recubrir y velar esa falta, crea un semblante de armonía, incluso dependiendo de una figura del Otro en muchas ocasiones terrorífica, y nos hace creer que es posible constituirse mediante la significación y la identificación[24].

La realización por parte del yo de esta ilusión no lleva a un éxtasis sino a encontrase con una experiencia vacía. La fantasía no solo sostiene al yo, sino que estructura su realidad, es el goce fantasmático que sostiene al yo, a su realidad y al Otro. La carencia solo se resuelve simbólicamente si se reconoce esa imposibilidad de plenitud, además de despojarse del goce que produce su negación. El dominio de lo simbólico es no-todo; está obstaculizado desde dentro. La realidad es ficcional y es no toda. No existe realidad más allá de lo ideológico, y ese es el comienzo del atravesamiento de dicha fantasía-fantasma. Franquear el fantasma[25] implica "no ceder en su deseo", renunciar a intentar complacer al Otro en su deseo y completarlo.

Atravesando el fantasma de la ideología

A toda realidad ideológica se le asume un objeto que se resiste a su simbolización. Es precisamente en este exceso no simbolizable donde los acontecimientos "revolucionarios" pueden surgir, porque el asunto no es abandonar las revoluciones[26], o la subversión, que es aquello que puede transformar las coordenadas de la realidad, e incluso cambiar los parámetros mismos en la realidad de lo que se considera posible. Adaptarse a la realidad parece ser el mejor modo para no atreverse a transformarla. En contravía del sentido común, los sueños no son para aquellos que no pueden soportar la realidad; más bien la realidad es para aquellos que no pueden soportar lo real que se anuncia en sus sueños[27]. La cuestión de lo político consiste en una política como arte de lo imposible, contraria a la propuesta tradicional de concebirla como "el arte de lo posible", inscribiendo desde el psicoanálisis la imposibilidad de lo Real.

Se discute si las estructuras bajan a la calle en Mayo del 68, la respuesta es que sí bajan, y de muchas maneras. Eso fue lo que ocurrió precisamente en Mayo del 68. Las estructuras no solo bajan a la calle, sino que dan cuenta de esos mismos fenómenos políticos, los estructuran. Es por eso que lo primero que debemos hacer es romper el dominio fantasmático sobre nosotros.

23. Žižek, *Menos que nada*, 773.

24. Yannis Stavrakakis, *Lacan y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2013).

26. David Pavón-Cuellar, *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (Ciudad de México: Paradiso, 2014).

27. Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

Atravesar la "fantasía" no significa ir más allá de la realidad, buscando la verdadera realidad, sino aceptar su inconsistente no-todo. El psicoanálisis no es una práctica de denuncia de la realidad-fantasía-ilusión. Atravesar la fantasía es en primera medida un acto político que se abre con la inconsistencia del Gran Otro. La consecuencia es no esperar la autorización del Otro ni que nos venga a salvar. Atravesar o franquear el fantasma no es deshacerse del goce, significa por lo tanto, paradójicamente, identificarse plenamente con la fantasía, reconocerla: "como algo inherente e indecible, como un resto indivisible que no es ni inherentemente 'reaccionario' en cuanto apoya la inercia histórica, ni una fuerza liberadora que no se permite socavar los límites del orden existente"[28].

El asunto de las "revoluciones democráticas" en los últimos años es que han sido mostradas a manera de espectáculos, hasta parecer franquicias de algún documental de Netflix, donde lo soportable solo dura un fin de semana (de ahí el éxito de las series sobre otras cosas), y lo verdaderamente importante en la subversión no es de un momento, sino la insistencia que trae esta subversión y un nuevo orden, el día después de la "revolución", eso que Badiou[29] señala como fidelidad al acontecimiento.

No hacer retornar la fantasía ideológica de la completitud, llenar en medio del fantasma la brecha de lo Real para hacer existir el Otro para mí: es la apuesta política de lo político en la práctica psicoanalítica. Parece que esa brecha es lo que menos soportan los revolucionarios. Poder soportar ese Real es lo que permitirá posibilidades políticas del psicoanálisis en torno a lo político.

Esta política no solo deberá estar dirigida a los fenómenos políticos sociales, sino a la misma práctica psicoanalítica, solidificada y asegurada fantasmáticamente por la IPA, y después, y a pesar del mismo Lacan, por algunas instituciones psicoanalíticas lacanianas.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama, 2016.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento.* Buenos Aires: Manantial, 2003.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Freud, Sigmund. "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Gallo, Jairo. "Burocracia, goce y discurso". En *Salud mental y el sistema de producción*. Bogotá: Fundación Universitaria Los Libertadores, 2016.

Gallo, Jairo. "Psicoanálisis, goce y nación". En *Sujeto ◊ objeto en la investigación psicoanalítica*. Comp. D. Carmona. Medellín: Universidad de Antioquia, 2012

28. Žižek, *Menos que nada*, 751.

29. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial, 2003).

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2013.

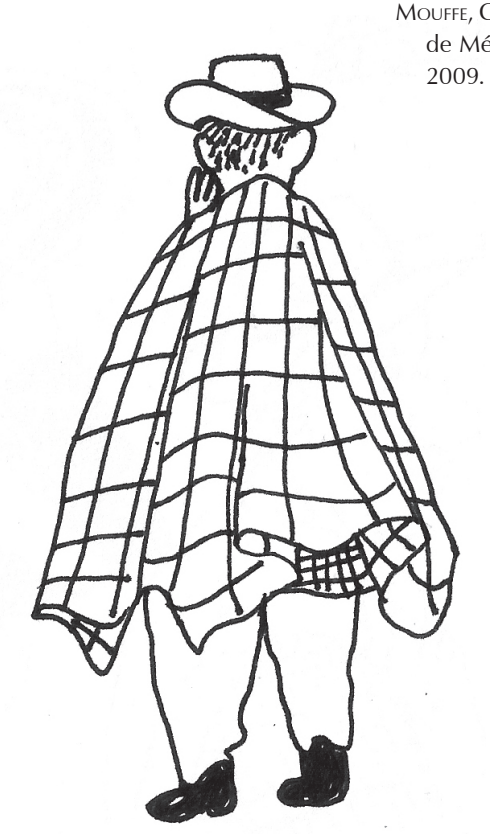
Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1992.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Marx, Carlos. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Longseller, 2005.

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.



Pavón-Cuellar, David. *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Ciudad de México: Paradiso, 2014.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Žižek, Slavoj. *Contragolpe absoluto*: Madrid: Akal, 2016.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Žižek, Slavoj. *El resto indivisible*. Buenos Aires: Godot, 2013.

Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra de materialismo dialectico*. Madrid: Akal, 2015.

Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Zupancic, Alexa. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge: MIT Press, 2003.

DOI: 10.15446/djf.n20.90181

Del síntoma al *sinthome* sin-toma del poder. Una aproximación a la dimensión subjetiva de los acuerdos de paz

(cc) BY NC ND

Fabio Buriticá Trujillo*

cómo citar: Buriticá Trujillo, Fabio. "Del síntoma al *sinthome* sin-toma del poder. Una aproximación a la dimensión subjetiva de los Acuerdos de Paz". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 217-237, doi: 10.15446/djf.n20.90181.

* *e-mail*: fabioburitica@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

Del síntoma al *sinthome* sin-toma del poder. Una aproximación a la dimensión subjetiva de los acuerdos de paz

A partir de las consideraciones semióticas sobre el síntoma y del abordaje psicoanalítico del mismo, se aborda la concepción lacaniana sobre el *sinthome*, asumiéndolo como el cuarto término que completaría, en un cuadrado semiótico, los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, gracias a la operación de denegación de la imposibilidad y de la contingencia, por parte del sujeto de la enunciación. Articulando los anteriores planteamientos con la perspectiva discursiva de Laclau y Mouffe, y con las articulaciones semióticas sobre el antagonismo de Fontanille, asumimos los acuerdos de paz, logrados entre antagonistas, como expresiones del *sinthome* social, configurados por estos en el proceso mismo de negociación.

Palabras clave: síntoma, *sinthome*, Acuerdos de Paz, lazo social.

From Symptom to *Sinthome Synth-homme* of Power. An Approach to the Subjective Dimension of the Peace Agreements

On the basis of semiotic considerations regarding the symptom and the psychoanalytical approach to it, the article addresses the Lacanian conception of *sinthome*, taking it as the fourth term that, in a semiotic square, would complete the registers of the symbolic, the imaginary, and the real, thanks to the operation of the denial of impossibility and contingency by the subject of the enunciation. By articulating these formulations with the discursive perspective of Laclau and Mouffe and Fontanille's semiotic considerations on antagonism, we interpret the Peace Agreements achieved between antagonists as expressions of the social *sinthome*, shaped by the antagonists in the very process of negotiation.

Keywords: symptom, *sinthome*, Peace Agreements, social bond.

Du symptôme au *sinthome* sans prise [*sin-toma*] du pouvoir. Une approche à la dimension subjective de l'Accord de paix

D'après les considérations sémiotiques sur le symptôme et de son approche psychanalytique, nous abordons la conception lacanienne du *sinthome*, entendu comme le quatrième terme qui compléterait, dans un carré sémiotique, les registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel grâce à l'opération de dénégation d'impossibilité et de contingence réalisée par le sujet de l'énonciation. L'articulation des raisonnements précédents avec la perspective discursive de Laclau et de Mouffe, et les articulations sémiotiques sur l'antagonisme de Fontanille nous permettent d'assumer l'Accord de paix, conclu entre antagonistes, comme des expressions du *sinthome* social configurées par eux dans le processus de négociation.

Mots-clés: symptôme, *sinthome*, Accord de paix, lien social.

artículo de investigación | fecha de recepción: 31/05/2019. fecha de aceptación: 12/09/2019.

Introducción

La semiótica distingue la instancia de la enunciación del enunciado realizado en un discurso. La instancia de la enunciación se configura como una presuposición lógica de la existencia del enunciado. Se distingue el sujeto del enunciado, que puede ser encarnado por diferentes actores, del sujeto de la enunciación quien, en el ejercicio de su función consistente en hacer posible la discursivización, se desdobla en enunciador y en enunciatario.

La teoría semiótica greimasiana ubica al *síntoma* como uno de los efectos de sentido determinados en la instancia de la enunciación, diferenciándolo de otros efectos de sentido como los connotativos, los denotativos y aquellos que ubica solo como huellas naturales. Dicho carácter diferencial lo establece a partir de la ubicación que asumen dichos acontecimientos o conjuntos significantes en relación con las posiciones del enunciador y del enunciatario, en calidad de desdoblamientos del sujeto de la enunciación, cuando dichos acontecimientos o significantes hacen su entrada en la instancia de la enunciación.

Cuando el acontecimiento o significante hace su ingreso a la instancia de la enunciación, ubicándose en el espacio compartido por el Enunciador (Enr) y el Enunciatario (Enro), se tendrá un efecto de sentido connotativo, asumido por una semiótica del espacio enunciativo; si la ubicación se da solo en el espacio del Enunciatario (Enro), advendrá un efecto de sentido denotativo, del cual podrá dar cuenta una semiótica narrativa; si el evento se ubica exclusivamente en el espacio del Enunciador (Enro), se configurará un efecto de sentido sintomático, que podrá esclarecerse por una semiótica que tenga en cuenta la singularidad del sujeto productor; y si lo hace fuera de los espacios exclusivos o compartidos por el Enunciador y el Enunciatario, se tendrá un efecto de sentido correspondiente a una huella natural, del cual puede dar cuenta una semiótica del mundo natural.

Lo anterior se visualiza en la siguiente gráfica modal que da cuenta de la relación entre el Se y los So que pueden corresponderle[1] (figura 1).

1. A. J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, t. II (Madrid: Gredos, 1991), 55.

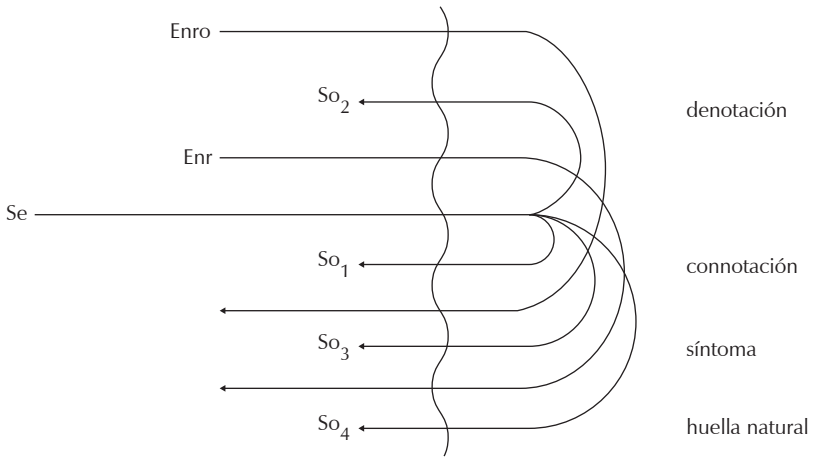


FIGURA 1. Umbral del mundo del Se.

Habida cuenta de que la semiótica, expresamente, no desarrolla ni amplía lo concerniente al efecto del sentido sintomático en los discursos realizados, centrándose fundamentalmente en el esclarecimiento de las posiciones y relaciones entre Enunciador y Enunciatario[2] que lo hacen posible, en un texto anterior[3] nos dimos a la tarea de explicitar las relaciones entre ambos, consistentes en que la función primordial del Enunciador es dotar de las competencias requeridas al Enunciatario, quien es el encargado de establecer, con el Enunciador, una relación de complementariedad en relación con lo que debe ser discursivizado; o de antagonismo parcial o total, si los lazos de complementariedad son endebles.

En el texto al que hacemos mención, se desarrolló lo concerniente al juego intermodal entre la Necesidad (Deber-ser) del Enunciador y la Posibilidad (Poder-ser) del Enunciatario, centrándonos no solo en las condiciones que en lo sociocultural hacen posible la existencia de discursos antagónicos, marcados fundamentalmente por su carácter sintomático, sino, también, en la posibilidad de manipulación intermodal de los mismos con la intención de hacerlos derivar en discursos complementarios, a partir de los planteamientos de Fontanille[4] quien, en un cuadrado semiótico, pone en interjuego el antagonismo, la colusión, la disensión y la negociación.

A partir de las consideraciones anteriores, que tienen que ver con las funciones comunes y diferenciales del Enunciador y del Enunciatario de la instancia de la enunciación, asumimos, en dicho texto, que las organizaciones sociopolíticas, que

2. Relaciones que se especifican como contractuales o polémicas, ya que el Enunciador opera, fundamentalmente, con la modalidad del Deber-Ser (Necesidad), mientras que el Enunciatario lo hace a partir de la modalidad del Poder-Ser.
3. Fabio Buriticá, *El discurso síntoma en las relaciones antagónicas sociopolíticas* (Bogotá: Texto inédito, 2014).
4. Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso* (Perú: Fondo de Cultura Económica, 2001).

expresamente están en relación de antagonismo, con sus específicos discursos síntoma, pueden ser llevados a relaciones de complementariedad, expresadas en la colusión o el simple disenso, merced a un proceso de negociación que, en lo fundamental, deviene si el Enunciador y el Enunciatario de las respectivas organizaciones sociopolíticas confrontadas logran hacer uso de la operación de la denegación:

> Mientras la negación es, paradigmáticamente, lo contrario de la aserción, la operación de denegación presupone la existencia de un enunciado de aserción o de negación anterior; envuelve, así pues, una perspectiva sintagmática en la que se actualiza la relación de implicación.[5]

Dicha operación, desde el punto de vista del Enunciador, se orienta a lo que considera *Imposible*, para dotarlo de *Posibilidad* mientras que, por su parte, la operación de denegación del Enunciatario se dirige a lo que considera *Contingente*, para dotarlo de *Necesidad*.

Dado que la semiótica no profundiza la consideración sobre el síntoma, más allá de su diferenciación estructural respecto a otros efectos de sentido, como los denotativos, los connotativos y los naturales, se tensionará dicha aproximación con los diversos planteamientos psicoanalíticos sobre el síntoma, y sobre su modalidad como *sinthome*, que aporta Lacan[6].

De esta puesta en cuestión se espera mostrar, desde una perspectiva semiótica, la necesidad lógica del *sinthome*, en calidad de cuarto término que permite la articulación de los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real, en un cuadrado semiótico, así como la necesaria diferenciación lógica entre síntoma y *sinthome*.

Retomaremos el cuadrado semiótico de Fontanille para plantear, a partir de su perspectiva, uno de los tantos sentidos que puede tener el Acuerdo de Paz entre antagonistas. Para el cumplimiento de lo anterior, es necesario especificar y ampliar el contexto en el que se ponen en acto las relaciones antagónicas, y en donde se despliegan los respectivos discursos que de ellas dan cuenta. Es necesario, entonces, situar dichas relaciones en el espacio de lo social y, más concretamente, en la dimensión de lo político. Para ello, retomaremos someramente las consideraciones que sobre el discurso, el sujeto, lo social y el antagonismo plantean Laclau y Mouffe en su texto *Hegemonía y estrategia socialista*[7].

En este punto, se enlazarán consideraciones en torno a la negociación política de los conflictos sociales, la cual puede devenir en acuerdos de paz, con lo que se abre la vía para su asunción como *sinthome*, si lo que envuelve el acuerdo es el desborde creciente de la dimensión de lo real, con sus concomitantes expresiones violentas, por el quiebre estructural de lo simbólico.

5. Greimas *et al*, *Semiótica*, t. I, 106.

6. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

7. Ernesto Laclau y Mouffe Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI, l987).

1. Consideraciones psicoanalíticas sobre el síntoma

En esta breve reseña sobre el estatuto del síntoma en la teoría psicoanalítica, nos centraremos en las posiciones que al respecto asumieron Freud y Lacan.

1.1. El síntoma en Freud y Lacan

Para Freud, el síntoma es el producto de la transacción entre dos mociones opuestas: un deseo sexual inconsciente, producto de la represión y una fuerza tendiente a su no realización. De esta manera, el síntoma se configura como la satisfacción sustitutiva de una tendencia sexual inconsciente, que no ceja en su empeño de realizarse. El síntoma, entonces, así como otras formaciones del inconsciente, como los sueños, puede ser analizable y, de esta manera, desaparecer o menguar sus efectos.

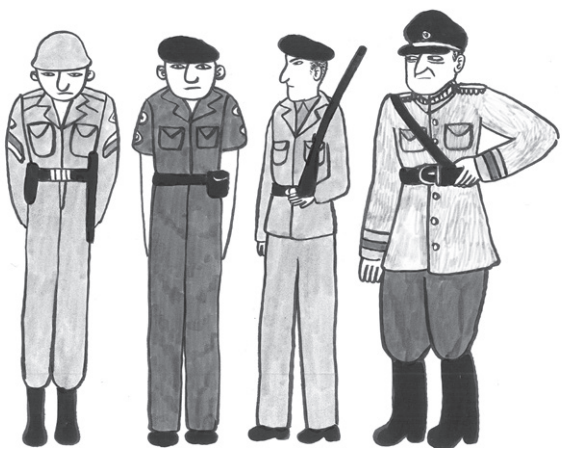
Desde esta perspectiva, el síntoma se ubica en la dimensión de lo simbólico, ya que a partir de su sentido manifiesto se puede arribar a su sentido oculto, por medio de la actividad interpretativa analítica.

La dimensión de transacción o de compromiso entre las dos mociones opuestas en el síntoma implica que, con el mismo, se de cumplimiento, tanto a la finalidad de satisfacción de lo reprimido, como a la dimensión de rechazo social del mismo. Por lo tanto, el síntoma no se agota en el malestar del sujeto que lo porta, ya que a este se le agrega la satisfacción que le procura.

Esta dimensión de sentido inherente al síntoma es precisada más tarde por Lacan cuando, a partir de su consideración del inconsciente estructurado como un lenguaje, plantea que el síntoma no se agota en el hecho de ser un significado reprimido, pues se configura a partir de una sustitución significante, con lo cual adquiere una dimensión metafórica, sin abandonar el campo de lo simbólico.

Más tarde Lacan accede a otra dimensión del síntoma, que trasciende la del sentido reprimido y la de la sustitución metafórica, al ubicarlo al nivel de la escritura, como letra en su relación con el ser y con el goce.

Ya con ello, el síntoma entra expresamente a formar parte de la estructura subjetiva, sin limitarse a ser una contingencia de la misma. De esta manera, la inhibición, el síntoma y la angustia, planteados por Freud, son integrados estructuralmente a los registros de lo simbólico (inherente al lenguaje), lo imaginario (en relación con las imágenes especulares) y lo real (el goce que no pasa por el lenguaje).



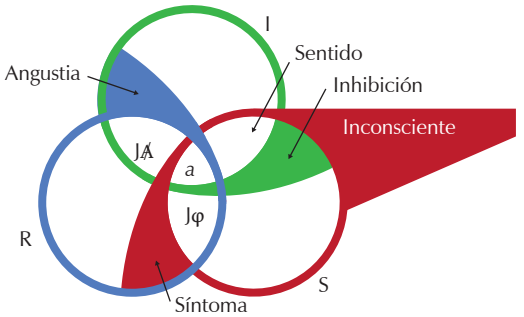


FIGURA 2. Nudo borromeo: inhibición, síntoma, angustia[8].

Así, el síntoma se presenta como el efecto de un avance de lo simbólico sobre lo real, con lo cual se nos está advirtiendo de su carácter simbólico, por lo cual puede acceder a un esclarecimiento; pero también sobre su nivel de irreductibilidad, ya que todo su real no es susceptible de simbolización.

1.2. El nudo borromeo y el *sinthome* en Lacan

Uno de los desarrollos importantes de Lacan consiste en su formulación de los registros de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, para dar cuenta de la estructura de la subjetividad.

En algún momento de su discurrir, plantea la manera en que estos tres registros entran en relación, y lo que se deriva de la misma. Asume, para la formulación de tal relación, el nudo borromeo a partir del emblema del escudo de la familia italiana Borromi, cuyo blasón estaba configurado por tres aros enlazados entre sí, de tal forma que, si uno de ellos se desanudaba, los otros dos también lo hacían (figura 3).

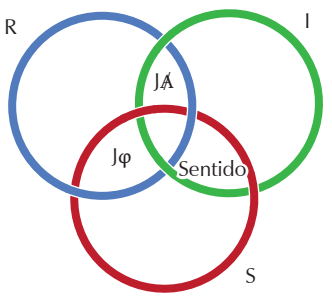


FIGURA 3. Los tres campos centrales del esquema RSI[9].

8. Frédérique Berger, "*Symptôme… συμπτωμα… sumptoma*", *Desde el Jardín de Freud* 12 (2012): 93-106.

9. Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*, 55.

El aro azul corresponde al registro de lo Real, el rojo al de lo Simbólico y el verde al de lo Imaginario. En el agujero central configurado por el entrecruzamiento de los tres aros, se ubicaría el objeto *a*, irremediablemente perdido para el ser humano desde el momento mismo en que es atrapado por el lenguaje. Podríamos decir que es el resto de la operación de lo simbólico, aquello del ser que es perdido, al no poder ser aprehendido por el lenguaje. Este objeto *a* opera como causa del deseo. Todos los objetos del deseo humano son solo figuraciones del objeto perdido e inaprehensible para siempre.

En el agujero correspondiente al entrecruce de lo imaginario con lo real, se ubica el Goce del Otro; en el que se configura entre lo real y lo simbólico, se encuentra el Goce fálico; y, finalmente, en el que corresponde a lo simbólico y lo imaginario, se ubica el Sentido.

Los aros correspondientes a los registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario deben configurarse de la siguiente manera, para que no se presente desanudamiento entre ellos: el aro que representa lo real, debe pasar dos veces por encima del aro de lo simbólico; lo simbólico debe pasar en dos ocasiones por encima del aro de lo imaginario; mientras que este, a su vez, debe hacerlo dos veces por encima del aro que representa lo real. Este sería el anudamiento perfecto que permite que los tres aros estén siempre en relación. Si existe una falla en el anudamiento de los mismos, los tres aros se desprenden simultáneamente, como ocurriría en el siguiente caso, en que el aro de lo real pasa solo una vez por encima del aro de lo simbólico y la otra bajo el mismo, ubicándose entonces el error de anudamiento entre el registro de lo simbólico y de lo real (figura 4).

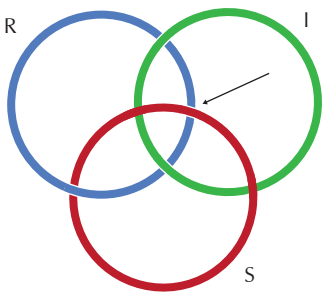


FIGURA 4. El nudo mal hecho[10].

Cuando lo anterior ocurre, es necesario reparar dicho error para evitar que los tres aros se desanuden, lo cual se logra por la introducción de un cuarto aro que entra a reparar el daño en el mismo punto en que se produjo. De esta manera, el cuarto

10. Ibíd., 148.

aro, denominado *sinthome*, entra a ligar los aros correspondientes a los registros de lo real y de lo simbólico (figura 5).

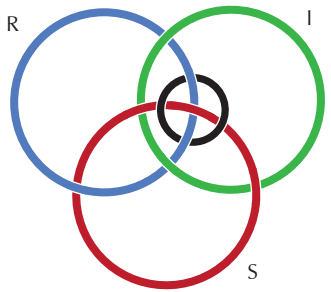


FIGURA 5. El ego corrector[11].

Para Lacan, el lazo borromeo que pone en relación los tres registros requiere de un cuarto término, que va a ser figurado por el cuarto aro que asume la función de anudamiento de los otros tres. Este cuarto término es el síntoma que, de esta manera, por su función de anudamiento de los otros tres, adquiere la dimensión de *sinthome*:

> Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo —que perversión solo quiere decir *versión hacia el padre*—, que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran. Plantear el lazo enigmático de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma.[12]

Retendremos la necesidad del *sinthome*, como cuarto término que liga lo imaginario, lo simbólico y lo real, para el abordaje de estas mismas dimensiones desde el cuadrado semiótico, con el fin de configurar la dimensión sintomática de los pactos de paz.

2. El cuadrado semiótico

Como se anunció en el anterior apartado, procederemos a ubicar los tres registros que plantea la teoría psicoanalítica (lo simbólico, lo imaginario y lo real) en el cuadrado semiótico para destacar la necesidad lógica de un cuarto término que, desde la teoría psicoanalítica, se puede configurar como *sinthome*. Veremos también, más tarde, cómo a partir de la teoría de las modalidades semióticas se puede acceder a la dimensión que hace posible la configuración del *sinthome* como lazo.

La semiótica, desde el punto de vista greimasiano, considera la existencia de dos tipos de estructura: la profunda y la de superficie.

11. Ibíd., 149.

12. Ibíd., 20.

Las estructuras profundas son de naturaleza lógica semántica, y tienen como modelo básico la estructura elemental de la significación.

Greimas plantea la estructura de significación como la presencia articulada de dos semas, entendiendo por sema la unidad mínima de significación, y expresa la estructura del siguiente modo: A / r (S) / B.

> Si la significación S se revela en su captación primera como un eje semántico, cabe oponerle como su contradictorio un eje S que representa la ausencia absoluta de sentido. Cuando hablamos aquí de sentido o de significación, nos referimos a un universo significativo cualquiera, sea al universo de todos los sistemas semióticos juntos o al universo de tal sistema semiótico determinado. La palabra universo es empleada aquí en la acepción que ha sido retenida por la lógica de las clases. S es así complementario de S, y viceversa.
>
> Si se admite que el eje semántico S (que llamamos en nuestra Semántica Estructural 'sustancia del contenido') se articula, en el ámbito de la forma del contenido o por obra de esta forma, en dos semas contrarios:
>
> s1<.....>s2
>
> estos dos semas, tomados separadamente, nos indican la existencia de sus términos contradictorios:
>
> s1<.....>s2
>
> Una vez postuladas estas articulaciones sémicas más menudas, nos es posible redefinir S como un sema complejo cuya estructura interna consiste en una doble relación de conjunción y de disyunción que une y separa los términos s1 y s2. Con esto cabe representar la estructura elemental de la significación mediante un cuadrado que constelan seis términos [figura 6]:

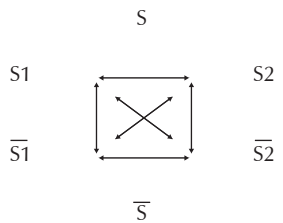


FIGURA 6. Relación de subcontrariedad[13].

En donde S1 y S2 están en relación de contrariedad; S1 y $\overline{S1}$ en relación de contradicción; S2 y $\overline{S2}$ en relación de contradicción; y $\overline{S2}$ y $\overline{S1}$ en relación de subcontrariedad.

13. A. J. Greimas, *En torno al Sentido. Ensayos semióticos* (Madrid: Fragua, 1973), 154.

3. Necesidad lógica del sinthome

Como lo hemos venido anunciando, en este aparte trataremos de mostrar cómo los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real que plantea el psicoanálisis lacaniano no podían ser ubicados, para su manejo, en el cuadrado semiótico, por la falta de un cuarto término que cumpliera con la demanda de la estructura del cuadrado. Esto entra en consonancia con lo planteado por Lacan respecto a la necesidad de cuatro términos para poder dar cuenta del lazo del *sinthome*. Retomemos la cita anterior:

> Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo —que perversión solo quiere decir *versión hacia el padre*—, que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran. Plantear el lazo enigmático de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma.[14]

Al término de este abordaje semiótico mostraremos cómo el sinthome, asumido desde una perspectiva semiótica, obedece a una necesidad estructural lógica. Del mismo modo se mostrará cómo su configuración se ubica en la instancia de la enunciación en donde el Sujeto de la Enunciación, desdoblado en Enunciador y Enunciatario, pone en juego las modalidades del Deber-ser (Necesidad) y del Poder-ser (Posibilidad), desplegadas en su orden, unilateralmente, por el Enunciador y el Enunciatario, estableciendo con ello la posibilidad de que, como resultado de tal operación, se acceda a la configuración de un efecto de sentido sintomático de los discursos.

Si ubicamos únicamente en el cuadrado los tres términos correspondientes a los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, veremos que hemos partido de asumir una relación de contrariedad entre lo simbólico y lo real, mientras que lo simbólico, a su vez, entra en una relación de contradicción con lo imaginario. Resalta, también, que estamos asumiendo una relación de implicación entre lo imaginario y lo real (figura 7).

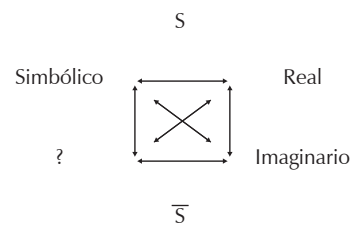


FIGURA 7. Cuadrado lógico semiótico.

14. Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*, 20.

Si nos detenemos en este punto, veremos que no hemos podido configurar, con solo estos tres términos, el cuadrado lógico semiótico, ya que no contamos con el término que pueda aparecer como el contradictorio de lo Real, de lo cual resulta que no puede darse la relación de subcontrariedad entre lo imaginario y el término que falta, así como tampoco puede configurarse la relación de implicación entre este término desconocido y lo simbólico. Hasta tanto este término desconocido no sea hallado o configurado, el cuadro semiótico se desestructura, apareciendo solo esquematizados los tres términos, sin que dicha esquematización nos indique cuáles son las relaciones que rigen entre los mismos (figura 8).

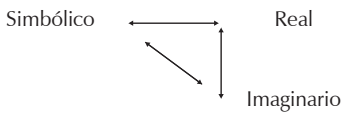
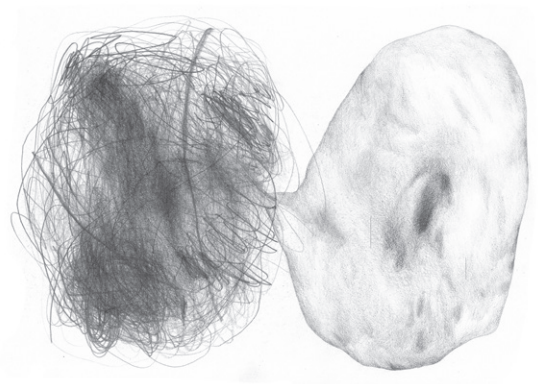


FIGURA 8. Desestructura del cuadro semiótico.

3.1. La instancia de la enunciación y el *sinthome*

Como ya hemos anotado, es en la instancia de la enunciación como presupuesto lógico del enunciado realizado en donde se actualizan las modalidades configuradas en las semánticas y sintaxis fundamentales e intermediarias. El Sujeto de la Enunciación se desdobla en un Enunciador y en un Enunciatario. El Enunciador entra en relación contractual o polémica con el Enunciatario, para dotarlo de las competencias requeridas para la realización del discurso. El Enunciador opera bajo la modalidad del Deber-ser (Necesidad), mientras que el Enunciatario lo hace bajo la modalidad del Poder-ser (Posibilidad). Si los acontecimientos o significantes que entran en la instancia de la enunciación pasan solo por el espacio correspondiente del Enunciador, el efecto de sentido es un efecto sintomático.

Plantearemos dos situaciones extremas: la primera, en la que el Enunciador y el Enunciatario están en franca oposición, por lo cual el discurso realizado tiene un efecto sintomático, y la segunda, en la que la relación entre Enunciador y Enunciatario es de complementariedad, por lo cual el discurso que se realiza los compromete a ambos y no presenta efectos sintomáticos aunque, para el caso concreto que nos ocupa, en donde van a entrar en juego los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, el discurso realizado advenga bajo la condición de *sinthome*.



Configuración del *sinthome* desde el Enunciador y el Enunciatario

Si el Enunciador opera bajo la modalidad del Deber-ser (Necesidad), en su relación con el Enunciatario, dicha modalidad debe partir de la necesidad del registro de lo simbólico para el orden subjetivo y cultural. Desde esta necesidad de lo simbólico, y gracias a las relaciones de contrariedad, contradicción e implicación del cuadrado semiótico, se dará cuenta de los registros de lo imaginario, de lo real y, según lo anunciado, de la dimensión del *sinthome* cuya existencia postula la teoría psicoanalítica y que, desde nuestra perspectiva semiótica, se considera una necesidad lógica (figura 9).

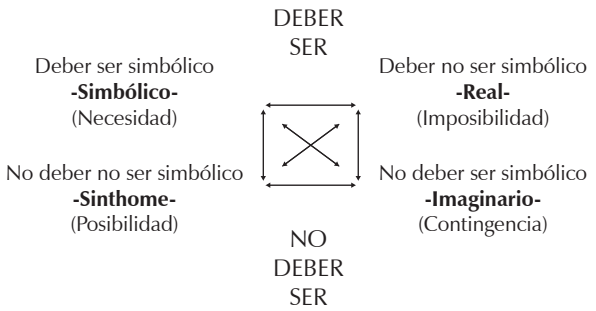


FIGURA 9. Configuración del *sinthome* 1.

El *sinthome*, desde el punto de vista del Enunciador, se configura gracias a la operación de denegación de la imposibilidad de lo Real, como resultado de lo cual adviene la posibilidad de lo Real como *sinthome*.

Si el Enunciatario opera bajo la modalidad del Poder-ser (Posibilidad), en su relación con el Enunciador, dicha modalidad debe partir de la posibilidad del registro de lo simbólico para el orden subjetivo y cultural. Gracias a las relaciones de contrariedad, contradicción e implicación, se da cuerpo a los registros de lo imaginario, de lo real y de lo simbólico que son posibles, como términos estructurales, gracias a la existencia del cuarto término, en calidad de *sinthome*.

El *sinthome*, desde el punto de vista del Enunciatario, adviene gracias a la operación de denegación de la contingencia de lo imaginario, como resultado de lo cual el *sinthome* se configura como necesario (figura 10).

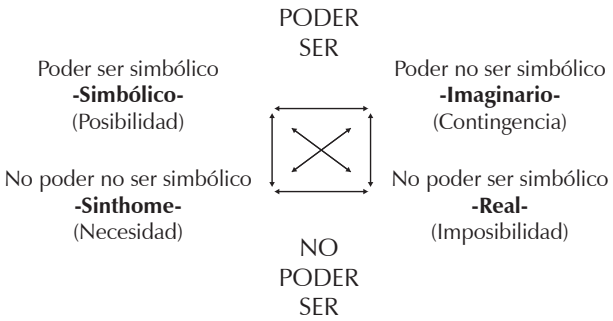


FIGURA 10. Configuración del *sinthome* 2.

4. Discurso y antagonismo

Para Laclau y Mouffe, el discurso no se agota en las expresiones que toman cuerpo en enunciados lingüísticos, sino que se amplía con la noción de práctica articulatoria que opera sobre elementos que no hacen parte de una totalidad estructurada. Dichos elementos que, en un primer momento, no están articulados estructuralmente, operan como significantes flotantes que, luego de una articulación lograda, se asumen como posiciones diferenciales en una estructura.

> En el contexto de esta discusión, llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente.[15]

Para Laclau y Mouffe, no existe una sutura de lo discursivo y de lo social. El sentido de los discursos está siempre abierto a ampliaciones y a diferenciaciones que pueden ser fijadas parcialmente; mientras que lo social se agota en el intento de producción de un objeto imposible, la sociedad, en donde las posiciones diferenciales, y sus relaciones, estén claramente delimitadas y permanentes en el tiempo.

> La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso

15. Laclau *et al*, *Hegemonía y estrategia socialista*, 177.

> se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos puntos nodales. (Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de points de capiton, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena significante. Esta limitación de la productividad de la cadena significante es la que establece posiciones que hacen la predicación posible —un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico—).[16]

La práctica articulatoria que plantean Laclau y Mouffe, la cual es identificada con el discurso, es realizada por sujetos que, en sí mismos, no están suturados y, por ello mismo, tienden permanentemente al logro de ese otro objeto imposible: la plenitud de sí mismos. De lo anterior resulta que las identidades que especifican a las subjetividades no son plenas sino, al contrario, relacionales. Es por ello que acuñan, para referirse al sujeto, el término *posiciones de sujeto*, desde donde entran en interacción con *otras posiciones de sujeto*.

> Siempre que en este texto utilicemos la categoría de "sujeto", lo haremos en el sentido de "posiciones de sujeto" en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda "experiencia" depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas.[17]

La imposibilidad del sujeto de acceder a una identidad plena que pueda servir de base al establecimiento de diferencias estables y objetivas determina el surgimiento de las situaciones antagónicas, las cuales se presentarían como un límite a lo social y como una expresión de la imposibilidad de la sociedad.

A diferencia de aquellas situaciones en las que se puede acceder a la objetivación de diferencias estables, ya sean reales o conceptuales, a partir de las cuales se pueden establecer relaciones de contradicción y de contrariedad a partir del *ser* que las especifica, en el caso de los sujetos que actúan como agentes en el campo de lo social, dicha objetivación se revela como imposible, ya que las subjetividades se configuran, fundamentalmente, no a partir de su *ser*, sino desde su *no-ser*.

> En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A es plenamente A, por lo que el ser a la vez no A es una contradicción —y, por consiguiente, una imposibilidad—. En el caso de la oposición real, es porque A es también plenamente A por lo que su relación con B produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del "Otro" me

16. Ibíd., 130.

17. Ibíd., 133.

> impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del Otro no es una imposibilidad lógica, ya que existe —es decir, no es una contradicción—; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal, ya que en ese caso la relación estaría dada por lo que cada fuerza es, y no habría negación de ese ser. (Es porque una fuerza física es una fuerza física por lo que otra fuerza idéntica y de sentido contrario conduce al reposo; por el contrario, es porque un campesino no puede ser un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra.)[18]

De acuerdo con lo anterior, el antagonismo no puede ser reducido a relaciones de contrariedad o de contradicción, ya que las mismas pueden ser fácilmente tramitadas por intermedio del lenguaje, máxime si se recurre al hecho de que las relaciones de implicación están anudadas a la contradicción y a la contrariedad. Así, "el antagonismo escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje sólo existe como intento de fijar aquello que el antagonismo subvierte"[19].

Para Laclau y Mouffe, el antagonismo no se configura como momentos diferenciales de una misma totalidad social, sino que se sitúa en el límite mismo de lo social. En su expresión cimera, es la confirmación de la imposibilidad de la sociedad.

> Estrictamente hablando, los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente […]. El antagonismo como negación de un cierto orden es, simplemente, el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto a la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales —es decir, objetivas— parciales. (Bien entendido, las condiciones que hicieron posible el antagonismo pueden ser descritas como positividades, pero el antagonismo como tal es irreductible a las mismas).[20]

5. El pacto de paz como sinthome

5.1. Aproximación contextual

El estado de violencia generalizada en nuestro medio, no circunscrita a las generadas por los grupos guerrilleros o por organizaciones armadas de otro orden, demanda aproximaciones tendientes al esclarecimiento, así sea parcial, de las condiciones objetivas y subjetivas que la hacen posible; de las que menguan su expresión, y de

18. Ibíd., 145.

19. Ibíd.

20. Ibíd., 147.

aquellas que propician su término. Esto con el fin de que las acciones que puedan desprenderse de su conocimiento sean factibles de aplicarse con el máximo posible de racionalidad, para garantizar que la inversión en tiempos y en recursos materiales, intelectuales y emocionales rinda los frutos esperados en los términos inicialmente previstos por los actores comprometidos en su resolución.

Dichos acercamientos deben trascender las condiciones exclusivamente objetivas inherentes a los mismos, entendiendo por estas las referidas al orden de lo económico, de lo sociocultural y de lo político, para tratar de acceder a su estructura subjetiva profunda, o latente, a partir de las expresiones manifiestas que hagan referencia a las condiciones de esta.

Esta consideración nos permitirá develar en qué medida un acto netamente simbólico, considerado como consumado libremente entre actores que se reconocen mutuamente obligados por la Ley y sujetos de esta, puede articular, subordinándolas a lo simbólico, las dimensiones real e imaginaria que priman en toda relación conflictiva, y que se amplifican y sobredimensionan cuando el conflicto deviene permanente y se alimenta con actuaciones que difícilmente encuentran justificación racional.

Estas dimensiones reales e imaginarias de la guerra comprometen profundamente, en primer lugar, a los actores directos de la misma y, por extensión, a todo el conjunto social, expresándose dicho compromiso no solo en desajustes socioeconómicos sino, fundamentalmente, en desórdenes subjetivos que toman cuerpo, en las situaciones más evidentes; en lo que comúnmente se denomina problemas emocionales o psicoafectivos, pero que generalmente determinan el carácter o el *ethos* de una colectividad, para quien su propio extrañamiento se escapa por estar inscrita en la cotidianidad, y por no contar con un telón de fondo sobre el cual se destaque su inadecuación.

Más allá de las consideraciones clínicas al respecto, lo que nos revela la anterior situación de la quiebra o imposibilidad de que lo simbólico comande el orden de lo individual y de lo colectivo es la imposibilidad de la constitución subjetiva de dichos órdenes, o la constitución de una subjetividad sui géneris asentada, más que en el reconocimiento y sujeción a la ley, en su uso, lo que configuraría una perversión de esta que cobra expresión en lo que se puede denominar como "ley manual".

Es necesario develar, entonces, en qué medida los acuerdos para la terminación de los conflictos armados suscritos hasta ahora, y los que en un futuro se suscriban, asumidos como expresiones particulares de un pacto de paz, han incidido o pueden incidir favorablemente en la dimensión subjetiva e intersubjetiva de los actores directos comprometidos en los mismos y de los sectores amplios o reducidos de los sujetos que dicen representar.

En última instancia, es necesario indagar sobre las condiciones estructurales necesarias para que un pacto de paz opere, simbólicamente, sobre la dimensión real e imaginaria de los factores que han desencadenado el conflicto.

5.2. Antagonismo y *sinthome* como expresiones del malestar social

A partir de los planteamientos de Laclau y Mouffe sobre el discurso y el antagonismo, consignados en el aparte anterior, nos centraremos, en el presente, en la consideración del carácter de *sinthome* de los pactos de paz derivados de procesos de negociación entre antagonistas.

Para el logro de lo propuesto nos apoyaremos en los desarrollos semióticos acerca de la instancia de la enunciación encargada de la discursivización y, específicamente, en los haceres diferenciales del Enunciador y del Enunciatario que operan, respectivamente, bajo las modalidades del Deber-ser (Necesidad) y del Poder-ser (Posibilidad) las que, en ciertas circunstancias ya especificadas, dan cuenta de la producción de discursos con efectos de sentido sintomáticos; en las consideraciones psicoanalíticas acerca del síntoma y, más concretamente, en su posterior reelaboración como *sinthome*, por parte del Lacan; y, finalmente, en los planteamientos de Laclau y Mouffe en relación con el discurso, el sujeto de lo social, la sociedad como imposible y el antagonismo como confirmación de tal imposibilidad.

Para tal efecto, nos serviremos de los planteamientos de Jacques Fontanille quien, a partir de categorías que dan cuenta de las relaciones contractuales y polémicas, accede, por intermedio del cuadrado semiótico, a un esclarecimiento de las relaciones intersubjetivas en los siguientes términos:

> En efecto, el contrato y la polémica pueden ser considerados como los dos polos de la relación entre dos sujetos que comparten el mismo campo posicional (recordemos: en la prueba se trata sobre todo de tomar posición). Puesto que no hay programa sin contraprograma, el discurso debe administrar la copresencia, no de un sujeto y un objeto, sino de dos sujetos y de sus programas respectivos:
>
> La cuestión está resuelta si los dos sujetos aceptan constituirse en uno solo, y si no reivindica cada uno una identidad y una posición diferente: hablamos entonces de *colusión*, cuyo principio sería el intercambio de rasgos de identidad y de buenos modales.
>
> La relación es particularmente violenta si cada uno de los sujetos reivindica una identidad y una posición específicas: hablamos entonces de *antagonismo*, cuya tensión sólo puede resolverse por la dominación de una identidad en detrimento de la otra.

La suspensión de la *colusión* se produce en el momento en que al menos uno de los sujetos reivindica una posición, rasgos de identidad y programas diferentes del otro: se trata de la *disensión*. En este caso la acción sólo podrá cumplirse si la *cohabitación* de identidades diferentes es posible.

La suspensión del *antagonismo* supone un esfuerzo por aproximar las posiciones y por identificar rasgos de identidad y programas comunes a los dos sujetos: en ese caso, la *negociación* da sentido a la acción, *construyendo* una intersubjetividad.[21]

Retomaremos de Fontanille el cuadrado semiótico[22] que le sirve para dar cuenta de las relaciones intersubjetivas, con el fin de trabajar la consideración expresada por Laclau y Mouffe de la sociedad como un imposible, desde la categoría correspondiente al antagonismo como expresión cimera de tal imposibilidad.

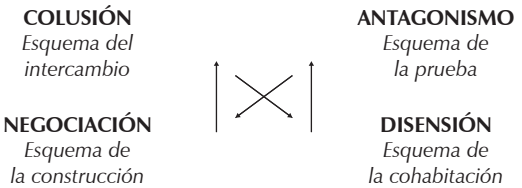


FIGURA 11. Esquema 1.

Si la sociedad es un imposible, desde el punto de vista de la modalidad del Deber-ser (Necesidad) del Enunciador, tal imposibilidad se expresa como un *Deber no ser la sociedad*; mientras que, desde la perspectiva de la modalidad del Poder-ser (Posibilidad) del Enunciatario, la imposibilidad de la sociedad se expresaría como un *No poder ser la sociedad* (figura 12).

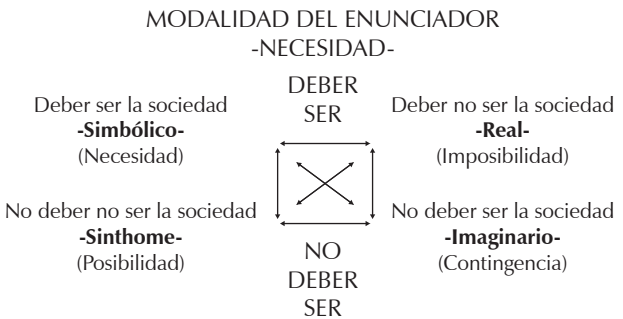


FIGURA 12. Modalidad del enunciador – Necesidad.

21. Fontanille, *Semiótica del discurso*, 107.

22. Ibíd., 108

Como en un aparte anterior se trabajó desde el cuadrado semiótico la necesidad lógica del *sinthome* en relación con los registros de lo imaginario, lo real y lo simbólico, veríamos, entonces, que, desde el punto de vista del Enunciador, la imposibilidad de la sociedad tendría que ver con el registro de lo real, es decir, con aquello que no pasa por el lenguaje discursivo, mientras que la necesidad de la misma se inscribe en lo simbólico; su contingencia en lo imaginario, mientras que su posibilidad se ubica como *sinthome*. Esto quiere decir que la denegación del registro de lo real, de la imposibilidad de la sociedad y del antagonismo toma expresión en un *sinthome*.

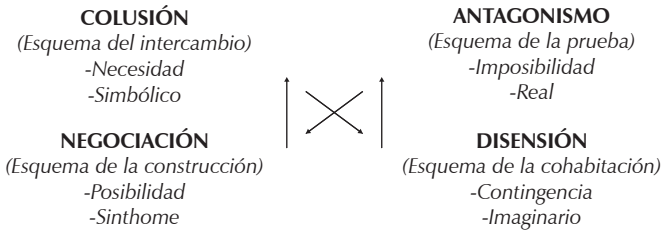


FIGURA 13. Esquema 2.

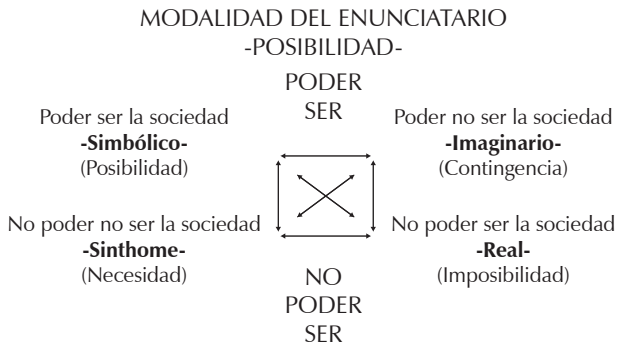


FIGURA 14. Modalidad del enunciador – Posibilidad.

Desde el punto de vista del Enunciatario, la imposibilidad de la sociedad se ubica también en el registro de lo real, su posibilidad en lo simbólico, su contingencia en lo imaginario y su necesidad en el *sinthome*. Desde la perspectiva del Enunciatario, la denegación del registro de lo imaginario, de la contingencia de la sociedad y de las relaciones polémicas en cuanto delusión se concreta en un sinthome.

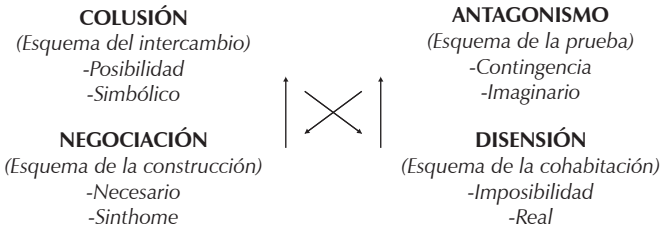


FIGURA 15. Esquema 3.

Conclusión

Al término de estas reflexiones creemos haber mostrado, prolijamente, desde una perspectiva semiótica que recoge planteamientos psicoanalíticos y políticos, la necesidad lógica del sinthome y la forma en que este subyace a todo acuerdo o pacto de paz.

Si desde la perspectiva psicoanalítica freudiana, a la cultura le es inherente un malestar; si desde el punto vista lacaniano el *sinthome* opera como nudo necesario para mantener integrados los registros de la imaginario, lo simbólico y lo real; y si desde el horizonte de Laclau y Mouffe, el antagonismo es la expresión cimera de la imposibilidad de la sociedad en cuanto sutura de la misma, no tenemos más que aceptar que para que el orden de lo simbólico se mantenga, merced a los esquemas de intercambio entre subjetividades, se requiere su implicación con el *sinthome*.

Las consideraciones sobre lo social a partir de la noción de *sinthome* y de los requerimientos lógicos para su establecimiento y permanencia nos hacen ver la imposibilidad de alcanzar un estado de paz permanente. El *sinthome* se nos revela como aquello que permite superar el antagonismo por medio de la negociación, presentándose esta como el ropaje que cobija al sinthome. Implica que la imposibilidad de lo social requiere que periódicamente se negocien los malestares sociales y se acceda por medio de un *sinthome* a reparar las fallas de lo social.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Frédérique. "*Symptôme… συμπτωμα… sumptoma*". *Desde el Jardín de Freud* 12 (2012): 93-106.

Buriticá, Fabio. *El discurso síntoma en las relaciones antagónicas sociopolíticas*. Bogotá: Texto inédito, 2014.

Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso*. Perú: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Greimas, A. J. *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid: Fragua, 1973.

Greimas, A. J. y Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. T. i. Madrid: Gredos, 1990.

Greimas, A. J. y Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. T. ii. Madrid: Gredos, 1991.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo xxi, 1987.

DOI: 10.15446/djf.n20.90182

Posiciones de las psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos*

(cc) BY NC ND

Julieta De Battista**
Nicolás Campodónico***
Mercedes Kopelovich****

Cómo citar: De Battista, Julieta; Campodónico, Nicolás y Kopelovich, Mercedes. "Posiciones de las psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 239-257, doi: 10.15446/djf.n20.90182.

* El presente artículo es el resultado del proyecto de investigación titulado: "Posición de las psicosis en lo social: síntomas, discursos y lazos" acreditado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Código S059. Parte de este trabajo fue presentado y discutido en el XI Congreso de la Asociación Argentina de Salud Mental. Posteriormente un extracto fue publicado en las memorias de dicho congreso.

** Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis (LIPPSI) de la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.
e-mail: julietadebattista@gmail.com

*** Comisión de Investigaciones Científicas (CIC), Buenos Aires, Argentina
e-mail: nicolas_campodonico@hotmail.com

**** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina
e-mail: mercedeskopelovich@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

Posiciones de las psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos

En el artículo se presentan resultados preliminares de la investigación "Posición de las psicosis en lo social: síntomas, discursos, lazos", acreditada y financiada por la Universidad Nacional de La Plata. Se parte del problema de la eficacia social de ciertas producciones de sujetos psicóticos y se trabaja la pregunta acerca de cómo estas posiciones fuera de discurso pueden impactar transformadoramente en los discursos establecidos. Se presentan aspectos de dos casos construidos a partir de material autobiográfico: Hitler y Joyce. Se concluye que es relevante hacer una diferencia entre los efectos calculados y los efectos subversivos en los discursos. En ambos es necesario pensar el papel que juega el deseo con respecto a los lazos, a los discursos y al *sinthome*.

Palabras clave: lazo social, *sinthome*, deseo, Joyce, Hitler.

Positions of the Psychosis within the Social Level: Subversive Effects and Calculated Effects in Established Discourses

This paper presents preliminary results of the research "Positions of the psychosis within the social level: symptoms, discourses, social bonds," accredited and financed by the National University of La Plata. We start with the issue of social effectiveness of certain productions of psychotic subjects; and we work on the question of how these positions outside the discourse might have a transformative impact on established discourses. We then present aspects of two cases constructed from autobiographical material: Hitler and Joyce. We conclude that it is relevant to make a difference between the calculated effects and the subversive effects in the discourses. In both, it is necessary to think about the role that desire plays with respect to social bonds, discourses and *sinthome*.

Keywords: social bond, *sinthome*, desire, Joyce, Hitler.

Positions des psychoses dans le social: effets subversifs et effets calculés dans les discours établis

L'article présente les résultats préliminaires du travail de recherche "Position des psychoses dans le social: symptômes, discours, liens", certifié et financé par l'Université Nationale de La Plata. Nous abordons ici le problème de l'efficacité sociale de certaines productions de sujets psychotiques et nous cherchons à savoir dans quelle mesure ces positions hors-discours peuvent avoir un impact transformateur sur les discours établis. Nous présentons ensuite certains aspects de deux cas construits à partir de matériel autobiographique, à savoir, Hitler et Joyce. Nous concluons qu'il est pertinent de faire la différence entre les effets calculés et les effets subversifs dans les discours. Dans les deux cas, il est nécessaire de réfléchir au rôle que le désir joue dans les liens, les discours et le *sinthome*.

Mots-clés: lien social, sinthome, désir, Joyce, Hitler.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Introducción

El presente número de la revista "Cálculos del discurso: lo inconsciente en la política" es la ocasión para desarrollar uno de los interrogantes que han surgido en nuestro proyecto de investigación acerca de la "Posición de las psicosis en lo social", acreditado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

Allí nos preguntamos por las formas posibles del lazo social en las psicosis, al considerar que estas no serían discursivas —en el sentido que Lacan da al término[1]—, pero tendrían el potencial de impactar e incluso transformar o subvertir los discursos establecidos por Lacan: discurso del Amo, discurso histérico, discurso del analista, discurso universitario. Es, entonces, por la vía del estudio de las psicosis que en este artículo se apunta a contribuir al esclarecimiento de la pregunta acerca del uso del inconsciente en los posibles cálculos del discurso.

En la casuística construida para la investigación mencionada, hemos comprobado el poder transformador de estas posiciones psicóticas de excepción. Hemos constatado en la construcción de los casos que estos sujetos —aun al tratarse de sujetos psicóticos que mayormente han permanecido por fuera de los discursos establecidos— han transformado radicalmente la disciplina a la que se han dedicado[2]. La pregunta acerca de las posibles razones que podrían explicar la eficacia de esta transformación de lo establecido en cada uno de los casos trabajados es materia actual de nuestra investigación. En este artículo presentaremos algunos resultados preliminares correspondientes al análisis de algunos aspectos que resultan relevantes a tal fin en los casos de Hitler y Joyce.

Inicialmente podemos aventurar la hipótesis de la existencia de ciertas variaciones en este plano, seguramente ligadas en parte al tipo clínico de psicosis en juego, por un lado, y a la singularidad excepcional de estos casos, por el otro. Nos interesa especialmente el efecto social que han producido los trabajos y prácticas de los sujetos mencionados y las razones por las cuales se podría explicar que desde estas posiciones fuera de los discursos establecidos puedan producirse impactos en el campo social. Preferimos hablar en estos casos de "punto de impacto" en los discursos más que de "inserción" en estos, puesto que lo que hemos encontrado en el análisis de los casos

1. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) (París: Seuil, 1991).

2. Resultados parciales de la investigación pueden hallarse en las siguientes publicaciones: Gisele Mele, Anahí Erbetta y Julieta De Battista, "Caso Althusser: la acumulación de reservas como invención no religiosa frente al retorno de lo real", *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 37-48, doi: 10.15446/djf.n18.71457; Julia Martin, Nicolás Maugeri, María Romé M y Julieta De Battista, "Enlaces y desenlaces de las psicosis: enseñanzas de Pizarnik", *Revista Universitaria de Psicoanálisis* 18 (2018): 157-168; Julieta De Battista, "O jovem Joyce e o pathos da linguagem", *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental. São Paulo* 20, 2 (2017): 382-398; Luis Volta, Julia Martin, María Inés Machado y Julieta De Battista, "Psicosis en el lazo social: rol del partenaire-representante", *Libro del XI Congreso Argentino de Salud Mental "Nuevas familias, nuevas infancias. La clínica hoy" y del IV Congreso Regional de la World Federation for Mental Health* (2017): 65-70; Martina Fernández Raone, "La función de la producción artística en la psicosis: el caso de Yayoi Kusama", *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental* 22, 4 (2019): 938-964; María Inés Machado y Julieta De Battista, "El cuerpo danzante en la invención del lazo social: el caso Nijinsky" (inédito).

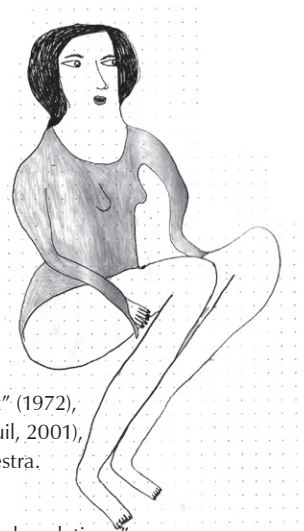
es que son posiciones que persisten por fuera de los discursos establecidos, pero esta condición no impide pensar en efectos transformadores en los lazos sociales desde esta posición de exilio.

Antecedentes y problema de investigación

El problema de nuestra investigación reconoce su origen en una investigación previa acerca de la "Psicosis en los lazos sociales", en la que hemos podido extraer una aparente paradoja de dos expresiones de Lacan en sus *Otros escritos*, una de 1969, la otra de 1972. Nos referimos a la conocida expresión "el fuera-de-discurso de la psicosis", en "El atolondradicho", que pareciera entrar en discusión con otra expresión: el psicótico Amo en la ciudad del discurso. ¿Cómo se entendería entonces que alguien que está fuera del discurso pueda convertirse en amo de la ciudad del discurso?

En la primera cita Lacan sostiene que el decir del análisis toma prestado el término "interpretación" de campos tan desperdigados como el oráculo y el fuera-de-discurso de la psicosis[3]. Y que este decir procede del hecho de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, habitado por *lalengua* y por lo tanto sujetado al equívoco. También en "El atolondradicho", Lacan refiere al dicho esquizofrénico como aquel que se especifica por enfrentar el problema de la función de los órganos sin estar tomado o sin el auxilio de ningún discurso establecido[4]. Es decir que los discursos establecidos aportan al ser hablante un lazo social al cual someter el cuerpo. Habría entonces en algunos casos sumisión del cuerpo al discurso que habitan, pero —en otros casos— esta captura del cuerpo por los discursos establecidos podría no producirse. Sin embargo, esta exclusión, este "fuera del discurso" no se constituiría en una mera negatividad improductiva.

En 1969, en su reseña del seminario sobre el acto psicoanalítico, Lacan menciona otra forma del discurso, el discurso pulverulento, y, aunque no la precisa, la asocia a la psicosis en los siguientes términos: "La imposibilidad experimentada del discurso pulverulento es el caballo de Troya por donde entra, en la ciudad del discurso, el Amo que en ella es el psicótico"[5]. De esta forma, Lacan introduce la posibilidad de la existencia de otros discursos que los establecidos —como el discurso pulverulento— y parece otorgar cierto potencial a la posición psicótica con respecto a su entrada en la ciudad del discurso. Es decir que justamente algo propio de la psicosis como lo es la experiencia de un discurso pulverulento —imposible de experimentar por otros tipos clínicos— puede constituirse solapadamente, inadvertidamente, en la puerta de entrada del sujeto psicótico en la ciudad del discurso. La figura mencionada por Lacan del "caballo de Troya" parece evocar el efecto de transformación social que puede



3. Jacques Lacan, "L'étourdit" (1972), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 490. La traducción es nuestra.
4. Ibíd., 474.
5. Jacques Lacan, "L'acte psychanalytique" (1969), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 379. La traducción es nuestra.

provocar la producción de un objeto que resulte atractivo a determinado conjunto social, aun cuando el mismo provenga del exterior.

Son los términos de esta aparente paradoja que se instala entre el psicótico fuera de discurso y el psicótico Amo en la ciudad del discurso los que nos interesa interrogar, en la medida en que podría pensarse que una transformación de lo establecido puede desencadenarse desde el fuera de discurso. El potencial transformador de la realidad en consonancia con los deseos psicóticos fue ubicado por Freud como una de las características decisivas de la posición psicótica[6]. No obstante, ese rasgo no bastaría para explicar cómo eso mismo puede cobrar eficacia transformadora en el plano social, cómo puede llegar a tocar a los discursos establecidos. De hecho, muchos son los sujetos psicóticos que transforman su realidad por vías que no logran hacer resonar en lo social, eventualmente a partir de tramas delirantes que no logran pellizcar la libido colectiva. En cambio, otros —psicóticos excepcionales— logran, a partir de la singularidad de su saber hacer con el síntoma, producir un impacto notorio en lo social. Son estos últimos casos los que nos interesan aquí.

Lacan había destacado, en sus tempranos estudios sobre la paranoia, el "alto poder de sugestión social de Rousseau"[7] e incluso señaló con vehemencia cierto "activo" en el balance social de los sujetos paranoicos, cierta eficacia social: "Estos mismos sujetos que demuestran unas impotencias de apariencia diversa, pero de resultado constante, en las relaciones afectivas con el prójimo más inmediato, revelan, en cambio, en las relaciones más *lejanas* con la comunidad social, unas virtudes de incontestable eficacia"[8]. De ahí que unas páginas más adelante en su tesis, cuando Lacan se expida acerca de las posibilidades terapéuticas en estos casos, apele a esta eficacia social que destacó previamente y oriente la acción en torno a su inclusión en comunidades especialmente laboriosas: "Estos enfermos no merecen el desprecio con que los abruman ciertos autores; pueden, por el contrario, ser elementos de alto valor social para una sociedad que sepa utilizarlos"[9].

Esta idea de la eficacia social, del "alto valor social para una sociedad que sepa utilizarlos", ha sido apenas esbozada por Lacan, pero los resortes en que podría radicar esta eficacia requieren aun de un esclarecimiento. En las charlas que dio en Sainte-Anne acerca del saber del psicoanalista[10], Lacan menciona una posibilidad que consideramos de utilidad.

Allí comenta que el lazo social se precipita en la estructura del discurso por efecto del lenguaje y agrega:

> Nos dimos cuenta de eso sin tener necesidad del psicoanálisis, y hasta es lo que se llama habitualmente ideología. El modo por el que un discurso se ordena de modo tal

6. Sigmund Freud, "La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis" (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 195.

7. Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932) (París: Seuil, 1975), 290.

8. Ibíd., 269.

9. Ibíd., 277.

10. Jacques Lacan, *El saber del psicoanalista. Charlas en Sainte-Anne* (1971-1972), inédito.

que precipite un lazo social comporta inversamente que todo lo que se articula ahí se ordena por sus efectos.[11]

Es decir, que aquello que se articula en determinados lazos sociales produce efectos que podrían ordenarse discursivamente, pero, en este sentido, el lazo social podría ser inicial en relación con el ordenamiento estructural en el que precipita el lazo por los efectos que produce. Podría pensarse que hay lazos que por sus efectos precipitan en un ordenamiento estructural discursivo y otros que no. Los primeros serían aquellos que adquieren eficacia en los conjuntos sociales, en tanto que —para los segundos— quizás habría que reservar la conceptualización freudiana de los enlaces libidinales[12] dejando entre paréntesis su potencial social.

En 1971-1972, Lacan utiliza la referencia mencionada para pensar el discurso analítico, la cita anterior continúa de esta manera: "Es así efectivamente como entiendo lo que articulo para ustedes del discurso del psicoanalista: es que, si no hubiera práctica psicoanalítica, nada de lo que puedo articular de esto, tendría efectos que yo pudiera esperar"[13]. Se desprende así la idea de una práctica cuyos efectos en el lazo social podrían precipitarse en un ordenamiento discursivo. Los dos ejemplos que da Lacan aquí son el del discurso del analista y el de la ideología.

Retomaremos esta referencia para interrogar esta eficacia social, este alto poder de sugestión social o incluso un posible poder de subversión de lo establecido que parece presentarse en algunos casos de psicóticos excepcionales. Dado que rara vez estos sujetos llegan a la consulta con el analista, nos basaremos en esta investigación en la construcción de dos casos, el de Hitler y el de Joyce, a partir de fuentes autobiográficas.

Sobre el método

Metodológicamente esta investigación se sirve de la perspectiva iniciada por Freud[14] y continuada por Lacan: reconocer en el trabajo de algunos creadores un precursor de la investigación sobre el sufrimiento del ser humano, de ahí que pueda considerarse que aquellos abren el camino al psicoanalista en la interrogación del padecimiento humano[15]. Ambos trabajan con el mismo objeto, solo que le aplican distintos métodos. De ahí que el testimonio de los creadores es de sumo valor para el psicoanalista y las coincidencias que el analista pueda encontrar en su lectura de la obra tocan constelaciones reales[16].

Este tipo de metodología de investigación difiere del psicoanálisis aplicado, debido a que, en nuestros casos, no se aplica el psicoanálisis como tratamiento a un sujeto, sino que se exploran testimonios autobiográficos. Esta forma de investigar ha resultado en numerosos aportes para el desarrollo de la teoría psicoanalítica, es decir que se trata de un método de investigación de notable potencial heurístico. Solo por

11. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. Ou pire* (1971-1972) (París: Seuil, 2011), 152. La traducción es nuestra.

12. Sigmund Freud, "Introducción del narcisismo" (1914), *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 65-98.

13. Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. Ou pire*, 153.

14. Sigmund Freud, "El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen" (1907), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 1-80; Sigmund Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" (1910), en *Obras completas*, vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 53-128.

15. Jacques Lacan, "Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol. V.Stein" (1965), en *Autres écrits* (París: Seuil, 2001), 192-193.

16. Freud, "El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen".

nombrar algunos, podemos destacar los aportes que han significado al psicoanálisis las lecturas de la obra o la biografía de Jensen, Leonardo da Vinci, Dostoievski, Gide, Marguerite Duras, Joyce, Rousseau, Pessoa, Althusser, entre otros[17]. Cabe aclarar que no se trata en este abordaje metodológico de hacer una psicobiografía de la obra o justificar el surgimiento de la obra por la biografía; tampoco de hacerse el "psicólogo" de la obra, sino de seguirla al pie de la letra para reconocer cómo la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente y permite deslindar el orden riguroso de la composición del sujeto[18].

El uso de la obra no se reduce a la mera ilustración o confirmación de la teoría, sino que revela la potencia heurística de las hipótesis psicoanalíticas en la lectura del sufrimiento que es inherente al ser humano. Se trata entonces de una forma de la investigación en psicoanálisis, puesto que la operación de lectura que se utiliza para conformar el caso clínico releva del método analítico: toma el material como un síntoma y lee lo que este presenta de significante, dejando en suspenso los efectos de significación presupuestos[19].

Metodológicamente los casos fueron construidos triangulando fuentes autobiográficas, epistolarios, entrevistas y demás material producido por quienes conocieron a estos creadores de cerca. El criterio de inclusión de los datos en el armado del caso fue la convergencia de las distintas fuentes en estos. Cada caso se construyó en función de destacar como operador de lectura las líneas de fuerza de la composición de ese sujeto. Cabe destacar que la construcción de los casos para esta investigación no ha tenido una finalidad de justificación y aseveración diagnóstica, sino que los casos se han elegido en función de cierto consenso acerca de la posición psicótica de estos sujetos para apuntar a la indagación del tipo de lazos que pueden sostenerse en las psicosis y sus efectos en lo social.

El método de construcción del relato del caso produce en el material una operación de lectura que toma en consideración la constelación original a la que el sujeto advino: condiciones del deseo de la madre y del padre de acuerdo a las tres generaciones que inciden en la composición del deseo del sujeto; la posición fundacional de la orientación subjetiva ante las condiciones dadas del nacimiento: rechazo de la referencia paterna y sus efectos a nivel de la experiencia del lenguaje, del cuerpo y de los lazos; la delimitación del *pathos* singular que acompaña a la posición subjetiva en la estructura del lenguaje y, por último, los aspectos creativos en el tratamiento del malestar y efectos en lo social de este *savoir-faire*.

El armado del caso procede entonces por inferencias retrospectivas a partir de los sucesos y de las experiencias que pueden detectarse como fundamentales en el material autobiográfico y en los epistolarios[20].

17. Ibíd.; Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci"; Sigmund Freud, "Dostoievski y el parricidio" (1928), en *Obras completas,* vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 171-191; Jacques Lacan, "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir" (1958), en *Écrits* (París: Seuil, 1966); Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975-1976) (París: Seuil, 2005); Colette Soler, *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée. Rousseau, Joyce, Pessoa* (París: Du Champ Lacanien, 2001); Gérard Pommier, *Louis de la nada. La melancolía de Althusser* (Buenos Aires: Amorrortu, 1998).

18. Lacan, "Hommage fait à Marguerite Duras…", 745.

19. Julieta De Battista y Sidi Askofaré, "Réexamen de la méthodologie freudienne pour une recherche en psychanalyse aujourd'hui", *Cliniques méditerranéennes. Revue de psychanalyse et psychopathologie freudiennes* 91, 1 (2015): 153-166.

20. Julieta De Battista, "Psicosis en el lazo social: consideraciones sobre el método", *Actas de las V Jornadas de Investigación y IV Encuentro de Becarios de Investigación de la Facultad de Psicología* (2016): 395-398.

En esta oportunidad tomaremos algunos aspectos de los casos de Hitler y de Joyce, basándonos en sus obras autobiográficas, cuya impronta es fuertemente testimonial. Retomaremos, sobre todo en el análisis, el último punto mencionado: aspectos creativos en el tratamiento del malestar y efectos en lo social de este *savoir-faire*. Para un abordaje más detallado de ambos casos remitimos a estudios previos[21].

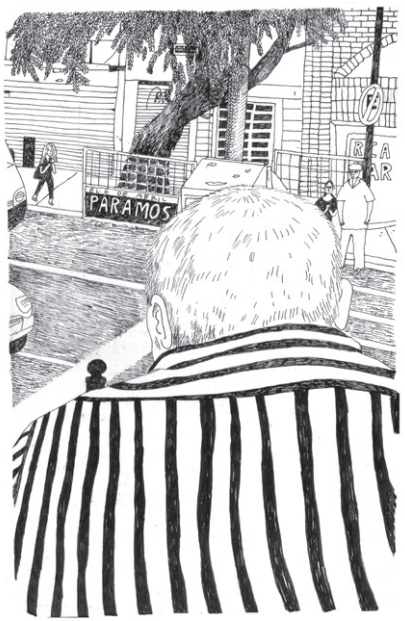
El rasgo que ambos casos comparten, y que nos proponemos indagar, es que tanto un joven Hitler como un joven Joyce advierten estar animados por un deseo muy temprano de convertirse en artistas —deseo más allá del padre— aunque la solución que cada uno encuentra difiere notablemente en sus procedimientos y en el impacto que tuvieron en lo social.

Mientras que el primero transformó su deseo de ser un artista en el holocausto, la solución final, Joyce hizo del deseo de ser un artista el hilo rector de su vida que lo convirtió en el escritor más subversivo del siglo xx.

El caso Hitler: uso calculado de la interpretación del deseo inconsciente

Las distintas fuentes biográficas coinciden en que la constelación de origen de Adolf Hitler nos presenta, remontándonos a las generaciones anteriores, una combinación de incesto, paternidades inciertas, filiaciones fallidas e hijos muertos: los tres hermanos mayores de Hitler murieron en la primera infancia[22]. El pequeño Adolf —de quien Freud al parecer sugirió en una interconsulta que se lo internara por sus constantes pesadillas nocturnas de persecuciones sin fin y caídas en abismos— demostró desde muy temprano un profundo rechazo al deseo de su padre, quien quería que se convirtiera en un funcionario público, como era él. Desde muy temprano también, Adolf estaba convencido de su vocación artística: quería ser pintor. Su padre se negó siempre a acompañarlo en esta vía. Muerto el padre, Hitler se embarcó con convicción en el proyecto de devenir pintor, pero fue rechazado por dos academias en Viena. Es aquí donde podemos ubicar el momento del desencadenamiento, signado por la conducta errante y perpleja de Hitler, sumado a un malestar melancólico. Más tarde, convertido ya en líder del movimiento nazi, dotaría al mundo de su obra de arte indeleble: el diseño de la esvástica, insignia de su deseo de muerte. Veamos más en detalle este decurso.

La aparición temprana del deseo de ser un artista es un aspecto poco conocido de la vida de Hitler, quien a sus 13 años afirma haber descubierto su inclinación por la pintura repentinamente: "Todavía hoy no me explico cómo un buen día me di cuenta que tenía vocación para la pintura"[23]. La inclinación se transformó en la decisión de ser



21. De Battista, "O jovem Joyce e o pathos da linguagem"; Darío Rabinovich, *El caso Hitler. El judío en su delirio* (Buenos Aires: Letra Viva, 2017).

22. Ibíd., 29.

23. Adolf Hitler, *Mi lucha* (Chile: Jusego, 2003), 11.

pintor, que contrariaba el deseo de su padre. Hitler manifiesta que tenía la esperanza de obtener del "Destino" lo que antes había sido posible para su padre: "ser alguien". Con firmeza, él insiste en sus dotes para ser artista. La conjunción de la no admisión como artista en la escuela de pintura y la muerte de su madre constituyen un punto de inflexión en la vida de Hitler y revelan el valor de sostén libidinal que tanto la madre como su deseo de ser artista cumplieron para él. El padre de Hitler se había opuesto fervientemente al deseo del hijo de convertirse en artista. Muerto el padre, la madre lo había acompañado en este camino. La miseria y la dura realidad de su muerte, sumado al rechazo de su admisión lo obligaron a adoptar una pronta resolución a su malestar. La caída de su deseo de ser artista lo sume en la errancia y la tristeza; las coordenadas que habían estructurado su mundo hasta ese momento se desmoronan.

Es un tiempo que Hitler nombra el momento más amargo de su vida, en el que abandonó la comodidad para arrojarse al mundo de la miseria y la pobreza. A pesar de los tristes pensamientos que envuelven esa época, según Hitler, fue en ese tiempo en el que aprendió más que en cualquier otro momento de su vida. Este aprendizaje se vincula a un cambio en la significación del mundo. Sobre esto, dice que "en aquellos tiempos me formé un concepto del mundo, concepto que constituyó la base granítica de mi proceder de esa época. A mis experiencias y conocimientos adquiridos entonces, poco tuve que añadir después, nada fue necesario modificar"[24]. Hitler le adjudica a esa experiencia de la pobreza el hecho de haber accedido a la *esencia íntima de las cosas*. En ese momento se dedica a estudiar minuciosamente la propaganda artística de la época, la literatura y lo que se publicaba en los periódicos: detrás de todo empieza a encontrar la marca del judío, "Era la peste, una peste moral"[25].

Retomando entonces lo planteado al inicio de este apartado podemos afirmar que el deseo de ser artista estaba para Hitler íntimamente articulado a lo que él nombraba como "ser alguien", pero era un "ser alguien" que no se inscribía en el deseo del padre, sino en un deseo original que no logra sostener más allá de la vida de su madre. Luego de su muerte y de ser rechazado en la escuela de arte, el rumbo de la vida de Hitler parece sufrir cierto viraje: del deseo de ser un artista a la planificación del exterminio judío. La pasión por las artes continúa, pero el fanatismo por la política y la patria va cobrando cada vez más protagonismo y adquiere un cariz redentor.

Es entonces que se le impone la idea de que para modificar la situación existente era necesario un doble movimiento: establecer mejores condiciones sociales y *anular a los depravados incorregibles*. Afirma entonces que la naturaleza, en la selección de la descendencia como conservadora de la especie, debe procurarse asegurar bases más sanas para un ciclo de desarrollo venidero, procurando *la eliminación de los brotes dañinos de la mala hierba*. Es así como Hitler va ubicando aquello a eliminar, que a la

24. Ibíd., 56.
25. Ibíd., 39.

vez, él fija en dos peligros: el marxismo y el judaísmo, que pronto se convierten en una primera localización de los perseguidores. Advierte por primera vez el rol que es necesario adjudicarles y que antes le había pasado desapercibido:

> Por doquier veía judíos y, cuanto más los observaba, más se diferenciaban a mis ojos de las demás gentes. La repulsión inicial se acompaña ahora de náuseas ante el olor y a las `suciedades morales´ de estos individuos [...]. Me hallaba en la época de la más honda transformación ideológica operada en mi vida: de débil cosmopolita me convertí en antijudío fanático.[26]

A medida que iba asentando su férreo antisemitismo, iba ubicando en el judaísmo —y a su credo socialdemócrata— al mayor enemigo del pueblo.

El judío veneno, el judío eterno bacilo que se hospeda en cuerpos huéspedes, el judío parásito de los pueblos, el judío como fermento de la descomposición social, disociador de la humanidad. El judío instigador de la devastación alemana. El judío es el objeto que causa todos los males, es el síntoma de Hitler, es lo que le viene de lo real en forma epifánica, como efecto del rechazo de la *père-version*. El judío se localiza y luego se replica con la velocidad del Frégoli, los judíos se disfrazan para infiltrarse: siempre era un judío. Siempre era un judío. Hitler hace existir a "el judío" como un perseguidor, en ese esfuerzo patente por intentar instituir un deseo en el Otro. Se trata de una mínima reversión que al menos instituye al Otro, allí donde antes era presa de los efectos mortíferos e hipocondríacos de un deseo puro de muerte[27].

El significante *judío* le viene de lo real, pero tiene ya un efecto restitutivo. El judío es el objeto causa en torno al cual se organiza un nuevo sentido delirante del mundo, un mundo clivado por la distinción entre lo judío y lo ario, esa primera célula diferencial que estabiliza la relación entre significante y significado. El judío es causa, el judío es también la organización de un nuevo mundo y un nuevo lazo asentado en el odio y en la certeza de ser el redentor de la Alemania aria —aun cuando sospechara que su sangre estaba infectada de judeidad—. Hitler se convierte en un profeta redentor de la sangre.

El odio como lazo sostiene su deseo de exterminio, instituye un Otro, pero nuevamente quedamos confrontados a que esta respuesta no es suficiente para explicar que esa causa singular se haya transformado en movilización de las masas. ¿Cómo tales ideas respecto a los judíos confluyeron en un proyecto que encontró eco en muchos otros, al punto de llevarlo hasta las últimas consecuencias? ¿Cómo estás ideas propias de un individuo llegaron a movilizar multitudes? El carácter radical y totalitario de estas ideas, junto con la incansable e inconmovible insistencia de Hitler en las mismas, ¿fueron suficientes para convencer a miles de personas?

26. Ibíd., 38 y 43.

27. Este movimiento de reversión entre melancolía y persecución es trabajado en el libro de Julieta De Battista, *El deseo en las psicosis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2015).

La localización del perseguidor marca también los inicios del interés de Hitler por la acción política —aun cuando seguía convencido de que algún día llegaría a ser un famoso arquitecto—. Hitler pensaba que la política era un *deber natural de cada ser pensante*. Es desde la política y desde el desarrollo de su incipiente capacidad oratoria, desde donde se acerca al marxismo y al judaísmo, ya que ambos constituyen peligros para la patria, a la vez que son *enemigos del género humano*:

> Remover las causas de tal amenaza es lograr un éxito en relación con la patria. Lo contrario es trabajar contra los intereses de la nación. [...] ¿Es o no de interés nacional destruir todo lo que se atraviese en el camino de la vida social justa? Sí. Y creemos que la lucha debe ser entablada con todas las armas que puedan asegurar el triunfo.[28]

Luego de la Primera Guerra Mundial, al enterarse de la derrota de Alemania, Hitler escucha una voz interior que lo insta a reinstalar la grandeza de Alemania. Es allí cuando escribe *Mi lucha*, donde expone los fines de su movimiento y delinea un cuadro de su desarrollo, dirigido a difundir la ideología nacional socialista para que esta atraviese directamente a la sociedad Alemana. La solución cobrará progresivamente la vertiente de la eliminación, que es el eje de su proyecto, y que finalmente se concreta en el exterminio de cinco millones de personas, en su mayoría judíos.

Una pieza clave de este armado de alto impacto es la oratoria de Hitler. Quienes presenciaron sus discursos destacan su enorme capacidad en esta práctica, decían de él: "Es un orador nato. Su fanatismo y demagogia cautivan a la audiencia y la hace pensar como él"[29]. Hitler ubica que, en ese momento, se dio cuenta de que tenía el don de la palabra. Sin embargo, sus discursos no eran espontáneos. Hitler medía cada palabra, cada movimiento, cada gesto. Decía a sus oyentes lo que querían oír exactamente. Podía dar más de diez discursos en un día, siempre analizando y mejorando su impacto en el público. Con frecuencia, analizaba las imágenes tomadas por su fotógrafo, Heinrich Hoffman, para perfeccionar sus posturas y gestos. Combinaba su intensa cólera con el cálculo. Sus apariciones en público estaban cuidadosamente controladas, desde el tamaño y la duración del acto, hasta el ritual alrededor de su entrada. Nada quedaba librado al azar. Dejaba a la multitud esperando antes de comenzar el discurso, para incrementar la tensión hasta el punto máximo de excitación; hasta que finalmente, después de un titubeo, comenzaba. Al respecto, la cineasta Leni Riefenstahl relata que escuchó por primera vez en público el discurso de Adolf Hitler, y refirió el impacto que le causó ese encuentro fortuito: "Me sentí como fulminada por un rayo"[30].

La capacidad de oratoria y la propaganda fueron entonces elementos que facilitaron el impacto colectivo de las ideas de Hitler. Pero ¿es esto suficiente para explicar el efecto de masa?, o bien, ¿cómo explicar este efecto? El personaje de Hitler

28. Hitler, *Mi lucha*, 37.

29. Ian Kershaw, *El mito de Hitler. Imagen y realidad del tercer Reich* (Barcelona: Paidós, 2003), 153.

30. Gia Sereny, *El trauma alemán* (Barcelona: Ediciones Península, 2000), 251.

no fue "un mesiánico surgido de las sombras que asaltó el poder por la fuerza, aunque lo intentó, sino que accedió al gobierno institucionalmente"[31]. El ascenso de Hitler fue paulatino pero seguro, respaldado por el consenso político y militar, así como también por el respaldo económico de poderosos comerciantes e industriales. Y con todo ese séquito es que accedió a las urnas el 30 de enero de 1933, llegando a ser canciller de una Alemania devastada moral y económicamente.

Sostenemos como hipótesis que pudo haber una variable de importancia en la captación del público y en la obtención del consenso de amplios sectores: la capacidad del sujeto paranoico de interpretar rectamente las manifestaciones del deseo inconsciente del Otro. Este rasgo fue destacado en 1922 por Freud[32], quien subrayó además que estas interpretaciones eran sumamente correctas y eficaces. Entendemos que esta lucidez en la interpretación del deseo inconsciente puede ser un factor de relevancia en el intento de explicar la eficacia social de algunos psicóticos excepcionales.

La importancia del deseo en relación con los discursos y al lazo social ha sido especialmente señalada por Lacan. En el seminario *Ou pire* recuerda la preponderancia que adquiere para el ser hablante el hecho de haber sido deseado y agrega:

> Hay gente a quien eso le faltó en la primera infancia, ser deseado. Los lleva a hacer cosas para que eso les suceda más tarde. Es muy frecuente. Pero se debe de todos modos clivar bien las cosas. Eso no carece de relación en absoluto con el discurso [...]. El discurso y el deseo tienen ahí la relación más estrecha. Incluso por eso llegué a aislar –en fin, al menos lo creo– la función del objeto *a*. Es un punto clave del que no se ha sacado aun mucho partido, debo decir, llegará muy lentamente.[33]

Proponemos entonces la siguiente hipótesis: la eficacia social de algunas prácticas propuestas por psicóticos excepcionales podría explicarse por la incidencia del deseo en el discurso. Es decir que de los cuatro términos que conforman los discursos establecidos el que adquiere mayor relevancia para este problema es el del objeto *a*, en calidad de causa del deseo.

Según esta lectura, el análisis del caso Hitler muestra la transformación o pasaje de este deseo de ser un pintor —que fue rechazado y no logró sostener— a ese deseo de exterminio de todo un pueblo que, en cambio, logró convertir en la causa común de grandes masas de personas que contribuyeron a concretar el proyecto, el cual implicó la persecución y el exterminio sistemático de más de cuatro millones de personas. Si bien la lectura de *Mi lucha* es elocuente en torno a lo delirante de su empresa, lo llamativo es que a pesar de esto haya logrado movilizar a toda una sociedad para llevar a cabo su obra. ¿Cómo producir ese pasaje entre ser relegado al aislamiento por creerse un redentor a movilizar masas por el mismo motivo?

31. Daniel Muchnik, *Negocios son los negocios* (Buenos Aires: Norma, 1999), 81.

32. Sigmund Freud, "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad" (1922), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 222.

33. Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. Ou pire*, 72-73.

El carácter delirante no escapa a ninguno de los dos, pero unos se quedan delirando en autoerótica soledad y otros logran hacer resonar su causa éxtima hasta convertirla en una causa común, que organiza y cohesiona un conjunto social. En muchos de esos casos es justamente el rechazo del camino establecido por el Padre lo que los vuelve excepcionales y es por este carácter que pueden ocupar un lugar de privilegio para los otros, produciendo efectos insospechados en el lazo social.

Hitler había estudiado muy bien la prensa y la literatura de su tiempo. La animosidad hacia los judíos estaba en el ambiente de la época, pero Hitler hizo del antisemitismo una causa personal que luego logró convertir en una causa común. No bastaría entonces para explicar este efecto la hipótesis freudiana de la obediencia sumisa a un líder excepcional, el amor a un padre salvador[34]. Sin dudas, Hitler supo explotar sensiblemente ese infantilismo del neurótico a quien hay que recordarle que también es responsable de sus sueños y se encaramó como un padre redentor que aliviaría a las masas de la responsabilidad de decidir.

Pero, al parecer, también captó una comunidad de deseos inconscientes adversos a la cuestión judía y que caracterizaron a esa época. Según nuestra hipótesis, Hitler supo utilizar calculadamente su sensibilidad paranoica al deseo inconsciente del Otro para cautivar a las masas y convencerlas de la necesidad de instilarles el odio al pueblo judío. Es en este efecto sobre lo social donde puede leerse la rúbrica del *sinthome* y el plus que hace de Hitler un nombre propio. Un nombre que quedará ligado por siempre a su deseo indestructible e inmortal de exterminio que no logró revertirse en creación artística. Hitler transforma aquello que se impone sintomáticamente en lo real —la cuestión judía— en un tipo de anudamiento de los registros que sostiene un deseo y que, a la vez, tiene potencial de impacto en lo social a partir del uso calculado de la interpretación de una comunidad de deseo inconsciente.

Entendemos que es este punto el que impacta en su inserción novedosa en el discurso del Amo, un discurso de gobierno. Ahora bien, se trata de un uso calculado con fines políticos y que apunta a hacer consistir un efecto de sugestión social. Veremos, en el siguiente caso, otros usos posibles, ya no tan calculados ni tan dependientes de encarnar la figura de un padre redentor.

El caso Joyce: alto poder de subversión de lo establecido

La obra considerada autobiográfica de James Joyce —*Stephen Hero* y *Portrait of the Artist as a Young Man*[35]— constituye un testimonio sin igual de los avatares de su anudamiento *sinthomático*: el deseo de ser un artista que mantendría ocupado a los universitarios durante siglos. En su caso, podemos comprobar que el surgimiento de este deseo no

34. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 63-136.

35. James Joyce, *Esteban el héroe* (Buenos Aires: Sur editorial, 1960); James Joyce, *Retrato del artista adolescente* (Madrid: Alianza, 1995).

puede reconducirse a la transmisión normativizante de la ley del padre: lo que Lacan llamó en 1974-1975 "la *père-version*"[36]. No hay tal versión del padre en la constelación original que se ofertó a James Joyce, sino más bien los efectos de una *Verwerfung* de hecho, de una dimisión paterna, de un rechazo de la ley del Padre[37]. El deseo de ser un artista surge de este rechazo del padre que es manifiesto y constante en la vida del escritor: rechazo del deseo del padre que quería convertirlo en el salvador económico de la familia y rechazo de la vía canónica de los jesuitas a quienes el padre confió su educación. La tradición irlandesa intentaba sostenerse ante los embates del Imperio británico invasor escudándose en la Iglesia católica.

En el momento en que Joyce escribió, Irlanda llevaba ocho siglos bajo dominación inglesa. La lengua de la región —el gaélico— era ya una lengua muerta. Los irlandeses parecían luchar por la independencia, pero se hallaban sumidos en una gran parálisis, de la que la Iglesia católica era en parte generadora. Joyce rechaza la vía paterna, pero también la vía canónica de los irlandeses, que veían en la religión una posible salida de la invasión inglesa. Este doble rechazo da lugar a la constitución de un deseo original, el de ser un artista. Pero no cualquier artista, un escritor que supo valerse de la lengua del invasor, al trastocar para siempre la literatura inglesa.

En su obra autobiográfica, Joyce repasa los meandros de este momento constitutivo: su rechazo a convertirse en mesías material de su familia y también su rechazo a la solución ofertada por los padres de la iglesia, la vía canónica de su época. Una acusación de herejía resulta en un primer momento injuriante para luego marcar un camino, aunque no sea el establecido: el de convertirse en un escritor que no contribuya a la ficción romántica con el único fin del entretenimiento, sino un escritor para quien arte y vida son una y la misma cosa:

> La vida debemos aceptarla tal y como la vemos ante nuestros ojos, hombres y mujeres tal como los encontramos en el mundo real, no tal como los aprehendemos en el mundo de las hadas [...]. El arte del futuro estará en guerra con la convención [...].[38]

Esta originalidad no convencional le valdrá un exilio voluntario, elegido, duradero y sostenido de las tradiciones canónicas: "Muchos, cuyos paladares se han habituado a la vieja comida, lanzan gritos malhumorados contra un cambio de dieta"[39]. A esos gritos malhumorados se enfrentará toda su vida sin cejar.

Sostener este deseo original de ser un artista por fuera de lo establecido en esa época no fue una tarea sencilla. Joyce se enfrentó no a uno, sino a múltiples rechazos de su producción, por no decir a una continua crítica feroz de sus trabajos. Y, sin embargo, no desistió. A diferencia de Hitler y su deseo de ser artista que solo se sostuvo en la relación con su madre, Joyce se las arregló para encontrar a distintas personas que lo

36. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. RSI* (1974-1975). Inédito.

37. Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, 89.

38. James Joyce, "Drama y vida", en *Escritos críticos y afines* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2016), 76, 82.

39. Ibíd., 73.

apoyaran en sus locas y herejes propuestas. Esta es una característica que podemos encontrar en toda su obra. Es decir, logró causar con su obra el deseo de algunos otros que aportaron a su mantenimiento económico y a la publicación de su obra.

Joyce también fue un gran intérprete de la sociedad dublinesa de su época. En parte el rechazo de los editores a publicar su obra se debió a que mostraba una Dublín muy real, pero que pocos estaban dispuestos a aceptar. No podemos detectar en esta iniciativa de Joyce el uso calculado con fines políticos de la interpretación del deseo inconsciente, tal y como señalamos en el caso de Hitler. De hecho, Joyce rechaza encarnar la figura del padre redentor. Joyce se presenta como un gran intérprete de su época, pero no se vale de esa interpretación para obtener un rédito político ni para fundar una nueva forma de gobierno o una ideología; sino que más bien crea un objeto —su obra— que suscita inicialmente un rechazo visceral y que resulta censurado durante mucho tiempo, sobre todo en la academia. Los rechazos iniciales no parecen detener a Joyce quien, sin embargo, avanza sosteniendo su deseo, valiéndose de algunos amigos y colegas que fueron influidos por su trabajo, entre quienes se encuentran su amigo Byrne, Ezra Pound, Samuel Beckett y tantos más.

A modo de ejemplo, nos detendremos en esta oportunidad en el impacto que tuvo su primera presentación en la universidad, en 1900, una suerte de petición de principios que tuvo como acogida el más profundo rechazo. En ella, titulada "Arte y vida", Joyce defiende su concepción del arte ante los universitarios en la cual homologa arte a vida y critica el modo canónico de entender el arte en la academia. La exposición le merece la exclusión de sus trabajos, la censura. Al revés de Hitler, Joyce no dice lo que su sociedad quiere escuchar. Escribe sobre una Dublín que nadie quiere mirar, muestra la vida de los dublineses de una forma que les resulta tan insoportable al punto de que los editores deciden quemar la impresión de sus cuentos. Tampoco les dice a los editores lo que quieren escuchar: sostiene acérrimo su deseo de ser un artista según su ley y según su estética. No encontramos ese uso calculado de las comunidades inconscientes de deseo detectadas, sino más bien el potencial altamente subversivo de un deseo que, siempre desde el exilio, logra encaramar a Joyce como el mayor autor literario en lengua inglesa. Joyce transforma el inglés, la lengua del Imperio invasor de Irlanda, hasta conmover la forma de hacer literatura para siempre.

Nos resulta importante destacar que la solución joyciana logra agujerear, inscribirse en el campo mismo en que fue rechazada inicialmente: la academia, la universidad. Joyce se convierte en Amo en la ciudad del discurso universitario: hoy en día numerosos universitarios dedican su vida a descifrar y luego enseñar la obra joyciana. Se ha producido allí cierta fetichización de su obra: enigmas que aún quedan por resolver, conexiones aún no descubiertas e incluso rituales como el del *Bloomsday*

que reportan grandes beneficios económicos para Irlanda, al recibir gustosa a legiones de joycianos que peregrinan cada 16 de junio por Dublín siguiendo los pasos del personaje de Bloom.

Este deseo de ser un artista es un deseo indestructible e inmortal que trascenderá la vida del autor y que a través de su escritura pondrá a descifrar sus enigmas a generaciones y generaciones de universitarios. A través de su artificio de escritura logra causar deseo a aquellos en quienes no había encontrado en un principio más que rechazo. ¿Cómo entender esta dialéctica subversiva de este deseo original y su potencial de causa? ¿Acaso extrae parte de su poder de atracción de este apartarse de lo establecido, de su valor herético? ¿Cómo logra hacer resonar en sus seguidores el sinsentido, el más allá del padre?

Joyce logra como artista lo que Hitler solo alcanza como genocida. En el caso de Joyce, los efectos que produce en lo social no están atados a su presencia calculada, sino al impacto que sigue produciendo su obra, y no requieren tampoco de encarnar un padre redentor. Es su obra la que se convierte en causa de un deseo compartido por los universitarios que dedican su vida a descifrarlo. Joyce logra convertirse en el autor infaltable de la literatura moderna, especialmente de la literatura inglesa: triunfa allí donde había fracasado inicialmente, con los universitarios.

Conclusiones

Si retomamos la pregunta inicial, acerca de los motivos que podrían explicar esa eficacia social que comprobamos en los casos de algunos psicóticos excepcionales, estamos en condiciones de concluir que el punto de impacto en lo social de estas prácticas que se gestan por fuera de los discursos establecidos estaría justamente en el elemento no significante que comportan los discursos establecidos: el objeto *a* como causa del deseo. En el caso de Hitler podemos relevar como eficaz un uso calculado de la interpretación paranoica del deseo inconsciente del Otro, más precisamente de una comunidad de deseos inconscientes propia de ese conjunto social en ese momento de la historia. Por lo tanto, no se trataría únicamente del poder colectivizante de identificarse sin mediación a un S1, sino que habría que añadir esta lucidez para la interpretación de una comunidad inconsciente de deseos. Este uso calculado produce un efecto de alto poder de sugestión social que es utilizado con fines políticos de gobierno, es decir que impacta en el discurso del Amo. Esta modalidad parece responder a la lógica del caballo de Troya evocada por Lacan: desde fuera de la ciudad del discurso logra construirse un objeto que resulta atractivo para la ciudad y que una vez recepcionado transforma a esa ciudad del discurso. En el caso de Hitler, esa oferta se soporta de la captación

de esa comunidad de deseo inconsciente y de sus intervenciones calculadas al detalle, sostenidas en la oratoria y en la presencia de un padre redentor.

Otra arista es la que muestra el caso de Joyce, en el que no podemos detectar un uso calculado con fines de gobierno, sino más bien un alto poder subversivo de lo establecido que impacta especialmente en el discurso universitario. Nuevamente aquí se constata la lógica del caballo de Troya, ya que es desde una posición de exilio —tanto de la vía del padre como de las vías canónicas irlandesas— que Joyce logra producir una obra que causa el deseo de desciframiento de numerosas generaciones de universitarios. En este caso, este efecto en el discurso no está atado a la presencia de Joyce y no se trata tampoco de la creación de una nueva ideología. Por otra parte, Joyce logra convertirse en un autor infaltable en la transmisión universitaria: es decir que logra inscribir su obra allí donde inicialmente había sido rechazada. He ahí otra diferencia con Hitler, quien renuncia a su deseo de convertirse en artista a partir de los rechazos iniciales y se vuelve productor de una obra de exterminio. Ambos casos comparten que es justamente desde una posición fuera de discurso —a partir de no consentir habitar los discursos establecidos— que logran convertirse en Amos de la ciudad del discurso, discurso de gobierno en el caso de Hitler y discurso universitario en el caso de Joyce. El saber hacer con el síntoma adquiere en ambos potencialidad de *sinthome* que no solo soporta el anudamiento de los registros, sino que impacta transformadoramente en lo social.

Entendemos que el resorte de esta transformación debería ser leído en términos de las potencialidades de enlace que presenta el objeto *a* en calidad de causa del deseo y el uso particular que pueden hacer los psicóticos de eso, más allá de las vías canónicas del Nombre-del-Padre. Es así como el surgimiento de algunas prácticas y lazos por fuera de los discursos establecidos podría provocar efectos en lo social que, por su ordenamiento, precipiten en nuevas modalidades discursivas y por lo tanto habiliten nuevas formas del lazo social.

Hitler y Joyce parten del rechazo de la *père-version* y sostienen su deseo de ser artistas. Pero Hitler parece fracasar allí donde Joyce triunfa. Joyce va más allá de quienes se interpusieron en su camino herético. Hitler no logró sostener ese deseo de ser un artista más allá del rechazo de la academia. Joyce atravesó no uno sino incontables rechazos de la academia establecida de su época, su obra no dejó nunca de incomodar al *statu quo* y es en la academia misma donde Joyce logra inscribir una falta, su falta, y transformarse en aquel que los hará trabajar y descifrar sus enigmas durante siglos. El deseo de ser un artista está, sin embargo, en el origen, como salida original ante el rechazo de la vía canónica y común del padre. A diferencia de Hitler, Joyce no quiso ser un redentor, espíritu increado de su raza, no lo movilizaba la salvación del pueblo

irlandés de la dominación inglesa, tampoco lo conmovía la salvación de su familia. Su único motor era el deseo de ser un artista y es ese deseo original el que le permitió un saber hacer con lo real de sus epifanías.

Tanto el exterminio descomunal gestado por Hitler como la explosión de la literatura de la época en Joyce testimonian creaciones excepcionales que no se sostuvieron, sin embargo, por fuera del lazo, sino en él. Hitler no hubiese hecho efectiva la solución final si no hubiese encontrado la forma de convencer a grandes cantidades de personas que fueron parte de ese aparato de exterminio masivo. El holocausto no fue la obra de un loco aislado, no hubiese sido posible sin conmover puntos sensibles y comunes de la sociedad alemana de ese momento. Hitler le puso nombre a algo que se respiraba en la atmósfera de aquel tiempo.

Joyce, a su manera, se volvió un crítico despiadado de la literatura de su época, al punto de acribillar la lengua como nunca antes se había visto. Tampoco se trató de la obra de un loco aislado, que goza en soledad de su escritura. Si bien la dimensión gozante del artificio es indudable, también lo es el hecho de que Joyce luchó toda su vida porque su obra fuera publicada, aun cuando se enfrentara una y otra vez al rechazo y la censura. Supo rodearse de amigos y colegas que apadrinaron y defendieron su obra, como lo testimonia el escrito *Our Exagmination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*, en el que se recopilaron ensayos de varios escritores en favor de la continuidad del trabajo de Joyce en *Finnegan's wake*. Encontramos en ambos la tentativa de inscribir esa producción singular en el campo del Otro, de sostener ese deseo original más allá del padre.

Estos casos parecen mostrar que el rechazo de la *père-version* y la apertura a otros nombres-del-padre no van necesariamente de la mano con el rechazo del lazo social, sino que incluso parecen llevar a una tentativa persistente de hacer valer ese deseo original en el campo del Otro, un intento por inscribir la singularidad de esa obra subversiva allí. Vale decir que son tentativas que no quedan en el mero intento, a juzgar por los casos expuestos, y que han hecho resonar su obra no solo en su tiempo, sino también en el nuestro.

Podemos concluir entonces que en el armado sinthomático de los sujetos psicóticos habrá modalidades de anudamiento con mayor potencial de resonancia social que otras y que esa diferencia podría explicarse por la posibilidad de que la obra de determinado creador se convierta en objeto causa del deseo de los demás, y que habilite por lo tanto los enlaces libidinales y los intercambios. Si bien extraemos esta conclusión de casos de psicóticos cuya posición excepcional produjo efectos transformadores en lo social, creemos que esta podría aplicarse en nuestra práctica clínica cotidiana si nos condujera a estas preguntas: ¿qué potencial de resonancia en los

lazos alcanza la solución encontrada por el sujeto? Su modalidad de soporte libidinal, su anudamiento, ¿logra convertirse en objeto causa del deseo o no? ¿Qué potencial de enlace presenta? ¿Qué impacto puede producir en lo establecido? Estas preguntas nos orientan entonces a pensar que podría haber modalidades del *sinthome* con mayor alcance social que otras. Estas últimas se presentarían bajo una forma de goce más autista sin las posibilidades de enlace que habilita la condescendencia del goce al deseo.

BIBLIOGRAFÍA

De Battista, Julieta y Askofaré, Sidi. "Réexamen de la méthodologie freudienne pour une recherche en psychanalyse aujourd'hui". *Cliniques méditerranéennes. Revue de psychanalyse et psychopathologie freudiennes* 91, 1 (2015): 153-166.

De Battista, Julieta. "O jovem Joyce e o pathos da linguagem". *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental. São Paulo* 20, 2 (2017): 382-398.

De Battista, Julieta. "Psicosis en el lazo social: consideraciones sobre el método". *Actas de las V Jornadas de Investigación y IV Encuentro de Becarios de Investigación de la Facultad de Psicología* (2016): 395-398.

De Battista, Julieta. *El deseo en las psicosis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

Fernández Raone, Martina. "La función de la producción artística en la psicosis: el caso de Yayoi Kusama". *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental* 22, 4 (2019): en edición.

Freud, Sigmund. "El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen" (1907). En *Obras completas*. Vol. ix. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" (1910). En *Obras completas*. Vol. xi. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "Introducción del narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad" (1922). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis" (1924). En *Obras completas*. Vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund. "Dostoievski y el parricidio" (1928). En *Obras* completas. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Hitler, Adolf. *Mi lucha*. Chile: Jusego, 2003.

Joyce, James. "Drama y vida". En *Escritos críticos y afines*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2016.

Joyce, James. *Esteban el héroe*. Buenos Aires: Sur editorial, 1960.

Joyce, James. *Retrato del artista adolescente*. Madrid: Alianza, 1995.

Kershaw, Ian. *El mito de Hitler. Imagen y realidad del tercer Reich*. Barcelona: Paidós, 2003.

Lacan, Jacques. *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932). París: Seuil, 1975.

Lacan, Jacques. "Jeunesse de Gide ou la lettre et

le désir" (1958). En *Écrits*. París: Seuil, 1966.

Lacan, Jacques. "Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol. V. Stein" (1965). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. "L'acte psychanalytique" (1969). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xvii. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). París: Seuil, 1991.

Lacan, Jacques. *El saber del psicoanalista. Charlas en Sainte-Anne* (1971-1972). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xix. Ou pire* (1971-1972). París: Seuil, 2011.

Lacan, Jacques. "L'´étourdit" (1972). En *Autres écrits*. París: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxii*. rsi (1974-1975). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxiii. Le sinthome* (1975-1976). París: Seuil, 2005.

Martin, Julia; Maugeri, Nicolás; Romé, María M. y De Battista, Julieta. "Enlaces y desenlaces de las psicosis: enseñanzas de Pizarnik". *Revista Universitaria de Psicoanálisis* 18 (2018): 157-168.

Mele, Gisele; Erbetta, Anahí y De Battista, Julieta. "Caso Althusser: la acumulación de reservas como invención no religiosa frente al retorno de lo real". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 37-48. doi: 10.15446/djf.n18.71457.

Muchnik, Daniel. *Negocios son los negocios*. Buenos Aires: Norma, 1999.

Pommier, Gérard. *Louis de la nada. La melancolía de Althusser*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

Rabinovich, Darío. *El caso Hitler. El judío en su delirio*. Buenos Aires: Letra Viva, 2017.

Sereny, Gia. *El trauma alemán*. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

Soler, Colette. *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée. Rousseau, Joyce, Pessoa*. París: Du Champ Lacanien, 2001.

Volta, L., Martin, J., Machado, M. I. y De Battista, J. "Psicosis en el lazo social. rol del partenaire-representante". En *Libro del IX Congreso Argentino de Salud Mental "Nuevas familias, nuevas infancias. La clínica hoy" y del IV Congreso Regional de la World Federation for Mental Health* (2017): 65-70.

POWERPAOLA

DOI: 10.15446/djf.n20.90183

Desamarre. Malestar en lo político y crisis de los discursos: de una posible continuidad entre adicción y nacionalismo*

(cc) BY NC ND

María Tuirán Rougeon** y Philippe Candiago***

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

CÓMO CITAR: Tuirán Rougeon, María y Candiago, Philippe. "Desamarre. Malestar en lo político y crisis de los discursos: de una posible continuidad entre adicción y nacionalismo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 259-268, doi: 10.15446/djf.n20.90183.

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Profesor asociado, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. *e-mail*: pesanmiguela@unal.edu.co

** *e-mail*: m.rougeon@free.fr

*** *e-mail*: phi.candiago2019@outlook.fr

© Obra plástica: Powerpaola

Desamarre. Malestar en lo político y crisis de los discursos: de una posible continuidad entre adicción y nacionalismo

El movimiento social que tuvo lugar en Francia bajo el nombre de "chalecos amarillos" actualiza una vez más el malestar político en la representación. La política, en beneficio de los poderes apoyados por referencias de identidad arcaicas, está surgiendo en casi todas partes del planeta. ¿Estamos presenciando una desarticulación de lo simbólico y lo real? La llamada ciencia moderna ha excluido la enunciación del proceso de validación de sus declaraciones y ha llegado a la obsolescencia de las restricciones del goce instituidas por el Nombre del Padre y el campo del Otro; estas se han empobrecido con el desarrollo de la nueva economía psíquica y la promoción de los goces del cuerpo. ¿El despido de lo político representa el síntoma de una extensión en el vínculo social de recurso a la economía del signo? En consecuencia, el vigor preocupante que encuentran los nacionalismos puede interpretarse como un recurso en un callejón sin salida; ese de proponer el farmacéutico con este adictivo júbilo, al blandir su solución, para curarnos de "no es eso", es decir, para eliminar la alteridad al movilizar el veneno de la segregación.

Palabras clave: nombre del Padre, vínculo social, adicciones, nacionalismo, modernidad.

Untying. Malaise in the Political and Crisis of the Discourses: A Possible Continuity between Addiction and Nationalism

The "yellow vest" movement in France once again makes evident the political malaise regarding representation. A political exercise, which benefits powers based on archaic identity references, is emerging almost worldwide. Are we facing a disarticulation between the symbolic and the real? So-called modern science has excluded the enunciation of the process of validation of its statements and has reached the obsolescence of the restrictions to *jouissance* instituted by the Name of the Father and the field of the Other, impoverished by the new psychic economy and the promotion of bodily pleasures. Is the dismissal of the political, the symptom of extending the social bond into resorting to the economy of the sign? Consequently, the worrying invigoration of nationalisms could be interpreted as a type of recourse in a dead-end street: that of proposing, with addictive joy, the pharmacist, as he brandishes his solution, in order to cure us of "that is not it," in other words, to eliminate alterity by mobilizing the poison of segregation.

Keywords: name of the Father, social bond, addictions, nationalism, modernity.

Déliaison. Malaise dans le politique et crise des discours: d'une possible continuité entre addiction et nationalisme

Le mouvement social qui s'est déroulé en France sous le nom de « gilets jaunes » actualise une fois de plus le malaise politique dans la représentation. La politique, au profit des pouvoirs se soutenant de références identitaires archaïques, émerge un peu partout sur la planète. Assistons-nous à une déliaison du Symbolique et du Réel? La science dite moderne a écarté l'énonciation du processus de validation de ses énoncés et rendu obsolètes les restrictions de jouissance instituées par le Nom-du-Père. Le champ de l'Autre s'est appauvri avec le développement de la nouvelle économie psychique, et la promotion des jouissances dans le corps. La destitution du politique, ne représente-t-elle pas le symptôme d'une extension dans le lien social du recours à l'économie du signe ? En conséquence, l'inquiétante vigueur retrouvée par les nationalismes peut être interprétée comme un recours dans une impasse, celui de présenter le médicament avec cette jubilation addictive, en brandissant leur solution, pour nous guérir du "ce n'est pas ça", soit, pour éliminer l'altérité en mobilisant le poison de la ségrégation.

Mots-clés: nom-du-Père, lien social, addictions, nationalisme, modernité.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

"No es eso"...

Pésaj indica el paso de la sombra a la luz del pueblo hebreo cuando se libera del yugo del faraón. ¿Conmemoración o rememoración? Es fiesta colectiva tanto como camino personal al que cada cual puede sentirse invitado en momentos sucesivos a interrogar su propia salida de Egipto, camino que puede haber recorrido para separarse de las referencias arcaicas de sus escenarios infantiles a fin de no hacerse esclavo consintiente durante su existencia. ¿Por qué se viene a ver a un psicoanalista? Rara vez para hacer un análisis. De hecho, frecuentemente vamos a ver a un psicoanalista porque alguien que nos agrada y al que le tenemos confianza nos ha dado sus datos diciéndonos "es un tipo bien, ya verás, ve a verlo". ¡La dimensión de la transferencia ya está ahí, por qué no! Si vas a verlo, lo verás tú mismo. Puede parecer curioso que, de esta manera, la visión sea lo que se destaca. ¿Acaso hemos escuchado a alguien decir "ve a que te escuche un psicoanalista"? Eso daría para risa. Solo en el trayecto de la cura esa mirada, movilizada de esa manera, se reconfigura en un "eso me mira / eso me concierne", modalidad laica del *Pésaj*. Un ser hablante va adonde un psicoanalista para resolver un malestar, un dolor articulado no tanto con un síntoma sino con la dominación que este puede ejercer sobre su existencia, como obstáculo para lo que él considera ser su acceso a la felicidad, que le impide avanzar y lo hace dar vueltas en círculo.

Esta dificultad, que es el hallazgo de Freud, se articula con la realización de la vida sexual; las molestias del hombre empiezan con esta, justamente en calidad de dominada por un síntoma, ese "no es eso" que, no obstante, la hace posible en su especificidad: la de no estar organizada por el instinto sino por la pérdida de un objeto que es sustituido por un semblante. Ese "no es eso" entre un hombre y una mujer que la neurosis interpreta con un "eso no funciona". Charles Melman precisa sus coordenadas: "No esperan lo mismo el uno del otro: una mujer espera de su marido ese instrumento que su madre no le dio, para que llegue a ser suyo; y el hombre, entre más ama a su mujer, más desea a otra"[1]. Dos años antes afirmaba ya que el cónyuge era "el lugar privilegiado del extravío y es obviamente lo que hace de ese dispositivo algo particularmente propio para el teatro, porque es por supuesto lo que nos seduce

1. Charles Melman, *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd'hui* (París: Érès, 2009), 24-25.

de la escena, tanto en el tipo de extravío que especifica la comedia como en el que caracteriza a la tragedia"[2].

En un artículo precedente recordábamos la definición que daba Freud de lo sexual, esa falta por disimulo que él tomaba de Silberer:

> Este tema de la disimulación ha de entenderse allí igualmente como indicando la represión originaria; porque, después de todo, si no podemos hablar de lo sexual sin un cierto sentimiento de culpa, si no podemos presentarlo a la mirada del gran Otro, esta disimulación es también la condición para que podamos hablar juntos sin que enseguida explote la guerra u otra cosa. Esto remite a lo que se encuentra constantemente significado, en un lugar que, al escapar a toda ocupación, al mismo tiempo escapa a la representación, un lugar efectivamente de disimulación, parapetado de la realidad. Lo entendemos aquí como un anudamiento RSI: lo real de lo que cae bajo el efecto de la represión, que escapa a la representación; lo simbólico de la palabra, garantía del hecho de la dimensión Otra en acción; y lo imaginario propio del cuerpo.[3]

Al retomar el trabajo de Freud, Lacan concluyó con esta fórmula decisiva: "no hay relación sexual", y podríamos prolongar su comentario con esta aserción: "tampoco en la vida colectiva"; un "no es eso" que nos recuerda regularmente el "ciudadano a las urnas"[4].

Crisis de la representación

En Francia esta vida colectiva se ha visto agitada desde hace varios meses por lo que se ha dado en llamar "crisis de los chalecos amarillos". Nos parece delicado volver sobre un movimiento del que tanto han hecho escándalo nuestros medios de comunicación, virtud de esta información ininterrumpida que ha desatendido los discursos en pro de una presentación de imágenes. Acaso nos aventuremos, a pesar de todo, a interrogar ese movimiento que vino a desafiar a un poder político aliado con las exigencias de una racionalidad científica que, tal vez, ya no escucha en la protesta más que un defecto de comprensión que puede reducirse a punta de pedagogía.

Sorprendentemente, ese movimiento se instaló inicialmente en las glorietas, dispositivo circular que los automovilistas bien conocen, donde las reglas de prioridad se invierten, pasando en un abrir y cerrar de ojos a nuestro dualismo político: de derecha a izquierda. De ordinario, todo usuario de la ruta puede tener la experiencia de ese girar en círculo hasta que algo le indica la dirección que debe tomar. Es bien raro que en ese momento lo capte como el hallazgo de un destino inédito. Si esa indicación rompe ese girar en círculo, su ambición es la de conducirnos por los

2. Charles Melman, "Qu'est-ce la connerie?", en *Travaux pratiques de clinique psychanalytique* (París: Érès, 2013), 209.
3. María Tuirán Rougeon y Philippe Candiago, "Charlie: muerto de la risa", *Revista Desde el Jardín de Freud* 17 (2017): 117-125, doi: 10.15446/djf.n17.65519.
4. Evocación del "Aux urnes, citoyens!", expresión a la que se ha recurrido desde la Quinta República para llamar a los ciudadanos franceses a defender la democracia, y hasta para la promoción de una ciudadanía europea [N. del T.].

itinerarios señalizados de un gregarismo realizado. Una glorieta, salvo cuando se sale de esta, es un espacio en donde uno se desplaza sin desplazarse, en cierta forma; un "sin desplazarse" que optaremos por articular con el rechazo de la representación de un movimiento, inmóvil en adelante.

Fue muy comentado el detonante: el rechazo a pagar un impuesto más, que apela a ese viejo asunto del consentimiento en el impuesto, que está en el corazón de la vida política. Política viene del latín *politicus* relativo al gobierno, este a su vez inspirado en el griego *politikos* que tiene que ver con los ciudadanos, pero también, en un uso popular, "lo que encuentra el favor de los conciudadanos". De esta etimología parecen surgir ciertos comentarios; por una parte, lo político y los ciudadanos están íntimamente vinculados, ante todo porque la política se inscribe en un dirigirse al ciudadano; por otra parte, no hay política que no articule una dimensión individual y una colectiva, cuyo lugar de anudamiento es, en cierta forma, la ciudadanía; no es posible ser ciudadano sino en referencia a otros, a un conjunto que adquiere consistencia por la exclusión de un término que deviene lugar de domicilio para los elementos de este conjunto, lugar lógico que puede llegar a ser habitado por diversas figuras imaginarias. En la Grecia antigua, y probablemente en el mundo romano, *ciudadano* es una palabra que se asocia con "condición de ciudadano" y con "derecho de ciudad". Solamente hacía parte de la ciudad quien pagaba el impuesto; los esclavos y los miserables quedaban excluidos de la ciudadanía. La exclusión, que procede distinguirla de la segregación, está inscrita en la lengua e institucionalizada por lo político.

El asunto de consentir en el impuesto fue reactivado en la Inglaterra del siglo XIII. Arranca ya con una insurgencia, la de los varones ingleses ante el amo, insurgencia que culminará en la firma de la Carta Magna en 1215, que reconfigura el lazo que une al pueblo con su soberano. En adelante el pueblo paga menos el impuesto, pago al cual no deja de atender por haber consentido en la obligación para con aquel que ya no es sino un semblante de amo que tiene a cargo representarlo. El ciudadano queda a paz y salvo, aliviado de una carga, por un tiempo, puesto que tendrá que renovar ese gesto de confianza, privarse de una parte de goce para ganar una tranquilidad unida a la promesa de que esa pérdida será invertida por sus representantes en pro de un interés común, cuyo diezmo recibirán indirectamente él y sus descendientes más tarde, en cierta forma. Consentir en el impuesto se convertirá de esta manera en el cerrojo que conducirá al parlamentarismo moderno, a ese sistema de representación, como distorsión en esta geometría del círculo.

La imposibilidad, incluso el rechazo, de nombrar representantes a los que se han manifestado en el movimiento de los chalecos amarillos, nos parece dar cuenta de la emergencia del individuo sociológico que describe M. Gauchet, individuo que se

dice de una comunidad de hermanos, todos lo mismo, todos iguales, sin referencia a una dimensión tercera, desembarazados del "al menos uno", producto del desamarre que nuestra modernidad favorece entre trascendencia e inmanencia. Gauchet ubica la emergencia de este "individuo sociológico" en los comienzos de nuestro siglo XXI:

> Desde los años 2000 parece emerger una nueva faceta de la individualización a la que denomino 'subjetivismo afectivo e identitario'. En adelante el acento recae en la expresión de sí, en la tormentosa búsqueda de la identidad personal, el culto a las emociones, la búsqueda del reconocimiento. Ya no ocupan el primer plano la independencia personal o el estatuto de derecho del individuo sino la experiencia íntima y las relaciones privadas con el semejante.[5]

¿Es por no poder hacerse representar que ese movimiento se reunió bajo el signo de un objeto como presentación de una identidad colectiva? ¿Se trata de una identificación en lo que se juega en el seno de ese movimiento o de compartir un rasgo imaginario? En otras palabras: ¿ese rasgo que los reúne es del orden del significante, con lo que ello implica, es decir, la inscripción en el registro de la palabra y por lo tanto de la dimensión simbólica; o es del orden del signo, signo que solo se apoya en lo imaginario y que, como tal, está sometido a los caprichos de la moda, del viento que pasa? Ese chaleco no es cualquier objeto: los poderes públicos lo impusieron a los automovilistas por su seguridad. Cuando nos varamos o cuando hay un accidente, experimentamos la efracción de un real, de algo que no debería estar ahí, enfrentados a una desorientación, con afectos de incredulidad, de desesperanza, de injusticia a veces, y luego, en un segundo tiempo, el pedido de ayuda a alguien caritativo, experiencia que no deja de recordar las que precozmente inauguran la entrada del ser hablante en el circuito de la demanda. Y justamente de demanda se trata. Se advierte en la gran disparidad de reivindicaciones, algunas encontradas, reivindicaciones de las pequeñas diferencias, como puntos dispuestos a igual distancia del centro, que barren con los cuerpos intermediarios, y que se dirigen directamente a un amo para despedirlo, pero también para pedirle justicia y atención. Continuidad del individuo sociológico con el individuo jurídico propuesto por Gauchet cuando evoca

> […] la movilización por los derechos de las minorías o de las víctimas. También a nivel doméstico, muchos litigios (en el trabajo, en la familia) pasan por el recurso al derecho y a la justicia; por eso a este periodo yo lo llamo la 'fase jurídica' de la individualización.[6]

La política no es solo lucha de poder; es un arte. Arte de convencer, arte de acceder a ese poder para, en el mejor de los casos, contenerlo, dividirlo; es lo que Montesquieu había llamado diestramente "la facultad de impedir", de impedir hacer

5. Marcel Gauchet, "Trois figures de l'individu", *Le Débat* 160, 3 (2010): 72-78, doi: 10.3917/deba.160.0072.

6. Ibíd.

uno. Entre más se doma el lugar del poder, más los que recurren a este o lo cuestionan se escuchan; fue así como nacieron esos lugares de conversación, ese cerrojo parlamentario cuya función es impedir el poder de hacer uno.

La política es un arte en el que, contrariamente al refrán, no todos los golpes están permitidos, lo cual jamás ha impedido recurrir a las manipulaciones, a las invectivas, a las falsas noticias en la conquista del poder. El recurso a la propaganda no es una novedad; se despliega cuando el enfrentamiento simbólico cede ante el enfrentamiento imaginario o el real. En cambio, lo que puede sorprendernos son los recientes éxitos electorales que esas derivas han permitido forjar en democracias de las más realizadas. ¿La invectiva, la manipulación y la denuncia de enemigos situados tanto afuera (ese extraño que se hace invasor) como adentro (con la rehabilitación de la repugnante figura de los corruptos), las élites, los intelectuales, y además ese inquietante retorno del antisemitismo, están llamados a convertirse en lecho de futuras victorias electorales? Emergen personajes inquietantes. Nos inquietan por convertirse en muralla contra amenazas imaginarias. Una muralla no apostilla nada en el campo de la representación, hace presente una disposición real que esboza la topografía de un interior amado, que ha de protegerse de un exterior hostil. Sabemos que ese clivaje puede reproducirse al infinito, sin otra materialidad que la de un rasgo de pertenencia, la de la designación de una amenaza pesada contra esta unidad que entre más se afirma más se retracta en un llamado a una segregación que siempre puede ahondarse más. No es necesario llegar a ser historiador para tener en la memoria la rapidez con la que en 1990, en una Europa pacificada, se cometieron los peores atropellos durante la descomposición nacionalista de la federación yugoeslava.

Si la política consiste en "impedir" la *hybris* del poder, lo hace cuando justamente nos invita a abandonar nuestras referencias identitarias para intentar determinar las conductas que han de adoptarse para que la vida prevalezca. En otras palabras, consiste en inventar otros tratamientos de lo real diferentes a la incansable movilización de nuestros escenarios infantiles. Recuérdese a esos dos hombres de estado, Anwar el-Sadat y Menájem Beguín, dos enemigos que nada tenían de angelitos; combatientes y, por qué no, terroristas en un momento de su recorrido, decidieron, con otros pocos, separarse de sus referencias nacionalistas, religiosas, identitarias, para buscar las coordenadas de una paz posible entre sus dos países. Recibieron uno y otro el Premio Nobel de la paz, y uno de ellos fue asesinado por quienes, en su campo, consideraron esa paz como una traición de esas referencias arcaicas.

Son referencias similares que se abren camino sobre la erosión de lo político que habita las democracias occidentales desde hace ya varias décadas. ¿El individuo desencantado que describe Gauchet, "ese individuo que se presenta desde el ángulo de

la emancipación personal, del hedonismo, del narcisismo […] que se emancipa de las normas sociales"[7], recusa la disparidad de lugares que articulan los discursos, disparidad que ancla al hombre político en su falta constitutiva, en pro de una sumersión en una economía generalizada de la demanda y del consumo?

Una desarticulación de lo simbólico y de lo real

Alejados de estas consideraciones, aun cuando muy afines, los que trabajan en establecimientos de salud o de acción social no pueden más que constatar una desafección creciente ante la enunciación en la organización de un trabajo que progresivamente priva a los oficios del arte de su domicilio, para sustituirlos por "procesos" de producción implementados por los "llamados a" intercambiables. La armonización está en su apogeo. ¿Por qué tenemos dificultades para continuar llamando instituciones a esos establecimientos? Porque sencillamente la institución supone que real y simbólico estén anudados, es decir que lo simbólico instituye un real que en cierta forma destituye la pretensión totalizadora del significante. Si ese movimiento ha podido tener como garante el nombre del padre, lo que está en juego es claramente la articulación de lo *begriff* y de lo *unbegriff* propios del significante que organiza un enigma, y por qué no ese padre, que se forja en esta formalización que Lévi-Strauss llamó cultura de alianza, ese agujero en anillo en el que se afirma la promesa de los jóvenes consortes.

Podemos constatar que este enigma ha sido maltratado, y hasta puede suscitar una forma de sospecha. Las manifestaciones de la equivocidad son percibidas fácilmente como chistes malos, como la expresión de una mala voluntad, y hasta como una violencia ejercida contra la integridad del individuo. Las cosas ocurren como si nos hubiéramos embarcado en una aspiración por inscribir la acción colectiva en una serie de enunciados en donde cada palabra debería designar una cosa.

El surgimiento de la noción de individuo, en oposición a la colectividad, al grupo, a la familia, es un avance considerable en nuestras sociedades y una condición fundamental para el psicoanálisis, que nos convida a no ceder en nuestro deseo, a partir de un tener en cuenta lo que quiere decir hablar. Más que el individuo y el proceso de individuación, nuestro asunto recae en el despliegue de un individualismo que, bajo la doble influencia de la ideología de la ciencia y del "no hay discurso del capitalismo" erige sus dictados a la libertad individual sobre la desafección colectiva del Gran Otro y de la transferencia. Este individualismo, en un movimiento de perversión del principio de igualdad, lleva a todos y cada uno a poner por delante su pequeña diferencia, a reclamar un reconocimiento al mismo tiempo que se deshace de la dimensión colectiva: un individuo positivado anclado a su objeto también positivado.

7. Marcel Gauchet, "Le nouvel âge de l'individu. Rencontre avec Marcel Gauchet, propos recueillis par Jean-François Dortier", en *L'individu contemporain* (Auxerre: Editions Sciences Humaines, 2014), 50-55.

¿Ese positivismo del hombre se encuentra con la ciencia? Hace muy poco algunos responsables de políticas de protección de la infancia insistían en la necesidad de construir la observación de las competencias parentales a partir de criterios objetivos. Una pregunta sencilla ("¿sabemos, en lo que nos concierne a nosotros mismos, cómo hicimos con nuestros hijos, y así mismo, podemos dar fe de las competencias que convocamos?") hizo que asomara una complicación, sin por ello provocar ningún desplazamiento en sus intenciones. Decididamente, en la mesa no cabía que se propusieran observar.

La ciencia moderna introdujo a partir del siglo XIV una separación entre habilidad, saber práctico y conocimiento. Esta autonomía de los conceptos ya no moviliza un simbólico que choque con un real tejido en la trama de una enunciación, sino un simbólico depurado de lo real, que sitúa a este al cabo de una cadena homogénea de enunciados; un real por conquistar, de alguna manera, al ritmo de la extensión de los adelantos de la ciencia.

De cierta forma, la ciencia en su proceder solamente puede arrojar desprestigio sobre el nombre del padre, que le es antitético. La limitación de goce que este instituye en la cultura se disuelve en un desafecto ante el "no es eso"; que es también desafecto de la vida sexual, del goce extracorporal, aquel que requiere, nos dice Lévi-Strauss, del consentimiento del otro en provecho de un goce del cuerpo. Lo que orienta el lazo social ya no es el objeto faltante del deseo sino el objeto en demasía, desplazamiento que Charles Melman articula en la instalación de lo que él llama "la nueva economía psíquica". Economía que no es nueva en sí; su innovación consiste en que deviene norma social. Una norma en que las adicciones son puestas al servicio del progreso, como nos lo indica nuestra dependencia incesantemente acrecentada por los objetos, tanto los de la economía de mercado como los que se deslizan en la relación de atención y acción social. Los más logrados son los objetos conectados que tejen articulando nuestro ideal de progreso con el campo de las adicciones.

La ideología de la ciencia, para retomar el término de Lacan, no es exactamente equivalente al proceder científico; si este no se deja contaminar por lo real para desplegar su proceder, se requiere de ese viraje en ideología para que la articulación entre simbólico y real, ese proyecto de tomar a cargo el dolor de existir, sea insultado, por medio del establecimiento de una escritura desprovista de las escorias de la enunciación.

Durante nuestras jornadas sobre toxicomanías que tuvieron lugar en París, Charles Melman proponía la existencia de una posición afín entre ciencia y toxicomanía. Recordaba que quien se adentra en el circuito de la toxicomanía no sabe que está dejando una economía psíquica por otra, que es, en sentido estricto, una economía del signo. Una economía simple de presencia y de ausencia, que no es un sistema

inédito para el ser hablante (puesto que cada niño viene a constituir allí su demanda), sino cuando esa mutación esencial, subraya, redistribuye las cartas, y en donde, en adelante, la presencia solo adquirirá su sabor por el fallo radical que subraya, y donde la ausencia lo único que hará es articular la permanencia, la garantía del retorno. Es justamente esta redistribución de las cartas la que nos parece afectada, en donde la desmentida de la representación es en cierta forma su síntoma.

En el seminario que este autor dirigió luego sobre las paranoias, vuelve al asunto espinoso de la facultad de la ciencia para favorecer un desamarre entre simbólico y real, no por voluntad, podríamos decir, menos aún por ciertos oscuros cálculos, sino simplemente por el uso del cálculo; desamarre que favorece una destitución de lo político, consustancial de una invitación a privilegiar esta economía del signo. En este seminario propone la siguiente lectura: que el nacionalismo no es una ideología sino una mercancía política.

> Una ideología se dirige a la reflexión y tiende a ganar adhesión intelectual; en cambio la mercancía que estoy evocando no pasa en absoluto por el mismo lugar. Se pasa de tono, es obscena e implica simplemente el hecho de saber si gusta, si parece que la mercancía es estimulante, buena, agradable, si "agarra" o no. Eso es lo que determina la clientela.[8]

El nacionalismo, ¿un phármakon?

Plantearemos aquí que la desmentida que recae en la representación que resulta de una crisis de los discursos marcha al mismo paso que la generalización de la adicción en el lazo social. Colectivamente hacemos el mismo descubrimiento que el toxicómano en su experiencia singular: la de descubrir que este objeto no es el que es; tampoco el objeto del consumo es el que es. El toxicómano lo sabe, porque le toca aumentar la dosis: la sobredosis está inscrita en cierta forma en el horizonte de su proceder. ¿El consumo generalizado, la adicción como norma, que induce el desamarre entre simbólico y real, reproduce este efecto de falta también con ese sentimiento de depreciación de los que lo experimentan a la manera de una frustración injusta? He aquí un significante que se ha instalado en todos los niveles de la vida social, significante que las sirenas nacionalistas supieron cosechar para vender su programa a los consumidores decepcionados y venidos a menos. Los nacionalismos se presentan menos como una alternativa política que como una modalidad de tratamiento del "no es eso", blandiendo su causa original, siempre queriéndonos curar de la alteridad; se presentan como el *phármakon* capaz de curarnos por fin de la insatisfacción propia a la condición humana, capaz de curarnos de nuestras "palabras con el veneno de la segregación".

8. Charles Melman, *Les paranoias. Séminaire de l'ALI (1999- 2001)* (París: Érès, 2014), 232.

El toxicómano le apuesta a poder prescindir del otro (con y sin mayúscula); se defiende de nuestra alienación en el lenguaje, en los otros, en la dimensión colectiva. De hecho, no pueden hacer grupo; cuando se reúnen, es el producto lo que viene inmediatamente a servirles de seña, como la cruz de las farmacias. Y es justamente por eso que podemos preguntarnos si en esta sociedad de adictos no estaríamos asistiendo a un desamarre entre el ciudadano —que ocupa un lugar de semblante articulado en un dirigirse al otro— y el individuo liberado de la trascendencia, que únicamente la logra situar en una relación imaginaria con los otros, con este predominio de una demanda ansiosa de reconocimiento y esta sumisión a la mirada que lo lleva a atrincherarse en la paranoia. ¿Podemos interpretarlo como una crisis de los discursos en la medida en que hay una homología entre política y discursos que se sostienen por los lugares irremediablemente diferentes y solidarios cuyo diálogo hace lazo social?

BIBLIOGRAFÍA

Gauchet, Marcel. "Le nouvel âge de l'individu. Rencontre avec Marcel Gauchet, propos recueillis par Jean-François Dortier". En *L'individu contemporain*. Auxerre: Editions Sciences Humaines, 2014.

Gauchet, Marcel. "Trois figures de l'individu". *Le Débat* 160, 3 (2010): 72-78. doi: 10.3917/deba.160.0072.

Melman, Charles. "Qu'est-ce la connerie?". En *Travaux pratiques de clinique psychanalytique*. París: Érès, 2013.

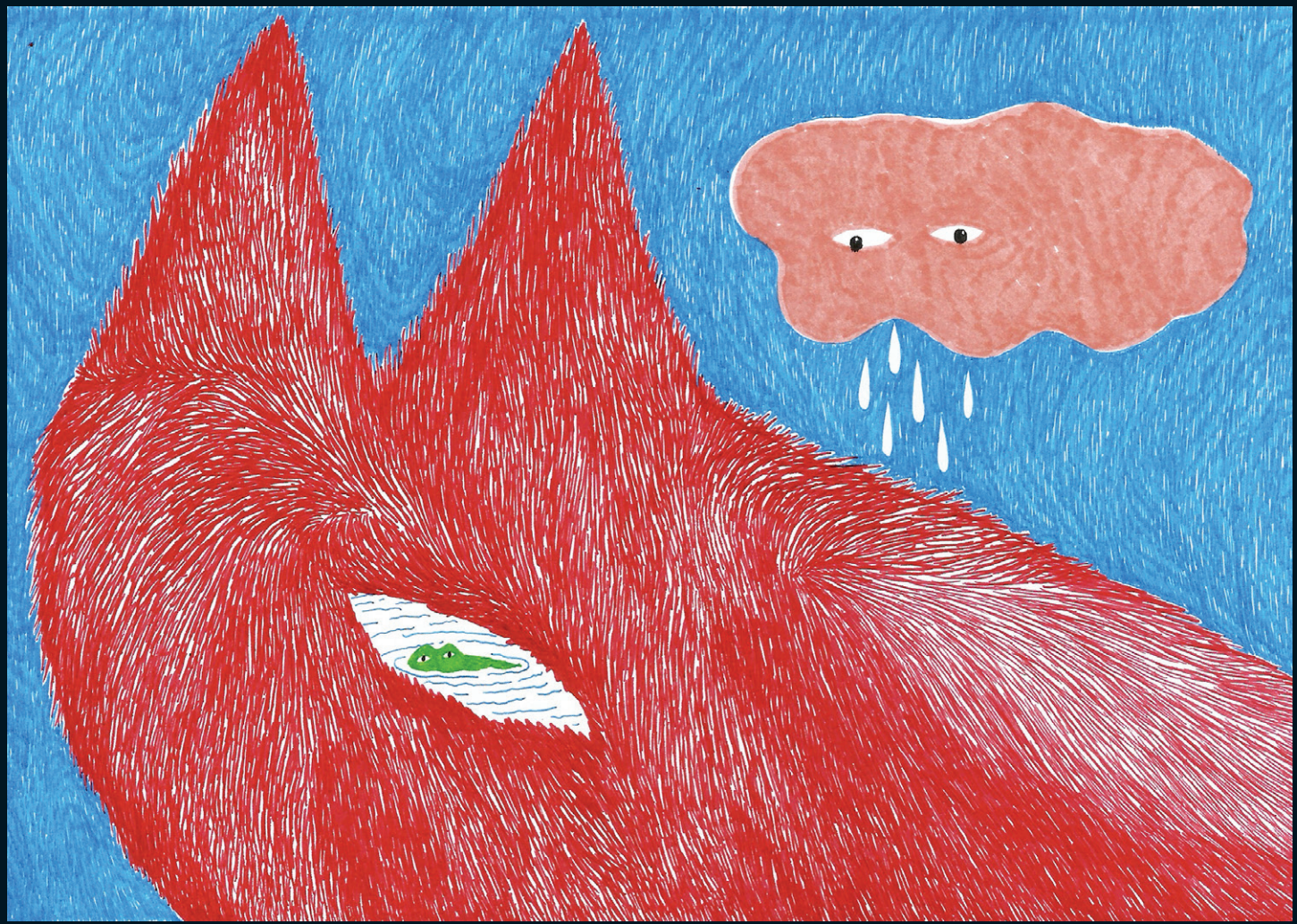
Melman, Charles. *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd'hui*. París: Érès, 2009.

Melman, Charles. *Les paranoias. Séminaire de l'ALI (1999- 2001)*. París: Érès, 2014.

Tuirán Rougeon, María y Candiago, Philippe. "Charlie: muerto de la risa". *Revista Desde el Jardín de Freud* 17 (2017): 117-125. doi: 10.15446/djf.n17.65519.

IV. MITO, GOCE Y LEY

© Powerpaola | El zorro, el cocodrilo y yo | Lapiceros sobre papel | A5 | 2019



© Powerpaola | El zorro, el cocodrilo y la nube | Lapiceros sobre papel | A5 | 2019

DOI: 10.15446/djf.n20.90184

Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura*

(cc) BY NC ND

PABLO D. MUÑOZ**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura

En este artículo se trata de estudiar la concepción de la cultura y la sociedad que se deriva de la invención del inconsciente y sus consecuencias sobre el problema de la satisfacción. El mito de Freud sobre el origen mismo de la cultura, de la sociedad, de la ley y de la moral responde a este problema. Y es Jacques Lacan quien lo ha retomado y reformulado a partir de la introducción de un nuevo término en psicoanálisis: el goce.

Palabras clave: goce, deseo, ley, Dios, Otro.

Knotting Enjoyment, Desire, and Law to the Mythical Origin of Culture

This article aims at studying the conception of culture and society derived from the invention of the unconscious and its consequences on the issue of satisfaction. Freud's myth about the origin of culture, society, law, and moral respond to this problem. It is Jacques Lacan who has recalled and reformulated it from the introduction of a new term in psychoanalysis: the enjoyment (*jouissance*).

Keywords: enjoyment, desire, law, God, Other.

Les nouages de la jouissance, le désir et la loi à l'origine mythique de la culture

Cet article tente d'étudier la conception de la culture et de la société qui découle de l'invention de l'inconscient et de ses conséquences sur le problème de la satisfaction. Le mythe de Freud sur l'origine même de la culture, de la société, de la loi et de la morale répond à ce problème. Et c'est Jacques Lacan qui l'a repris et reformulé à partir de l'introduction d'un nouveau terme en psychanalyse: la jouissance.

Mots-clés: jouissance, désir, loi, Dieu, l'Autre.

CÓMO CITAR: Muñoz, Pablo D. "Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 271-293, doi: 10.15446/djf.n20.90184.

* Proyecto de investigación acreditado y financiado por UBACyT (2018-2020): "Génesis, delimitación y transformaciones del concepto de goce en la obra de J. Lacan", dirigido por el autor.

**e-*mail*: pmunoz@psi.uba.ar

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 20/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

El descubrimiento del inconsciente, además de un descentramiento del sujeto —una de las tres grandes heridas narcisistas al decir de Sigmund Freud— acarrea un problema de difícil solución: la consideración de una satisfacción que puede no ser reconocida o identificada como tal por aquel que la vive. Aún más, el término satisfacción en psicoanálisis incluye la paradójica hipótesis de la existencia de placer en el dolor, o bien un displacer que podría ser placentero. Podríamos hablar entonces de una satisfacción inconsciente. Claro está que semejante tesis conlleva una revisión de las concepciones vigentes sobre la cultura (la civilización) y los determinantes que organizan las sociedades. El mito freudiano sobre el origen mismo de la cultura, de la sociedad, de la ley y de la moral está fuertemente imbricado con esta nueva concepción insólita de la satisfacción. En este sentido, el texto de Freud conlleva una concepción de lo político, que se evidencia en ideas tales como la ingobernabilidad de la pulsión. Jacques Lacan ha retomado y reformulado esta parte esencial de la obra del creador del psicoanálisis, reformulación que se hace de la mano de un nuevo término que él introduce: el goce.

En este trabajo estudiamos con precisión el modo en que Lacan revisa estas elaboraciones de Freud para extraer las consecuencias que esto tiene sobre la concepción de la organización social y la cultura.

Placer y displacer

Las relaciones del nuevo término *goce* introducido por Lacan con los pares freudianos placer-displacer, satisfacción-insatisfacción amerita un conjunto de importantes precisiones, aunque más allá de sus múltiples diferencias no podemos obviar que los planteos de ambos autores convergen en una reflexión sobre la dimensión de la satisfacción[1] cuyo marco teórico hallamos ya en "Tres ensayos para una teoría sexual". En efecto, el goce es inseparable de la conceptualización freudiana de la sexualidad (no del sexo biológico) en la medida en que el modelo teórico del goce no se asienta en las necesidades biológicas: "el ser hablante, por así decirlo, es esa relación perturbada con su propio cuerpo que se denomina goce"[2]. El goce no es algo que se vivencia

1. Que la primera definición más o menos aproximada que da Lacan del goce lo acerque a la satisfacción de la pulsión es un testimonio de esto, aunque ella merezca enormes aclaraciones y precisiones que no podremos dar en esta oportunidad. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1995), 253.

2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 41.

en el cuerpo, es un concepto relacional que expresa el vínculo perturbado del ser hablante —en calidad de marcado por la falta en ser— con el cuerpo. ¿Y por qué entra el cuerpo en juego allí? Responde Lacan a continuación: "El discurso analítico nos demuestra que esto tiene por centro, por punto de partida, una relación privilegiada con el goce sexual"[3]. En este sentido podemos concluir que la expresión *goce sexual* no tiene nada que ver con el acto sexual o la satisfacción sexual representada por el orgasmo, sino que designa *el goce del ser en cuanto sexuado*, estrechamente ligado con la inexistencia de relación/proporción sexual como que goce todo.

Si para Freud el síntoma entraña una posibilidad de satisfacción para la pulsión, es una satisfacción otra que la del placer, pues se presenta más bien como displacer, lo cual signa la satisfacción como concepto paradojal. Es de esta paradoja de donde Lacan hizo surgir el término goce: satisfacción que acarrea displacer, pero sin identificarlo con ella lisa y llanamente. Esta anomalía es la que él retoma pero renunciando a toda consideración por lo económico entendido como cantidades de energía, definiendo el goce como un lugar marcado paradójicamente a la vez por la plenitud y la imposibilidad.

El *principio del placer* rige el funcionamiento psíquico con el objetivo de evitar el displacer y procurar placer mediante la actividad psíquica. Por eso lo concibe según el modelo del apaciguamiento de la necesidad —vinculado a la satisfacción de las pulsiones de autoconservación— aunque también comporta un efecto de desrealización cuando, por ejemplo, el lactante alucina el objeto seno y encuentra satisfacción en ello sin alimentarse realmente. En ese sentido, para Freud es un principio de disminución de tensión, cuyo aumento es displacentero. Es sabido también que esta concepción es fundamentalmente energética: acumulación de energía (tensión-displacer) y descarga de energía (satisfacción, placer). Puede decirse que el modelo paradigmático de la tendencia a reducir la excitación con el fin de evitar displacer, es decir, la función del principio del placer, es orgánico, biológico: ya sea la plenitud del bebé con mejillas rosadas luego del amamantamiento, ya sea el orgasmo en el coito, son figuras privilegiadas que ilustran lo que se suele considerar goce. Por su parte, es cierto que en los primeros seminarios en varias oportunidades Lacan lo emplea para referirse al placer obtenido de un objeto sexual y al de la masturbación. Sin embargo, posteriormente ha insistido tantas veces como pudo que el placer sexual no es el paradigma del goce —aunque esté ligado a la sexualidad—, por el contrario, el coito está lejos de ser el modelo del goce pues *testimonia más bien el límite que el placer aporta al goce*.

Ahora bien, tampoco alcanza con decir es lo contrario, lo que demuestra que no nos resulta sencillo distinguir entre placer y goce. Para empezar por algún lado,

3. Ibíd.

Lacan sostiene que el placer aporta sus límites al goce, a la posibilidad de goce y llega a tratarlo como una barrera *casi* natural:

> […] no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida, incoherente, hasta que otra interdicción, ésta no impugnable, se eleve de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer.[4]

La barrera del significante en relación con el goce no hace más que retomar, que soportar una barrera casi natural. Ese *casi* es clave pues *no es la ley* —dice Lacan refiriéndose a la ley significante— la que clausura el paso del sujeto hacia el goce, sino que ella hace de una barrera *casi* natural un sujeto tachado. En este sentido, el límite proviene del cuerpo como nexo que nos resta con la vida, pues el placer es una función del organismo, una función reguladora ya que el dolor interviene para guiar nuestra supervivencia (por ejemplo, el reflejo por dolor). Pero aún hay otra interdicción que cierra el paso del sujeto hacia el goce que no es impugnable, que es la del proceso primario y la ley del placer, que es de regulación y homeostasis.

Reparemos en las dos parejas que articulan la cita y se entrecruzan entre sí: dos interdicciones y dos dimensiones del placer. Lo que diferencia a las primeras es que una es impugnable y la otra no. Si la interdicción de la ley del placer no es impugnable es porque comporta un texto que no se abre a la duda al enunciarse como mandamiento, por ejemplo: *No desearás la mujer de tu prójimo* —ese mandato insólito, según Lacan— no hace más que empujarnos hacia allí donde prohíbe. El placer aquí opera como límite al goce, es decir, por medio de la ley pertinente del placer. La otra interdicción es impugnable, o sea que es contestable, abierta a la duda, que es lo que resta como nexo con la vida porque es lo que no está tramitado por la ley del significante. Entonces los límites que impone el cuerpo al goce son dudosos, oscuros, poco claros. ¿Hasta cuándo se puede consumir drogas? ¿Cuánto se puede sobrevivir sin alimentarse? En términos generales, ¿cuál es el límite que el cuerpo puede ponerle a alguien?

Ahora bien, este cuerpo, sin embargo, no debe considerarse como extrínseco al significante, sino modificado por él, alteración que tiene como efecto la producción de goce. Esto permite pensar de otro modo lo que en el modelo económico freudiano se denomina energía libre y energía ligada. Esta es la razón por la que al final de la cita que estamos comentando, junto con la regulación de la ley del placer, Lacan menciona al proceso primario. La energía libre —según la concepción de Freud— está por fuera de la regulación del proceso primario, escapa a sus leyes, a los mecanismos de conden-

4. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2008), 782.

sación y desplazamiento. En términos de Lacan, la energía libre o no ligada es fuera de significante (y por ende fuera de significado en la medida en que la significación se produce vía metáfora y metonimia)[5]. Por el contrario, la energía ligada es la que circula por los caminos y las redes del significante y por ello es articulable como metáfora y metonimia a partir de lo cual se hace posible una *regulación* del goce —por eso Lacan afirma que la segunda interdicción, no impugnable, se eleva de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario—. Pero conviene aclarar que el goce no es ni metáfora ni metonimia[6], sino siempre corporal (entendemos "corporal" como *relativo al cuerpo* y no *en* el cuerpo). Esto último debe entenderse en el sentido de que no es ni metafórico ni metonímico, cuya existencia se sostiene a partir de la inexistencia de goce sexual todo —o, como gusta decir a Lacan: inexistencia de complementariedad entre los sexos que *si existiese* conllevaría el goce todo, armonía entre los sexos—.

Es decir que el goce se introduce primero en el sistema significante bajo la forma de la pérdida, surge primero como pérdida de goce, como lo que Freud llamó en este mismo punto complejo de castración, en la medida en que nombra la dificultad que encontró en la complementariedad entre los sexos. El sistema simbólico introduce en la satisfacción sexual corporal una pérdida estructural que Lacan concibe como una versión, diferente claro está, de la castración. No solo se trata de la pérdida de naturalidad en general que el significante produce en el ser hablante, sino, específicamente, del punto en el que el significante más desnaturaliza al sujeto hablante, en tanto la reproducción de la especie está marcada por la sexualidad, faltante en todo otro ser vivo: la reproducción sexuada.

Con ánimo de concluir parcialmente e indicar un antes y un después, siempre caprichoso, podríamos decir que alrededor de 1960 se efectúa un giro que marca el esfuerzo de sistematización de Lacan para insertar el goce como una noción propia del psicoanálisis al oponerlo con claridad al placer. Giro que introduce una perspectiva que no es abandonada en momentos posteriores de su enseñanza, por ejemplo en *El seminario 18*: "[el] goce por cuanto está prohibido por ciertas cosas confusas. Son confusas pero no tanto, porque llegamos a articularlo perfectamente con el nombre de principio del placer, lo que no puede tener más que un sentido —no demasiado goce—"[7]. Esa *cosa confusa* que prohíbe el goce en parte es articulable como principio del placer, modo de decir con el que Lacan parece relativizar la aparente claridad o transparencia del concepto casi al modo de una advertencia: no crean que lo que Freud designó así es tan claro y evidente y por ello está sometido a su revisión. Conjeturamos que la insistencia de Lacan en este costado del término goce responde a un interés, el de ubicarlo en ruptura con las vías graduadas del placer, podría decirse, más allá de él, pero no entendiendo este más allá en el sentido de *mucho*, de cantidades o excesos

5. Lacan, *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*.

6. Que Lacan sostenga, años después, que puede haber circulación de goce en la metáfora y en la metonimia —como afirma en *Radiofonía*— apunta a la consideración de un plus que excede a la energía ligada que se produce en el proceso primario del inconsciente, lo que Freud denominó *ganancia o prima de placer*, y que Lacan retomará en *El seminario 16* con el concepto de plus de gozar.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 100.

en la intensidad del placer sino como lo que rompe con la *naturaleza humana*. Antes que seres humanos, somos seres simbólicos y por ello paradójicamente afectados de falta-en-ser. Es la articulación significante la que introduce esa falta y el goce portará entonces la marca de la falta de plenitud, no le da sustancia al Ser sino que lo languidece, pero si faltase haría vana, vacía la existencia. En ese sentido, no es satisfacción sino insatisfacción —pero no en el sentido de *me quedo con ganas de más*—, el goce es el lugar que inscribe la insatisfacción propia de cualquier experiencia de satisfacción en relación con la pérdida del goce pleno y total para el sujeto del significante.

Y más allá, goce

Cuando en *El seminario 14* Lacan está lanzado a un trabajo sistemático sobre el goce, evoca su seminario sobre *La ética*... donde ya había planteado que "es exigible que el término goce sea proferido y propiamente como distinto del placer, como constituyendo un más allá de él"[8]. En efecto, en *El seminario 7* el goce es puesto bajo la égida del más allá del principio del placer, aunque se nos vuelve imperioso aclarar el sentido que le da a esa fórmula de estirpe freudiana. Siendo el goce producto del sistema significante, como ya hemos indicado, queda fuera del mismo sistema que lo produce pues el significante no logra reabsorberlo, reintegrarlo. Por esa razón, podremos decir que ocupa un lugar homólogo o desempeña la misma función que Freud otorga a las cargas no ligadas (lo traumático) en la dimensión del más allá del principio del placer.

Cómo entender ese *más allá* es decisivo en lo atinente al goce. Si partimos de la idea de que todo lo que Freud denomina *principio* responde a una concepción respecto de la *determinación*, cabe pensar que hasta cierto tiempo de su obra consideró que la determinación por excelencia de la vida psíquica era el principio del placer, pero que su experiencia lo lleva en 1920 a relativizar la dominancia de ese principio y a concluir que hay algo que no está determinado por él, que este principio no lo comprende todo sino que hay otro factor que es determinante e incluso domina al principio del placer mismo pues está "más allá" de él: la pulsión de muerte. En ese sentido, *más allá* no es al lado, en continuidad, pegado al principio del placer sino *con independencia* de este; es un *más allá* que designa que ese principio supuesto determinante está determinado a su vez por un principio determinante primordial, fundamental. Es decir que la expresión *más allá* para Freud implica una rectificación de las relaciones de determinación que él mismo había fijado y no comporta ninguna idea ligada al desarrollo o la evolución. Esta aclaración es importante porque con el *más allá* sucedió lo mismo que con el principio del placer: también se lo traduce lisa y llanamente en el lenguaje de Lacan como goce.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma* (1966-67), inédito, clase xx (31/5/67).

En aras de mayor claridad es preciso adentrarnos aún más en las sinuosidades de los caminos por los cuales Lacan accede a este nuevo sentido —propiamente analítico— del término goce. Las prohibiciones impuestas al goce son siempre transgredidas, es decir, se excede el principio del placer que no alcanza en su función y se revela que hay un más allá de él, más allá del principio del placer —como *principio* determinante fundamental—. El resultado de esa transgresión no es más placer sino dolor, porque —diría Freud— solo se puede soportar cierto "monto" de placer; más allá, el placer deviene dolor y ese placer doliente sería goce. Esta concepción freudiana, teñida de cierta energética cuantificable, es revisada por Lacan topológicamente. Por ello siguiendo esa directriz pero sin suscribir la hipótesis cuantitativa afirma que el goce se emparenta al sufrimiento: "la estofa de todos los goces confina en el sufrimiento, incluso es así como reconocemos el paño"[9]. El *confín* es una línea real o imaginaria que marca los límites de un terreno, una región, un país y lo separa de otros; especialmente si estos límites están muy lejanos. Pero también es el punto más lejano que se alcanza con la vista, como cuando decimos: "miraba hacia el confín del polo sur". *Confinar* es que un lugar o un terreno tenga límites comunes con otro o estar contiguo a él. Entonces, la estofa del goce, el tejido del que está hecho —su paño— confina, limita con el sufrimiento, pero no es idéntico a un displacer sufriente. En este sentido, podría decirse que al sujeto no se le presenta como puro displacer ni como pura insatisfacción sino como un *continuum* de satisfacción e insatisfacción, de placer y displacer en relación moebiana:

> El goce, es decir este algo que tiene una cierta relación al sujeto, en tanto que este enfrentamiento al agujero dejado en un cierto registro de actos cuestionables, el del acto sexual, este sujeto está suspendido por una serie de modos o de estados que son de insatisfacción; he ahí lo que por sí solo justifica la introducción del término goce que también en el síntoma se nos propone como indiscernible de este registro de la satisfacción, porque en todo instante para nosotros, el problema es saber cómo un nudo, que solo se sostiene de malestares y sufrimientos, es justamente eso por lo cual se manifiesta la instancia de la satisfacción suspendida. Es propiamente en esto en lo que el sujeto se sostiene en tanto tiende hacia esta satisfacción.[10]

El goce es *algo* —definición como tal ambigua pues no dice qué es— que tiene una cierta relación con el sujeto: *cierta* relación es un modo de decir que el sujeto no posee el goce, no se trata de una relación de pertenencia o posesión, sino que hay una *cierta relación* pero que también implica distancia en el sentido de no confluencia. Esa relación —de encuentro y desencuentro— del sujeto al goce está dada por el agujero de la relación/proporción sexual que no hay, a partir de lo cual el

9. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 100.

10. Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*, clase XX (31/5/67).

sujeto queda *suspendido*, término este que vale como *en suspenso* —el acto sexual no le da ser, ser sexuado, no le da identidad (para ello recurrirá a la identificación) — y como *colgado de*, es decir, el sujeto pende de un agujero, suspendido de una serie de estados de insatisfacción. El agujero del acto sexual lo confina a una insatisfacción radical, pues no habrá plenitud de satisfacción. Eso de por sí justifica el empleo del término goce en el marco del registro de la satisfacción, tal como nos enseña el síntoma definido como nudo de malestares y sufrimientos que se sostiene con firmeza. Este sostenimiento del nudo sufriente que es el síntoma nos evidencia que el registro de la satisfacción está suspendida, detenida, en suspenso como el sujeto (usa el mismo término para síntoma y para sujeto). Entonces, el sujeto se sostiene en esa suspensión de la satisfacción en tanto a la vez tiende hacia la satisfacción, la satisfacción plena pero que es inaccesible por el agujero del acto sexual. El goce, por tanto, es un término que habla de la suspensión del sujeto entre un estado de insatisfacción y la búsqueda de una satisfacción total —la que existiría si hubiese acto sexual—, pero marcada por la imposibilidad. Inmediatamente a continuación plantea:

> Aquí la ley del principio del placer, a saber, de la menor tensión, no hace más que indicar la necesidad de los rodeos del camino por donde el sujeto se sostiene en la vía de su búsqueda, búsqueda de goce. Pero no se nos da de eso su fin propio; fin, sin embargo, enteramente enmascarado para nosotros en su forma última, en tanto que su acabamiento es tan cuestionable que se puede tanto partir del fundamento: que no hay acto sexual; y también [de] esto: que no es sino el acto sexual el que motiva toda esta articulación.[11]

El principio del placer gobierna la búsqueda del goce, pero imponiendo los rodeos convenientes para mantener una respetuosa distancia con su fin, fin que se nos presenta enmascarado, al modo de un horizonte al que parecería que se puede acceder pero que debido a la inexistencia de acto sexual es inaccesible. Alcanzar su fin propio implica ir más allá del límite del principio del placer, transgresión que se paga con un sentimiento que ya Kant —referencia permanente para Lacan en estos asuntos— había jerarquizado como lo propio del sentimiento moral: el sentimiento de dolor, cuyo análisis no abordaremos en esta oportunidad.

Transgresión, prohibición, interdicción

Elevar la prohibición del goce y su transgresión a condición estructural es el movimiento que lleva a cabo Lacan para sortear los efectos de imaginarización a que suelen ser reducidos conceptos tales como el complejo de Edipo y castración, convertidos en datos evolutivos de una psicología con retoques psicoanalíticos. La prohibición simbólica

11. Ibíd.

del goce en el Edipo es paradójicamente la prohibición de algo que ya es imposible, es decir que redobla una imposibilidad para mantener la ilusión de que el goce sería alcanzable si no estuviese prohibido. Esta prohibición misma es entonces la que crea el deseo de transgredirla y el goce es, por tanto, fundamentalmente transgresor. Es lo que en *El seminario 7* vincula con el mito freudiano del parricidio primordial, acto fundamental que muestra la paradoja estructural del goce en el punto en el que la muerte del padre no lo hace posible, sino que refuerza su interdicción (donde hace entrar la función del superyó). La prohibición del goce se encuentra vinculada al principio del placer y es, en consecuencia, inherente a la estructura simbólica del lenguaje. Lacan arriba a estas conclusiones habiendo partido de un sorpresivo comentario sobre la *Epístola de San Pablo a los Romanos* donde, en el versículo séptimo, se dice que a partir de la existencia de una ley alguien se vuelve pecador, es decir, "la Ley hace el pecado", formulación necesaria para comprender el "nudo de la Ley y del deseo"[12] y, podríamos agregar, para comprender *el nudo de la Ley y del goce*. Su definición básica es que "una transgresión es necesaria para acceder a ese goce [...], para esto muy precisamente sirve la Ley"[13]. Al goce todo, sin fisuras, imaginado por la Ley que lo prohíbe se accede únicamente por una transgresión. En ese sentido el goce siempre es goce de la transgresión, lo que de ninguna manera quiere significar que hay acceso posible al goce total entendido como placer pleno:

> Si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve de vehículo apto para todo terreno, de tanque oruga de transmisión, para salir de esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada.[14]

La interdicción del goce vía la Ley le marca paradójicamente el camino de la transgresión y a su vez la imposibilidad de acceso, por lo cual el goce se conforma con una satisfacción *corta*, de corto alcance, que no se despliega en su movimiento, que no avanza más allá de la Ley interdictiva; movimiento que se limita a *girar en redondo* como el circuito pulsional, en un *camino trillado*, reiterativo, que es el de la repetición que marca la satisfacción con un carácter de *estancamiento* fundamental. Este recorrido se ve reflejado en *Subversión del sujeto*… en un aspecto que ya hemos comentado parcialmente:

> 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 quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa interdicción misma.[15]

12. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 207.

13. Ibíd., 214.

14. Ibíd., 214-215.

15. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2008), 781.

Vale decir que la constitución del sujeto en y por lo simbólico conlleva que el goce le sea interdicto (que en términos freudianos podríamos poner a cuenta del complejo de castración según como Lacan lo relee), pérdida que ha de ser entendida a partir de la interdicción, vale decir que no es pérdida en el sentido de perder un objeto que se poseía y que podrá luego recuperarse; es pérdida inaugural y constitutiva. Pero la interdicción que menciona Lacan no es simplemente prohibición. Es un efecto de la estructura del lenguaje que determina al hablante, no es la interdicción paterna del Edipo. Hay incompletud en la estructura significante y por ello hay ley, la ley no introduce la falta, sino que para el hablante hay ley porque lógicamente hay una incompletud que es previa (anterioridad lógica que solo es revelada *a posteriori*).

Que el goce está *interdicto* ha de tomarse a partir de su etimología, del latín *interdictum*, 'entredicho', término que a su vez significa "prohibición de hacer o decir alguna cosa". El *goce como interdicto* juega entonces en el interior de ese campo semántico: prohibido, pero también entredicho, dicho entre líneas, es decir: hecho de la materia misma del lenguaje. La textura del goce es significante, se dice entre significantes y a partir de los significantes y esa es su única sustancia. "No puede decirse sino entre líneas" quiere decir que no es dicho sino entre-dicho, *inter-dicto*, nadie puede *decir* su goce, por lo tanto nadie puede reconocer su goce, ni enfrentarse a él, ni asumirlo, ni corregirlo, ni acotarlo… Pero, si solo para el hablante el goce se dice entre líneas "para quienquiera que sea sujeto de la Ley", no es que ese goce sea fundado por la Ley sino que es la misma Ley la que se funda entre líneas: "puesto que la Ley se funda en esa interdicción", dice Lacan (lo cual es aprovechado, por ejemplo, por el abogado que explora los márgenes de lo que la ley dice y lo que no dice, lo entredicho, para llevar agua para el molino de su representado. El especialista en leyes que se denomina "jurista" se nutre de esta interdicción de la Ley).

Posteriormente, en *El seminario 14* Lacan plantea la interdicción ya no en relación con la condición propia del significante sino con la lógica moderna y la escritura en cuanto lo que puede y lo que no puede ser escrito. En lógica modal se trata de lo que *no cesa de no escribirse*, no solamente lo que no puede ser escrito, sino que no deja de insistir en no escribirse, que es su definición para lo imposible —que es lo real—: "¿Qué quiere decir no puede? Tiene un sentido en la palabra dada, inicial, interdictiva. ¿Pero qué es lo que puede escribirse de eso?"[16]. En consecuencia, si el goce es interdicto, entredicho, implica que no puede decirse, que escapa a la función de la palabra, es decir, queda planteado como imposible, como lo que el significante no alcanza a decir pues lo excede a la vez que lo tiene como condición. Por eso en una primera acepción lo real del goce puede tomarse como lo que vuelve siempre al mismo lugar y la repetición. Pero la pregunta respecto de qué puede *escribirse* de eso

16. Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*, clase III (07/12/66).

plantea que este imposible de decir se articula aquí con otro imposible, subsidiario, que la lógica le permite delimitar: imposible de escribir (los límites de la lógica tal como se plantea en el teorema de Göedel), que en Lacan ya había empezado a tomar forma axiomática a partir de la imposibilidad de la complementariedad sexual. Se trata de imposibles distintos, que no se recubren y entonces tienen consecuencias disímiles aunque compartan la condición de ser imposibles, pues lo que no se puede decir —imposible delimitado a partir de la lingüística— y lo que no se puede escribir —imposible delimitado a partir de la lógica— no son dos modos diferentes de plantear *lo mismo*, sino dos faltas distintas —pero complementarias— que indican la brecha que se abre entre lectura y escritura[17].

En este sentido, la *transgresión* no debe ser desarticulada de esta consideración sobre la *interdicción*, de lo contrario sería vista meramente como pisotear las leyes sagradas, lo cual desencadenaría no se sabe qué goce. Un reduccionismo semejante habilitaría la ilusión de que desconocer o desafiar la Ley nos acercaría al goce en su plenitud. Por eso Lacan dice:

> […] vemos operar constantemente en los sujetos esa curiosa actitud, que se puede articular como la puesta a prueba de una suerte sin rostro, como un riesgo en el que el sujeto, al habérselas ingeniado con él, encuentra luego como garantizada su potencia. ¿La Ley desafiada, no desempeña aquí el papel de medio, de sendero trazado para acceder a ese riesgo? Pero entonces, si ese sendero es necesario, ¿cuál es el riesgo? ¿Hacia qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?[18]

La concepción lacaniana de riesgo difiere de la freudiana a partir de la diferencia de su consideración en un espacio tridimensional o en un espacio topológico. Para Freud el riesgo puede ser externo (estímulos perceptivos, por ejemplo) o interno (la pulsión), donde la defensa adquiere su valor y función. Mientras que para Lacan no hay riesgo interno ni externo, siempre es *éxtimo*. La palabra *riesgo* proviene del latín *risicare*, que significa atreverse o transitar por un *sendero* peligroso. Una transgresión de la Ley es necesaria para acceder al goce, oficia de sendero, pero al acercarse al límite que lo haría posible se corre un riesgo, el de encontrarse con la inaccesibilidad del goce, la falta del Otro–S (Ⱥ). La curiosa actitud de cuestionar la ley como si eso garantizase la potencia, y por ende el goce total, encuentra su tope en la inconsistencia del Otro.

A partir de una peculiar referencia a la tradición religiosa según la cual *Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza*, y a la belleza de las imágenes religiosas, Lacan señala que lo que no se ve en ellas es que "siempre son huecas"[19]. Si el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo nos lleva a la transitividad y su correlato de agresividad propios de la relación imaginaria *a-a'*, esta otra dimensión introduce el vacío

17. El imposible lógico tiene un extenso desarrollo en la enseñanza de Lacan, solo nos limitamos a recordar que es tomado como un imposible interno al sistema significante (no algo exterior, biológico o material). Como todo sistema significante tiene un punto de *impasse*, este debe ser solucionado recurriendo a otro sistema diferente de él; por ejemplo, para solucionar las paradojas de los números complejos es preciso recurrir a los números enteros, de modo que ningún sistema se garantiza a sí mismo. A esto se denomina imposible.

18. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 236.

19. Ibíd., 237.

en el hombre como imagen, es decir, por el hueco que esta misma deja en el vacío: "el vacío por descubrir de Dios. Quizás es la plenitud del hombre, pero es también ahí donde Dios lo deja en el vacío"[20]. Una vez más, plenitud e inconsistencia se anudan en una paradoja. La ley no garantiza, el Otro es vacío y justamente allí el goce encuentra su estatuto pues el goce radica en defenderse de ese vacío. La expresión *goce de la transgresión* ha de ser leída a partir de la ambigüedad que introduce el genitivo que da lugar a la ilusión de que el goce se alcanzaría al desafiar la ley, pero también que el *goce es en la transgresión*, es decir, en defenderse del vacío del Otro porque, como tal, es inmedible.

De eso se trata precisamente en la definición del objeto *a* como inconmensurable, tal como Lacan lo tratará posteriormente. No obstante, ya en este seminario sostiene que "no hay *común medida* entre la satisfacción que da un goce en su estado primero y la que brinda en las formas desviadas, incluso sublimadas, en las que lo compromete la civilización"[21]. Esa falta de común medida[22], además de refutar cualquier abordaje cuantitativo, anuncia la inconmensurabilidad entre el goce que, si existiese, haría falta que no fuera ese y el goce en sus formas desviadas; no hay medida común entre la satisfacción del goce supuesto pleno y la satisfacción del goce civilizado, limitado por la ley. Digamos aún más: si el goce está en la defensa, lo que se recupera en el goce de la defensa, en el goce de la transgresión, no tiene equivalente con el goce imposible; son discontinuos uno con otro. Si la obra de Sade es insuperable en el sentido de un absoluto de lo insoportable capaz de ser expresado por palabras en lo atinente a la transgresión de los límites humanos, si ninguna literatura fue tan escandalosa ni hirió tan profundamente los sentimientos y pensamientos de los hombres, que despierta un aburrimiento tal que el libro se nos cae de las manos, tedio defensivo ante el ámbito irrespirable que nos provoca, es porque "es una experiencia que, para su proceso, arranca al sujeto de sus amarras psicosociales [...] de toda apreciación psicosocial de la sublimación en juego"[23]. Vale decir que el valor de Sade radica en que es un claro exponente de que la sublimación para alcanzar la satisfacción no necesita del aplauso social, del reconocimiento.

Pero esto no significa que en Sade la referencia a lo social no esté conservada, por el contrario, tiene la pretensión de valorizar socialmente su extravagante sistema, incluso fundar una sociedad idealmente utópica sobre la base de su doctrina de la ley del goce, así expresada en su *Juliette*: "*Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*"[24]. En el enunciado de esta ley Lacan encuentra la primera manifestación articulada del objeto parcial. De esto se trata en el goce, tomar el cuerpo del prójimo como puro objeto parcial.

20. Ibíd., 238.

21. Ibíd., 241. Las cursivas son mías.

22. Si bien Lacan afirma que esta tesis se encuentra en *El malestar en la cultura*, no hemos hallado los términos exactos, pero sí la idea aproximada. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1994), 111-2.

23. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 243.

24. Ibíd., 244.

Deseo, entre placer y goce

Que el hablante sea deseante implica que su relación con el objeto no es inmediata sino que irremediablemente media la palabra. En ese sentido, el goce supone que el deseo está constituido por la relación al significante. Si hablamos de los nudos de la Ley con el deseo y el goce, es porque para Lacan el goce no puede pensarse por fuera de su relación con el deseo inconsciente. Y en ese sentido cabe interrogarnos cómo talla el placer en esa relación polar. No se trata entonces de algo ligado a una satisfacción o insatisfacción dependientes de un equilibrio de energías sino al campo del lenguaje y las leyes que lo regulan. No es correcto hacer equivaler la *energía psíquica* de Freud con el goce, pues Lacan no suscribe la hipótesis energética del psicoanálisis como ya hemos destacado; el goce no podría ser concebido como una energía ya que él descarta el principio de la existencia de energía psíquica.

Si *Subversión del sujeto...* es un texto sobre el goce, no olvidemos que el título se completa… *y dialéctica del deseo*. Por lo cual cabe el interrogante: ¿qué articulación o desarticulación entre ambos promueve allí Lacan? El escrito culmina de ese modo: "La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo"[25]. Lo primero que salta a la vista es que desarma el dualismo "o deseo o goce" en que se sostiene "acotar el goce para encontrar el deseo". Para Lacan, la relación de deseo y goce no es de mera oposición, sino que el goce rechazado se alcanza por la vía del deseo, punto de confluencia entre deseo y goce que se anudan en la castración. La Ley del deseo es una expresión que podríamos poner a cuenta de cómo Lacan lee el complejo de Edipo; quiere decir que deseo y ley tienen el mismo objeto, puesto que la ley es la palabra que prohíbe el objeto del deseo y que, al prohibirlo, dirige el deseo sobre ese objeto, lo que significa que el principio del deseo es el mismo que el de la ley: "El mito del Edipo no significa nada más que esto —en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa […] solo la función de la ley traza el camino del deseo"[26]. Pero la castración solo es efecto de la acción del significante, de modo que si la castración como interdicción de goce es efecto del significante y esa interdicción instaura el deseo de transgredirla, deseo y goce están hechos de la misma estofa y no pueden pensarse únicamente por separado ni como opuestos. Es un modo de decir que el deseo puede ser condescendiente con el principio del placer, pero también puede transgredirlo y virar hacia el más allá del principio del placer, donde confluye con el goce.

Puede sostenerse de modo general, en consecuencia, que el origen de la noción de goce está fuertemente vinculado al problema de la Ley, siendo su determinación fundamental —aunque esto no alcanza para decir que eso explica todo lo que Lacan ha formulado al respecto, sino que es también verdad que a partir de seminarios

25. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", 786.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 119.

posteriores veremos cómo se impondrá una noción de goce con importancia exterior y simétrica a la Ley del deseo, pudiendo tratarse de otra legalidad e incluso otro territorio—. Conviene subrayar entonces que la determinación del goce por la Ley no necesariamente supone que ella será también determinante para su regulación. Muchas veces se calcula, erróneamente, que la sujeción a una ley permitirá que el paciente regule, modere, ordene su goce (en el tratamiento que se hace de toxicomanías es claro, o en ciertas instituciones especializadas en anorexias y bulimias); es el principio de la ley como ordenamiento. Sin embargo, Lacan plantea que la Ley está marcada de falla, una falla interdictiva —que se destaca en su lectura de "Tótem y tabú"— que comporta una deuda:

> Todo ejercicio del goce entraña algo que se inscribe en el Libro de la deuda en la Ley. Más aun, es necesario que algo en esa regulación sea o paradoja o lugar de algún desarreglo, pues el franqueamiento de la falla en el otro sentido no es equivalente.[27]

Es decir que la Ley no es reguladora en el sentido de acotar cantidades o enmarcar excesos o desbordes (metáforas hidráulicas más que insuficientes), sino que opera como condición de su producción, vía de transporte, medio de transmisión, pero, falla mediante —la interdicción misma en que la Ley se funda—, podrá regular el goce, aunque marcándolo de paradoja, signándolo siempre como lugar de un desarreglo: los desarreglos del goce no son arreglables.

En *El seminario 7* se hace patente dicha determinación y para ello es pertinente no alejarnos demasiado de la concepción del placer para ver cómo el deseo se vuelve *barrera*; si previamente hablamos de la barrera del significante con relación al goce, siguiendo ese hilo el deseo con sus senderos y sus redes inconscientes se perfila como barrera al goce. La estirpe freudiana del término *barrera* es oportuna, pues alude a la barrera protectora frente los estímulos cuya ruptura Freud considera hunde al sujeto en la angustia traumática. A esa barrera Lacan la considera como la barrera que el deseo instaura al poner coto al goce como producto del significante, que comporta el más allá del principio del placer. En ese sentido, contrariamente a cualquier teleología del deseo y a todo ideal romántico, para Lacan el deseo es un concepto *límite* —en el mismo sentido que lo es la pulsión— entre el goce y el placer. Allí se dibuja una topología del goce que no admite ningún sentido cuantitativo del límite sino de campos: el deseo en su funcionamiento admite el viraje hacia el más allá del principio del placer y hacia la condescendencia al principio del placer. Cuando Lacan sostiene que no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, sino que ella hace de una barrera casi natural un sujeto tachado porque el placer es el que aporta al goce sus límites, sin explicitarlo aún está admitiendo que esta barrera que es el deseo es equiparable a la

27. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 214.

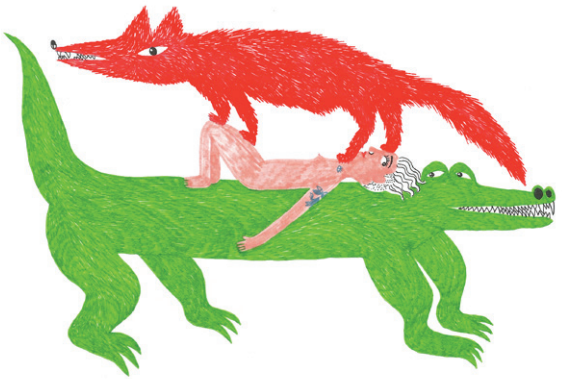
ley del incesto como ley fundamental del psicoanálisis en la medida en que prohíbe un objeto a la vez que lo señala como deseable (al tiempo que también permite otros). Si la psicología tradicional pregona el carácter indomeñable e infinito del deseo, la experiencia del psicoanálisis demuestra que encuentra siempre en alguna parte su límite, en el placer que se los fija, pues principio de placer es principio de homeostasis. Dice Lacan en el *Seminario 11*: "el deseo encuentra su cerco, su proporción fijada, su límite, y en la relación con este límite se sostiene como tal, franqueando el umbral impuesto por el principio del placer"[28].

El verdadero sentido de la noción freudiana de objeto perdido, así como la concepción del objeto primariamente prohibido (representado en la novela freudiana por la madre biológica pero que Lacan muy originalmente sustituye, incluso corrige, por el Deseo de la Madre como función que representa el lugar del Otro), es marcar que el sujeto deseante desea según la ley, porque el deseo se constituye en torno a la operación por la cual un objeto se pierde para siempre. Que la barrera que constituye el deseo y la ley sean dos caras de una misma moneda conduce a Lacan a introducir en su enseñanza *das Ding*. Si tempranamente, siguiendo a Freud, Lacan consideraba que la pérdida de la madre implicaba sobre todo la pérdida de su función anaclítica, de apoyo de la necesidad, a partir de *El seminario 7* concibe la pérdida de la madre como pérdida de un lugar de goce, pérdida originaria de goce a partir de lo cual vía *das Ding* esboza la primera versión de la dimensión del objeto *a* como real. Teniendo presente que el marco conceptual en cuyas redes Lacan atrapa a *das Ding* está dado por su articulación con el inconsciente y con los principios de placer y de realidad, la Cosa es concebida como una "realidad muda"[29] que escapa a las ligaduras significantes aunque, no obstante, comande, ordene. Lacan encuentra la función de la Cosa excelentemente entrevista por Kant como trama significante pura, como máxima universal (en el apartado siguiente lo veremos claro en su articulación con Sade), como la cosa más despojada de relaciones con el individuo. En ese sentido, *das Ding* puede devenir el objeto malo y el objeto bueno, pero no es ninguno de ellos. Lo bueno y lo malo se desprenden de ella como atributos pero el campo de *das Ding* es el de una anterioridad lógica a la divisoria del bien y del mal, precisamente porque en él la división entre el principio del placer y el más allá se desdibuja. La Cosa entraña para el sujeto un bien, el goce, que desborda hacia el campo del más allá, un bien en el que es difícil desentrañar el mal que conlleva.

Cuando años después, en el transcurso de *El seminario 9*, Lacan retoma estos comentarios propone la designación *goce de la Cosa* como fórmula que condensa las conclusiones de su seminario sobre *La ética*… —aunque allí no se la encuentre explícitamente—:

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1987), 39.

29. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 70.



Si el hecho de que el goce, en tanto goce de la Cosa, está prohibido en su acceso fundamental, si es eso lo que les dije durante todo el año del seminario sobre *La ética*, si es en esa suspensión, en el hecho de que este goce está suspendido, *aufgehoben*, que yace propiamente el plano de apoyo en que va a constituirse como tal y sostenerse el deseo —es verdaderamente la aproximación más lejana de todo lo que la gente puede decir— ustedes no ven que podemos formular que el Otro, ese Otro en tanto se plantea a ser y a la vez no es, en tanto él es a ser el Otro aquí cuando nos adelantamos hacia el deseo vemos que en tanto su soporte es el significante puro, el significante de la ley, que el Otro se presenta aquí como metáfora de esta interdicción.[30]

La suspensión del acceso al goce opera como punto de apoyo para la constitución y sostén del deseo. En este sentido, el goce de la Cosa no es un tipo de goce entre otros, ni siquiera una versión temprana del goce luego superada, sino que puede decirse que el goce es siempre goce de la Cosa en cuanto goce imposible. El término alemán *aufgehoben* que Lacan emplea proviene del verbo *aufheben*, relacionados ambos con la *Aufhebung* hegeliana; si bien la palabra alemana acepta varios significados aparentemente contradictorios (entre ellos levantar, abolir o sublimar), en el sistema de Hegel es utilizado para explicar lo que sucede cuando una tesis y una antítesis interactúan, sobre todo a través del término "sublimar".

Pero ¿qué agrega este comentario de *El seminario 9*? Este goce de la Cosa constituye como tal una primera versión del goce del Otro, en el sentido del genitivo objetivo, sin que sea nombrado de ese modo. El goce del Otro, connotado como imposible, se presenta como el goce de la Cosa en tanto que la Cosa es designada como el Otro absoluto del sujeto o el Otro en cuanto que *Das Ding* —lo cual se deduce de la consideración de la Cosa como un real *éxtimo* al sujeto, una exterioridad íntima, lo más exterior y al mismo tiempo lo más próximo—. En efecto, si en *La identificación* Lacan señala que "el Otro se presenta aquí como metáfora de esta interdicción" de goce, el goce de la Cosa es una versión del goce del Otro (por ejemplo, cuando el lugar de la Cosa es ocupado por la madre en calidad de prohibida, como representante del lugar del Otro). En conclusión, lo que Lacan pone de manifiesto en *El seminario 9* es una antinomia entre el Otro y el goce como suspendido o imposible, pues si el Otro se presenta como metáfora de la interdicción de goce y "su soporte es el significante puro, el significante de la ley", el goce de la Cosa en cuanto Otro como lugar del significante indica que se trata del lugar de la Cosa borrada, elidida por el significante. Finalmente, si la Cosa entraña para el sujeto un bien, el goce, y a la vez el lugar de la Cosa se concibe como el lugar del mal, de la agresividad hacia el prójimo, de la destrucción, el goce de la Cosa transmuta en goce mortal.

30. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación* (1961-62), inédito, clase XVI (4/04/1962).

El mal

La equivalencia goce-mal que veremos ha sido promovida por Lacan, ha dado lugar a identificar el goce con hacer daño, afirmarse en el sufrimiento, consolidarse en un goce dañino. *Gozar* se convierte en *destruir* y por medio de esa identificación se apuesta a explicar sin matices la oscura génesis de la violencia del hombre sobre el hombre, la crueldad de unos sobre otros, dando lugar a una sociología de poca monta que analiza "la época" de un modo simple y banal.

Maldad, agresividad, crueldad, violencia, agresión, destrucción, todos ellos son los términos con los cuales el goce forma parejas ocasionales en una danza inestable y cambiante, sin "casarse" con ninguno. Parece tener que ver con todos ellos pero sin definirse como siendo tal o cual. Las clases XIII, XIV y XV de *El seminario 7* son el escenario donde ese espectáculo tiene lugar. Una fórmula inspirada en el Freud de *El malestar en la cultura* lo resume así: "el goce es un mal"[31]. *Mal* tiene allí un valor doble: por un lado, metonímico, pues condensa todas esas palabras que rodean al goce, y, por el otro, metafórico porque las sustituye, viene al lugar de todas y cada una de ellas. ¿Por qué es un mal? En el contexto de su análisis del mandamiento *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* afirma: es un mal porque entraña el mal del prójimo como tendencia nativa del hombre, pues este intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo y de infligirle sufrimientos, martirizarlo y asesinarlo[32]. Despejar esta fórmula es imprescindible para que el goce no sea degradado en la idea banal de hacerle daño a otro.

Que el goce es un mal porque entraña el mal del prójimo tiene un nombre para Lacan: es lo que se llama más allá del principio del placer, pues implica la satisfacción de necesidades a expensas del prójimo, es decir, no considerado como otro semejante sino reducido a puro objeto de dominio, sometido a la malevolencia; de allí que Sade esté destinado a ilustrarlo en la argumentación de Lacan. Si esto atañe al más allá del principio del placer es porque el problema del mal se ve profundamente alterado por la muerte de Dios, lo cual pone en cuestión la moral tradicional que circula por los trillados senderos del placer tomado como un bien.

Para Lacan, que el Bien nos trace el camino del placer es un señuelo cautivante justamente por la paradoja que entraña: "se está feliz por haberlo encontrado, pero se está aún más embaucado cuando se lo encuentra que cuando no se lo sospecha […] todos sienten bien que algo no camina"[33]. El mal no es lo opuesto al bien, el mal no aparece definido como siendo algo que *es* sino como algo que opera en la relación respecto del bien. En Freud es claro, el principio del placer como menor-padecer comporta un más allá que está hecho precisamente para mantenernos más acá de

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 223.

32. Estos son los términos con los que lo plantea Freud en: Freud, "El malestar en la cultura", 108.

33. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 224.

él: "Su uso del bien (el que hace Freud) se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce"[34]. De allí su sentimiento de asombro, extrañeza y horror ante el mandamiento de amor por el prójimo[35], que es un ser malvado que no será nunca merecedor del amor: "cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo"[36]. El goce del prójimo —genitivo subjetivo—, su goce maligno, nocivo, es el verdadero obstáculo para mi amor. Pero —agrega Lacan— "por lo tanto, habita también en mí mismo". La estructura de dialéctica imaginaria que entraña esta referencia es notable y se explicita en la siguiente pregunta que hace Lacan, jugando con la equivocidad del término francés *prochaine*: "¿Y qué me es más próximo (*prochaine*) que ese prójimo (*prochaine*)?". Ese núcleo de mí mismo que es el del goce es al que no oso aproximarme, pues cuando lo hago surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en mi contra, "que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa"[37]. La agresividad es la cara imaginaria de la crueldad en este contexto, por eso Lacan dirá luego que retrocedemos frente al atentar contra la imagen del otro porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado en calidad de yo. Es preciso no confundir la agresión (que es real) con la tensión agresiva que supone el dominio *especular,* la agresividad orientada por la apariencia del prójimo: la primera se desencadena cuando la segunda fracasa. Pero la crueldad es otra cosa, pues la crueldad es, como tal, sin fin, no responde a ninguna expectativa de alcanzar una finalidad, es siempre pura crueldad.

Este recorrido nos permite puntualizar algunos aspectos centrales: por una parte, si el goce es el mal del prójimo, el amor al prójimo es un retroceso ante el goce; es lo que se plantea Lacan cuando pregunta "¿quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce?"[38]. Por otro lado, la inaccesibilidad del goce —ya sea debido al padre de la horda o al principio del placer— es lo que marca su estructura fundamental, no se llega al goce, nunca, y cada vez que se avanza hacia allí se encuentra un problema en ese límite (ese *límite casi natural* que Lacan menciona en *Subversión del sujeto*). Pero entonces no se trata de pura inaccesibilidad sino que hay aproximaciones que se topan con un límite, la inaccesibilidad a ese mal que es el goce, goce inaccesible pero al que no puedo dejar de aproximarme. Se advierte la oscilación productiva entre la aproximación y la inaccesibilidad que entraña el goce, está ahí pero no se puede alcanzar. Esa es la *paradoja del goce* que Lacan comienza a desplegar en la clase XV de *El seminario 7* fundada en la muerte de Dios y su relación con la Ley:

34. Ibíd.

35. Freud, "El malestar en la cultura", 106.

36. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 225. Lo cual nos remite a las primeras referencias de Lacan, aún psiquiatra, al mal y al *kakon* griego a partir de sus primeras experiencias con la paranoia. Para profundizar en este tema, cfr. Pablo Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis* (Buenos Aires: Manantial, 2009), cap. V.

37. Ibíd., 225.

38. Ibíd., 224.

> Esta es entonces la problemática de la que partimos. En ella se desarrolla el signo que les proponía en el grafo bajo la forma de S (Ⱥ) [con la que se indica] la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley articulada en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falla, el Otro desfallece y el significante es el de su muerte. En función de esta posición, suspendida ella misma a la paradoja de la Ley, se propone la paradoja del goce, que ahora intentaremos articular.[39]

La paradoja del goce está supeditada a la paradoja de la Ley, cuya interdicción es homóloga a la del goce, que se le anuda en el punto de falla, de ausencia de garantía del Otro, que se escribe S (Ⱥ) pues no hay Otro del Otro, leído aquí como *Dios está muerto*. Su muerte y el mandamiento de amar al prójimo son históricamente solidarios y en ello radica la paradoja del goce, pues si retrocedo a amar a mi prójimo como a mí mismo es porque "en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad"[40]. Amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel pues si lo amase podría gozar de él en todo lo que quiera, convertirlo en objeto puro de mi crueldad: retroceder en el amor al prójimo es retroceder el sujeto ante su goce.

Lacan encuentra en el texto del Marqués de Sade las líneas estructurales de esta concepción. En *Kant con Sade* desarrolla la idea de una equivalencia entre el bien kantiano y el mal sadiano y demuestra que el goce se sostiene en la obediencia del sujeto a un mandato (sea cual fuere su forma y contenido) lo que lo lleva, mediante el abandono de su deseo, a destruirse en la sumisión al Otro. Pero el prejuicio es creer que el perverso goza ilimitadamente. El Marqués de Sade encuentra un límite en la aplicación de su máxima, formulada como Ley. Cuando Lacan cruza a Kant con Sade, superpone la máxima kantiana enunciada como ley fundamental de la Razón Práctica ("*Actúa de tal forma que la máxima de tu voluntad puede valer siempre como principio de una legislación universal*") con la pretensión sadiana de que se puede gozar del cuerpo del otro de todas las formas posibles sin restricciones, incluso usurpar el cuerpo del otro, disponiendo de él a su antojo. De tal cruce resulta la máxima sadiana que Lacan enuncia con el estilo de Kant: "*Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él*"[41]. Se plantea una libertad absoluta, ausencia de límite, en cuanto al goce. Como dice Lacan en *El seminario 9*: "Recuerden lo que les dije acerca de la analogía sorprendente entre la exigencia total de libertad de goce que hay en Sade con la regla universal de la conducta kantiana"[42].

Podría objetarse, un poco superficialmente, que en Sade falta el límite moral que hallamos en Kant. Pero Lacan en su escrito articula la *Crítica de la razón práctica* con *La filosofía en el tocador* mostrando que el primero tiene su correlato en el segundo.

39. Ibíd., 233.

40. Ibíd., 235.

41. Jacques Lacan, "Kant con Sade" (1963), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2008), 730.

42. Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación*, clase xi (28/02/1962).

Afirma: "*La filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica*"[43]. Y si lo que viene a darle verdad a la ética kantiana es *La filosofía en el tocador* no es sino porque se trata también en Sade de una máxima moral. Es decir, de ninguna manera puede sostenerse que en Sade no hay límite: "Si algo en él se dejó retener en la ley por encontrar en ella la ocasión de que habla San Pablo, de ser desmesuradamente pecador, ¿quién le arrojaría la primera piedra?"[44]. Entonces, no es que el perverso no tenga relación alguna con la ley —eso es un fantasma neurótico—. Sade retrocede ante el mandamiento cristiano "*No matarás*", ahí Sade también se detiene, pues gozar del cuerpo del otro sin límites no incluye la muerte porque de lo contrario se destruye el sistema. La muerte también es para Sade un Amo absoluto, lo cual nos permite medir la relación del perverso a la ley: "En Sade, vemos el *test* de esto, crucial a nuestros ojos, en su rechazo de la pena de muerte [...]. Sade se detuvo pues allí, en el punto en que se anuda el deseo a la ley"[45].

El goce de Dios

Los términos *goce* y *deseo* se articulan con el origen del superyó como objeto *a*, en un conjunto de textos que se hilan según esa lógica: *El seminario 10* y esa única clase (del 20 de noviembre de 1963) que constituye lo que iba a ser un seminario íntegramente dedicado a *Los nombres del padre*, junto con *Subversión del sujeto* y *Kant con Sade*. Y el hilo que los teje es una referencia —un tanto enigmática— al *goce de Dios*. En principio, debe ponerse en fila con la posición de base que adopta Lacan en este conjunto de textos, al considerar el goce como posición estratégica del sujeto en relación con el Otro sin barrar: garantizarse el goce del Otro como modo de sortear el deseo del Otro, o sea, de velar la falta del Otro. En esa línea argumentativa el goce de Dios pudiera ser tan solo una figura más del goce del Otro entre otras. Pero nos interesa deslindarlo con precisión, pues tal vez la insistencia en esa figura entrañe alguna especificidad que a simple vista se nos hurta.

En la clase única del seminario *Los nombres del padre* Lacan introduce el goce de Dios a partir de la referencia al mito freudiano del padre primordial articulado en *Tótem y tabú* y el origen de la ley del incesto y, por ende, de la cultura, a partir de su asesinato. Ese padre terrible omnipotente semianimal cuya satisfacción no tiene freno, opera como punto exterior y previo a la constitución de la Ley en la medida en que opera como una figura sobre la que nada puede decirse:

> Es claro –nos dice– que Freud encuentra en su mito un singular equilibrio de la Ley y el deseo, una especie de co-conformidad entre ellos —si me permiten redoblar así el pre-

43. Lacan, "Kant con Sade", 727.

44. Ibíd., 750.

45. Ibíd.

fijo[46]— debido a que ambos, unidos y con necesidad uno del otro en la ley del incesto, nacen juntos… ¿de qué? De la suposición del goce puro del padre como primordial.[47]

Tras el asesinato del padre temible se instaura un consentimiento inaugural que es un tiempo esencial en la institución de la ley, y lo que Freud hace con perspicacia es identificarla con la ambivalencia que funda las relaciones del hijo con el padre: retorno del amor luego del acto parricida. Es decir que, para Freud, respecto del padre la ley y el deseo se conjugan sobre la base de suponer un goce primordial: el goce puro del padre. Ya en *El seminario 7* a propósito del mito Lacan había subrayado el misterio de aquel acto en el punto en el que está destinado a ocultarnos el hecho de que "no sólo la muerte del padre no abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción"[48]. Si ese padre bestial se reservaba todo el goce para sí, puede creerse que su eliminación habilitaría el acceso al goce pero, por el contrario, su muerte no abre la vía al goce entendido como placer pleno e ilimitado —el goce todo imaginado— sino que redobla su *interdicción*. Esa es la *paradoja* del goce que Lacan propone, la falla de esta interdicción, pues, exterminado el obstáculo —concluye a continuación—, "el goce no deja por ello de estar menos interdicto y, aún más, la interdicción es reforzada". El sometimiento a la ley moral no aplaca al superyó sino que sus exigencias se tornarán más crueles y minuciosas. Lo interdicto no se vuelve posible, es una manera de decir que no hay goce por fuera de la ley que es la ley del deseo.

Ahora bien, si esa co-conformidad es *boluda* es porque la conjunción de deseo y ley es el modo de velar la falta del Otro en cuanto nace de la suposición del goce puro, sin fisuras, del Otro representado en la figura mítica del Padre. Entiendo que el acento debe estar puesto allí en la figura del Padre y no en que hay un goce primordial respecto del cual luego surge la ley, es decir, un goce anterior y exterior al significante (este goce puro preexistente solo puede ser imaginado, supuesto). De allí que el referente clínico que hace entrada a continuación es, nuevamente, la perversión, la función de la perversión en cuanto demuestra con claridad en su relación con el deseo del Otro qué es lo que está en juego: "tomar al pie de la letra la función del Padre, del Ser supremo". Se trata del Dios eterno tomado al pie de la letra, no en su goce que permanece velado sino en su deseo involucrado en el orden del mundo: allí el perverso se instala petrificando su angustia, mostrando cómo se puede velar la falta del Otro.

A partir de eso Lacan se propone ordenar una serie de fenómenos que van del deseo "normal" al perverso, de la neurosis al misticismo, respecto del cual entra en juego el goce de Dios: "En todas las tradiciones, salvo en aquella que voy a

46. Duplicación (mal) intencionada pues obedece a que el término francés *con* significa *boludo*.

47. Jacques Lacan, "Introducción a los nombres del padre" (1963), en *De los nombres del padre* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 88.

48. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 214.

presentar, donde se experimenta una gran incomodidad al respecto, el misticismo es una búsqueda, construcción, ascesis, asunción, todo lo que se quiera, una inmersión en el goce de Dios"[49]. En la misma línea en *Kant con Sade* Lacan afirma: "Sin duda el cristianismo educó a los hombres para que sean poco avaros del lado del goce de Dios"[50]. Poco avaros implica que el cristianismo nos educó para que no le hagamos asco a la suposición del goce de Dios, que no le escatimemos goce, que nuestra posición sea: ¡Dios goza con todo! Y agrega que eso es de lo que se trata para el Marqués de Sade en su Ser-supremo-en-maldad, este es nuestro Dios, perspectiva que había sido anticipada ya en *El seminario 9*[51], y que insiste en *El seminario 10* con el fin de marcar la función del goce de Dios: "Su operación [la de Sade] tiene el carácter de un trabajo relacionado con Dios. Dios está por todas partes en el texto de Sade. Éste no puede dar un paso en la referencia al Ser supremo en maldad sin que se perciba que es de Dios de quién se trata"[52]. Así subrayada la equivalencia, prosigue:

> Hace un gran esfuerzo y se agota hasta errar su objetivo, para realizar lo que, gracias a Dios, nunca mejor dicho, Sade nos evita tener que reconstruir, ya que lo articula como tal, o sea, realizar el goce de Dios.[53]

La meta de Sade es realizar el goce de Dios. En otro trabajo[54] hemos justificado el uso de *realizar* como *real-izar*, "pasaje a lo real" tal como Lacan define en ese mismo seminario al pasaje al acto. *Realización* no es, por tanto, hacer realidad algo simbólico o imaginario sino hacerlo pasar a lo real. Así, el gran esfuerzo de Sade, su acto perverso, se aproximaría al concepto de pasaje al acto. En consecuencia, si el goce de Dios es la estrategia cristiana para velar la falta del Otro, podría escribirse la operación que Sade realiza ejemplarmente así: J (A) // [d (Ⱥ)].

Si el goce de Dios es una figura del goce del Otro promocionado por el cristianismo, Lacan está dando algo más que una mera figuración, está marcando no una época sino una estructura, toda una civilización marcada por la educación cristiana para velar la falta del Otro con la omnipotencia del goce de Dios. Si Dios todo-lo-puede, todo-lo-sabe, si es factible decir "*si Dios lo quiso así es por algo*", es porque es omnipotente, omnisciente, un Otro sin fisuras. Como plantea en *El seminario 7*, Dios está muerto pero no por ello el goce se vuelve posible, "el goce permanece tan interdicto para nosotros como antes —como antes de que supiésemos que Dios está muerto"[55] (el paralelo con el Padre del mito de la horda es evidente). El goce de Dios es una estrategia para sostener el Otro eterno. La dimensión perversa encuentra allí su valor como referente clínico al develar una estructura universal, en el marco de la evocación a dioses y al tema de la metamorfosis y toda la relación mística como vínculo pagano con el mundo.

49. Lacan, "Introducción a los nombres del padre", 89-90.

50. Lacan, "Kant con Sade", 734.

51. Allí afirma: "que el perverso es aquel que se hace objeto para el goce de un falo del que no supone la pertenencia es el instrumento del goce de un dios". Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación*, clase XVIII (2/05/1962).

52. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 179-80.

53. Ibíd., 180.

54. Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto*, cap. VIII. Respecto de la reflexión que sigue, cfr. especialmente el cap. XIII: "Acto perverso y pasaje al acto".

55. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 223.

Podemos leer aquí una posible respuesta a la pregunta por el porqué introducir el goce en la enseñanza de Lacan. Si es necesario no es para poner el énfasis ni en lo pulsional ni en lo corporal, aunque no pueda ser pensado absolutamente separado de esas referencias, sino para responder al problema clínico de cómo se sortea la castración con el goce del Otro. Si esto es así, el psicoanálisis es ateo pues no hay goce de Dios, es decir, no hay goce del Otro pues el gran secreto del psicoanálisis —como dice en *El seminario 6*— es que no hay Otro del Otro, no hay metalenguaje. Téngase presente que Lacan promueve que la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* sino *Dios es inconsciente*[56].

Este nuevo marco conceptual introducido por el nuevo término en psicoanálisis, el goce, al revisar temas como el mito freudiano del padre de la horda y la suposición del goce puro del padre como primordial relacionado con la función *goce de Dios*, permite exaltar aspectos no evidentes en aquellas elaboraciones y dar, en consecuencia, la posibilidad de reformular la concepción de la cultura y lo social de un modo que hace más clara la razón por la cual el psicoanálisis es el último modo de tratar el sufrimiento humano en nuestra civilización, después de la magia, la religión y la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1995.

Lacan, Jacques. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 9: La identificación* (1961-62) Inédito.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, Jacques. "Introducción a los nombres del padre" (1963). En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1987.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 14: La lógica del fantasma* (1966-67). Inédito.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.

Muñoz, Pablo. *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial, 2009.

56. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 67.

DOI: 10.15446/djf.n20.90185

Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social

(cc) BY NC ND

José Alejandro Pérez Betancur*

Universidad de París 7 - Diderot, París, Francia

Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social

La violencia se impone como un significante inquietante para el discurso de nuestra época; sin embargo, sus actos y efectos siempre han estado presentes. Con la violencia se toca un punto real en la subjetividad, y puesto que lo real deja por fuera el sentido y las herramientas de la palabra, su transmisión debe escabullirse entre las creaciones. Hemos tomado una de esas: el mito, enorme como concepto, no se limita a la Antigüedad, y opera como forma y estructura; es por eso por lo que lo hemos ubicado del lado de una función. En la literatura la función mítica ha permitido instalar en el discurso diferentes contenidos en el lazo social, estableciendo un rasgo identitario.

Palabras clave: violencia, mito, literatura, lazo social, enemigo.

Reading (and Elaboration) of Violence through the Function of Myth in the Social Bond

Violence imposes itself as a disturbing signifier for the discourse of our time, yet, its acts and effects have always been present. With violence, a point of real is reached in subjectivity, and as the real leaves out the meaning and the tools of the word, its transmission must sneak among the creations of the subject. We have taken one of those creations: the myth, which enormous as a concept, is not limited to ancient times, and it operates as form and structure, reason why we have placed it on the side of a function. In literature, the mythic function has allowed different contents to be installed in the social bond, establishing an identity trait.

Keywords: violence, myth, literature, social bond, enemy.

Lecture (et élaboration) de la violence à travers la fonction du mythe dans le lien social

La violence s'impose comme un signifiant inquiétant pour le discours de notre époque. Néanmoins, ses actes et ses effets ont été toujours présents. Avec la violence on touche un point du réel dans la subjectivité, et étant donné que le réel laisse de côté le sens et les outils de la parole, sa transmission doit se faufiler entre les créations. Nous avons pris une de ces créations, à savoir, le mythe. Enorme comme concept, le mythe ne se limite pas à l'antiquité et opère en tant que forme et structure, c'est pourquoi nous l'avons placé du côté de la fonction. Dans la littérature, la fonction mythique a permis d'installer dans le discours différents contenus dans le lien social, en établissant un trait identitaire.

Mots-clés: violence, mythe, littérature, lien social, ennemi.

CÓMO CITAR: Pérez Betancur, José Alejandro. "Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 295-307, doi: 10.15446/djf.n20.90185.

* *e-mail*: japerezbetancur@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 20/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 15/10/2019.

La violencia no deja de ser un tema inquietante y podría decirse que casi cualquier disciplina o saber ha intentado aportar su punto de vista al respecto, a riesgo de servirse más de un llamado "sentido común" —diremos nosotros Discurso corriente— que de las elaboraciones propiamente dichas de su saber. De la palabra violencia se ha hecho un término *prêt-à-porter*, siempre a la mano, una palabra que pasa de boca en boca. Pero ¿cómo darle un valor específico que no haga de todo esto una violencia? Se trata sin duda de un significante recurrente, del cual nuestra época se sirve con facilidad, para reclamar y denunciar; por ejemplo: el resonado movimiento *Me too* que alza la voz ante los abusos a las mujeres por parte de los hombres poderosos o el movimiento de los *Gilets Jaunes* en Francia que se muestran como víctimas de un gobierno despótico que no se preocupa por el bienestar y la calidad de vida de sus ciudadanos. De estos dos ejemplos podemos preguntarnos igualmente por los vectores de la dirección de la violencia, pues visiblemente, al menos con los *Gilets Jaunes*, ha desencadenado una ola de actos violentos (en su sentido más extremo) que quedan evidentes en las calles de una ciudad como París, es decir, es la violencia como respuesta a la violencia, una lógica circular, que podríamos decir con Walter Benjamin responde a la violencia del derecho natural, ejercido por el estado[1]. Sin embargo, bajo esta lógica no podríamos decir que su movimiento hace parte de un derecho positivo. De estas primeras líneas podemos destacar notablemente que la violencia en su definición necesita de un acto y de un actor que la ejerza contra otro, hay al menos una dialéctica que enfrenta a los sujetos.

Para el desarrollo de este aporte tomaremos la línea del psicoanálisis como horizonte referencial. Tendríamos que resaltar de entrada la puntualización de Askofaré y Sauret en su artículo "Clinique de la violence recherche psychanalytique"[2], a saber, que el término violencia, no entra dentro de los conceptos del psicoanálisis, a diferencia de la agresividad, estudiada a profundidad por Jacques Lacan en su texto "La agresividad en psicoanálisis"[3]. Pero no por no ser un concepto propio del psicoanálisis la violencia deja de existir. Ella existe y se manifiesta, e incluso se estudia, como da cuenta la obra monumental *Dictionnaire de la violence*, bajo la dirección de Michela Marzano. Podemos resaltar igualmente que la filosofía ha dado un estatuto

1. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia* (Buenos Aires: Leviatán, 1995).

2. Sidi Askofaré y Marie-Jean Sauret, "Clinique de la violence Recherche psychanalytique", *Cliniques méditerranéennes* 66, 2 (2002): 241-260.

3. Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis" (1948), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1979), 93.

importante al concepto, encontramos notablemente los estudios de Hanna Arendt o Walter Benjamin, o en una lectura más contemporánea, los aportes del filósofo Slavoj Žižek. Estas puntualizaciones son útiles a la hora de resaltar la diferencia de una lectura psicoanalítica.

Un punto real

La violencia no puede, como prácticamente ningún concepto, desligarse completamente de lo que ha circulado, y circula, en el discurso corriente, dicho de otro modo, que se inserta en la cadena significante de un sujeto que goza en un lazo social determinado. Si este significante se ha hecho un lugar, no solo en los desarrollos teóricos, sino también en la experiencia de los sujetos, tendríamos que preocuparnos por su valoración y cuestionamiento. De esto se trata en la experiencia del psicoanálisis, escuchar esos significantes que trae el sujeto, y recuperar la particularidad de su sentido en la boca de aquel que los enuncia. ¿Cómo se reconoce entonces la violencia en el discurso de los analizantes? Proponemos que la violencia apela a un sentimiento subjetivo, y se encuentra allí donde el sujeto se divide, se rompe en su subjetividad, simplemente allí donde él se ha hecho objeto del acto violento del Otro. Dicho de otro modo, cuando el sujeto invoca la violencia, lo que está de trasfondo realmente es un encuentro con lo real, es decir, donde el sujeto se ha quedado sin medios para responder por el universo simbólico de la palabra. Ante este encuentro se puede apelar a otros significantes del discurso, por ejemplo: víctima, agresor, agredido, entre otros. Cuando el sujeto se ubica en alguno de estos significantes, es decir, se hace a una posición, recobra la "tranquilidad" de un sentido, un *jouis-sens* (goce-sentido se traduce en español), como propone Lacan. Bajo esas posiciones, notablemente la de *víctima*, se puede gozar del reencuentro de un sentido, saberse en un lugar a ocupar para el Otro. Lo reenvía a la dialéctica del deseo del Otro que Lacan enuncia con la pregunta extraída de la obra de Cazotte: *Que vuoi*?[4]. Nos detenemos en este punto para no adentrarnos en la teoría del fantasma, en la cual la posición de víctima, y cualquier otra posición que tenga efectos de respuesta desde el yo del sujeto al deseo del Otro, encontraría su soporte.

La división que enunciamos aparece entonces como un punto real que debe ser zanjado de alguna manera tocando lo imaginario y lo simbólico, pues, como nos lo recuerda Lacan con su nudo borromeo, el sentido queda por fuera del campo de lo real. Desde Freud el mito se ha presentado como una de esas maneras para enfrentar el sin sentido, sin razón, de lo real, y Lacan, guiado en un primer momento por lo que llama "una referencia estructuralista en forma"[5], continúa esta indagación.

4. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1979), 326.
5. Jacques Lacan, "De nuestros antecedentes" (1966), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1979), 10.

Del mito

En Freud vemos aparecer el mito en el momento en que los sustentos históricos se quedan cortos para explicar algo que va mas allá, algo que en definitiva no opera del lado de la realidad dicha "objetiva" ni de la materia histórica. Freud adelanta este impase en su texto "La novela familiar del neurótico"[6], pero la forma, o quizás el mecanismo mítico propiamente dicho, se aplica para su formalización teórica, por ejemplo con el mito de "Tótem y tabú", donde sigue la lógica de los mitos fundacionales —en este caso del padre y del grupo social—, y expone el origen de una cierta pulsión. Si Freud ha hecho uso de la forma mítica, es justamente por eso que Lacan ha nombrado "sus amores con la verdad"[7]. Esos amores llevan el análisis, en su efecto clínico, a un análisis infinito, pues es una verdad soñada, por la ciencia y por Freud, como una verdad completa, toda a descubrir, toda-dicha. La infinitud de un análisis caería entonces en el desconocimiento de que la verdad se "medio-dice". "Los amores con la verdad" de Freud lo llevan hasta completar esa verdad imposible con elementos de ficción, pero vale resaltar que Freud reconoce el efecto de verdad en la subjetividad del sujeto.

La referencia estructuralista a la que Lacan hace referencia al final de su texto "De nuestros antecedentes" se refiere a la conferencia pronunciada bajo el nombre "El mito individual del neurótico", y lo completa con una suerte de subtitulo: "o poesía y verdad en la neurosis". Pero ¿por qué el psicoanálisis, que resalta siempre la particularidad del sujeto, se ocupa de algo como el mito? No solo ha pensado el mito, sino también la novela, dos conceptos marcados por la huella de la ficción[8]. Igualmente, el mito, en contraparte a la particularidad siempre buscada en el psicoanálisis, se ha entendido siempre del lado de una configuración social: la constitución de un grupo marcado por un cierto sentimiento de identidad, por lo menos en lo que toca a las creencias.

Podemos encontrar un mito en casi cualquier construcción simbólica, sin que por esto todo lo simbólico se constituya como mito. Allí donde la palabra tiene un lugar para nombrar algo o a alguien, existe la posibilidad de apelar al mito como recurso, siempre y cuando ese algo o alguien sobrepase la posibilidad de una cierta racionalidad, pues será el mito el encargado de racionalizarlo. Claramente no toda palabra es un mito, pues el mito apela necesariamente a una construcción de estructura. Es el primer punto paradójico de esta indagación, pues los mitos se sirven de la palabra para constituirse —un mito se cuenta o se escribe, pasa de generación en generación y puede llegar a diferenciar a un grupo de otro en una narrativa que se constituiría como rasgo identitario—[9], pero, por otro lado, el mito aparece cuando la palabra misma es insuficiente ante lo real. Esto reintroduce la cuestión de la función de la palabra. Hasta

6. Sigmund Freud, "La novela familiar del neurótico" (1909), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

7. Jacques Lacan, "Nota italiana" (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 329.

8. Jacques Lacan, "El mito individual del neurótico" (1953), en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 1985).

9. De esto da cuenta la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, de quien Lacan se sirvió en diferentes momentos de su enseñanza. El antropólogo resalta en todo momento lo que se constituye como creencia al interior del discurso propio de un grupo. A propósito del mito y de las diferencias que marca entre los grupos, se puede consultar igualmente la entrevista realizada por Bernard Pivot a Lévi-Strauss en 1984. Vale resaltar para el presente aporte que la expresión "mito individual" ya aparece en Lévi-Strauss en el capítulo X "L'éfficacité symbolique" (1949) de *L'antropologie structural*.

este punto se ha insistido únicamente en la forma social del mito; dicho de otro modo: un medio para la constitución del lazo social.

Por ejemplo, por medio del mito podemos comprobar la formación de la problemática y fructífera figura del enemigo, fructífera en el sentido de la fortaleza y solidez que da a ciertos lazos sociales. El mito tiene una utilidad enorme en este campo. Quizás un ejemplo claro con respecto a este enemigo formado y consolidado por la forma mítica es el que amenaza la pequeña aldea de *The village* (2004) de M. Night Shyamalan. Estos monstruos de la puntualidad y de los límites hacen parte fundamental de la construcción del mundo simbólico de esta aldea, y sigue exactamente la misma lógica de la construcción de cualquier enemigo común. Sin embargo, en *The village* la historia queda incompleta, pues solo se ejerce una violencia, la de los supuestos monstruos —"aquellos de quienes no hablamos"— contra los aldeanos; casi al final del film entenderemos por qué existe solo una dirección de la violencia. En cambio, como lo vemos actualmente con los *Gilets Jaunes*, el aldeano responde con otra violencia, que en su discurso se justifica como medio. Más adelante retomaremos el valor y la función del enemigo en el mito.

Contamos, pues, en la historia de la humanidad con una cantidad abismal de mitos: mitos que se dividen entre culturas-civilizaciones, como por ejemplo los griegos y los romanos, por nombrar los más famosos y que más han influenciado en la subjetividad llamada occidental. Tenemos también los mitos que se ocupan del origen, quizás los más comunes y claros en lo que a la función del mito se refiere, entre estos hemos puesto nuestro "Tótem y tabú" y fundamentalmente nuestro Edipo; pero también encontramos el *Génesis* de la Biblia, quizás el más aprehensible a la subjetividad de nuestra "civilización" con respecto a lo que es un mito de origen. Cada cultura tiene su mito de origen y este puede definir el rasgo identitario antes nombrado, pero también las normas, leyes, miedos y costumbres de un grupo social, como hemos dicho: el mundo simbólico. Esta formación lleva necesariamente la marca de la segregación, como efecto a todo aquel, grupo o individuo, que no reconozca en su mundo simbólico la creencia y eficacia de su mito.

El mito por la particularidad de su función no corresponde a una época precisa, sino a un momento de necesidad, un momento marcado por una pregunta que surge ante lo real. Es una necesidad de saber que se encuentra con un límite, y de este modo dicho saber avanza hasta la ficción, es decir que deja de buscar insistentemente una verdad completa en la "objetividad" y la completa desde la ficción; es en cierto modo un ejercicio de racionalización, como hemos dicho antes. El uso de este concepto tiene un lugar fundamental para la filosofía antigua; por ejemplo, en Platón se encuentran una serie de mitos que tienen como función la transmisión de un pensamiento político

o moral. Es decir que el mito cumpliría una suerte de función pedagógica, a la manera de "un buen sujeto político y moral hace como cuenta el mito x". Teniendo en cuenta que en el mito x hay un hombre que actúa como se espera, el héroe, y otro que actúa como no se debe, el enemigo. Henry Joly remarca el pasaje constante en Platón del campo de la filosofía, propiamente dicho, al campo de la mitología. El logos, que sería su búsqueda fundamental, se articula necesariamente con la verdad, y es en el lugar del mito donde el filósofo griego hace hablar el *logos*[10], es decir que se sirve de los medios del mito, donde la narración se separa de los hechos "objetivos", para la transmisión de una verdad. Joly toma como ejemplo *La República* para decir que el relato mítico busca "una verdad arcaica", nada muy distinto a Freud con el padre primitivo y su horda. Si tratamos de responder a la pregunta sobre la función del mito en Platón, diríamos que muestra el *logos* sobrepasando el problema de una cierta racionalidad que se impone como obstáculo, y lo hace en definitiva transmisible.

Como hemos dicho, no todos los mitos apelan a la antigüedad, hay mitos modernos que articulan en lo simbólico lo real de nuestra época (que aun se juega entre la política y la moral). Si el mito platónico se ocupa de la política, el relato que encontramos en la extensa saga de *Harry Potter* no es menos. Jean-Claude Milner señala esta similitud apelando al estilo[11], el cual podemos empujar hasta la cuestión de la estructura que se esconde en las diferentes formas literarias. Ese estilo no es más que la forma y los elementos del mito, puestos en acción por medio del relato. En otro momento de nuestra investigación podríamos evaluar si lo que llama Milner "el mito potteriano" responde a las otras particularidades de la creación mítica.

La violencia, el enemigo y el mito

Hemos tocado hasta ahora dos referencias extraídas de la cultura popular, la cual se cala en la médula de la subjetividad de las épocas. *The village* y *Harry Potter* son la entrada justa para desarrollar algo sobre la figura del enemigo. Como promete nuestro título, no buscamos únicamente los campos del mito, sino su relación con la violencia. No hay mejor forma de adentrarnos en esta cuestión que con el Enemigo, pues él ha sido la figura por excelencia que se articula con el mal, por ejemplo, en la expresión "El enemigo malo" para referirse al Diablo. En esa misma línea asociativa, se cree que la violencia es un acto o manifestación propia del mal, se juega entonces del lado de las intenciones. Como dijimos antes, la antítesis del héroe —que hace el bien y actúa en plena lógica con los deseos del Otro, es decir, que es política y moralmente correcto— es el enemigo, que actúa quizás bajo su propio deseo, pero empujado a la destrucción de algo amado y protegido por el héroe, quizás el Discurso del amo. No

10. Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis* (París: Librairie philosophique J. Vrin, 2001), 335.

11. Jean-Claude Milner, *Harry Potter à l'école des sciences morales et politiques* (París: PUF, 2014), 43.

es necesario insistir más sobre estas formas, pues el psicoanálisis correría el riesgo de ser el enemigo común. Sin embargo, vale recordar que el discurso analítico se entiende como el reverso del discurso del amo.

En nuestros dos ejemplos encontramos un recurso importante para resaltar, y es el nombrar sin nombrar. Un ejercicio maravilloso para remarcar la existencia de algo, pero de algo a lo que se le teme, o al menos algo a lo que se le debe temer, pues el mito puede introducir igualmente el miedo. En *The village* nos encontramos con "aquellos a quienes no nombramos" que corresponde a la misma formulación de "Quien-tu-sabes" cuando los personajes de *Harry Potter*, que están del lado del *bien* o que se saben temerosos, se refieren a Lord Voldemort. Esta forma del miedo ilustra a la perfección la existencia del sujeto en lo simbólico, pues por más que se trate de eliminar —por incurrir en actos violentos contra la política y la moral— se forman significantes que los perpetúan en lo que sería el discurso corriente de estas ficciones. Slavoj Žižek propone, con respecto a la película de M. Night Shyamalan, que el mal es redoblado, pues la destrucción social de la civilización capitalista, el motivo por el que la aldea se constituye lejos de todo y emulando otra época, se debe representar en los monstruos[12]. El giro, no muy sorpresivo de la película, es que los monstruos no existen, y que la violencia habita en el corazón de los hombres, así sea un medio para un fin. No deja de soportar la pulsión de muerte presentada por Freud.

El enemigo es tan constitutivo de un lazo social de comunidad como las conocidas tradiciones. Sigue la misma lógica de nuestros ejemplos, pues solo existen por la amenaza de este enemigo. Harry Potter afectivamente acaba, acaba de contarse, con la muerte de Voldemort; si no, tendría que aparecer otro enemigo, por eso la marca de Potter tuvo que retroceder en su tiempo narrativo y continuar con otra saga, Pre-Harry y Pre-Voldemort. Así mismo en el mito se constituye de qué lado está el bien y a qué infeliz pertenece el mal. Dicho de otro modo, la lógica moral se impone desde el mito que se decida reconocer como origen. Sin embargo, si somos cuidadosos tendremos que reconocer que no toda violencia corresponde al mal, existen otras violencias, pues el héroe hace uso de ella también.

Finalmente, el enemigo no deja de ser otra figura del Otro, que incluso Françoise Héritier escribe con una mayúscula[13]. Ese Otro no es como nosotros, y esa diferencia, eso que lo hace diferente, se establece desde el recurso narrativo.

Función del mito

En psicoanálisis existe toda una "mitología"; notablemente el relato de "Tótem y tabú" y, ocupando un lugar indudablemente fundamental, el Edipo. Pero no es nuestro propósito

12. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 39.

13. Françoise Héritier, "Réflexions pour nourrir la réflexion", en *De la violence*, vol. I (París: Odile Jacob, 2005).

entrar en las puntualizaciones de cada mito, sino ocuparnos de lo general, pues como lo resalta Colette Soler, "un mito se sostiene por lo que vehicula de más general"[14]. Esa generalidad se debe llevar hasta lo que corresponde a la estructura, porque sigue la línea del postulado de Lacan cuando dice que el mito es "el intento de dar forma épica a lo que se opera a partir de la estructura"[15]. Apelando a esa puntualización, y siguiendo los desarrollos de Lacan en su conferencia de 1953, nos cuidamos de un desvío hacia la sociología o la antropología, principalmente aquella de Lévi-Strauss de la cual Lacan se sirvió. Los desarrollos del psicoanálisis apuntan a un uso clínico. Es por eso por lo que el mito toca puntualmente la estructura clínica de la neurosis como Lacan lo demuestra en su conferencia. Ahora bien, la expresión "mito individual" aparece de la pluma de Lévi-Strauss, pero es Lacan quien, a través de la lectura rigurosa del "Hombre de las ratas" de Freud, establece la lógica de la estructura recubierta y soportada por los medios del mito. Podemos proponer que la estructura obsesiva es la que hace a Lacan ir hasta el mito. Pero esto pondría a Lacan también en el marco de unos "amores con la verdad". Es la herencia de Freud que sigue la pista; sin embargo, Lacan reconoce todo el peso de la ficción en esta construcción. No deja de ser un amor por una verdad, pero a medio decir, la verdad "medio-dice" nos recuerda una y otra vez Lacan. Es la única manera que se puede tocar lo que entendemos como verdad, y es con respecto a esto que el mito cumple su función fundamental, como nos lo recuerda Lacan cuando dice: "En suma, el medio decir es la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y lo que mejor encarna esto es el mito"[16].

Resumiendo el camino hasta ahora recorrido, podemos decir que la violencia confronta al sujeto con un real, vivido en su subjetividad como inaprensible de otra manera diferente a la creación que la soporta. Nos guiaremos entonces por la puntualización de Colette Soler: "Se debe releer cada mito, preguntándole por el real que mitifica"[17]. *The village*, nos propone Slavoj Žižek, mitifica el real de la degradación de la civilización en el discurso capitalista, ¿qué hacen entonces? Hacen existir nuevamente una civilización edípica, reconstruida desde la melancolía de otra época ya pasada. Queda claro que el único recurso posible para sostener esa utopía es el miedo a un enemigo común, nada muy diferente a los medios argumentativos de los políticos. Estos monstruos no son realmente muy diferentes a los comunistas tal como fueron presentados por las políticas de derecha durante la Guerra Fría.

La función del mito al servicio del lazo social

El lazo social, como hemos visto, se constituye también a través de una historia que lo soporta, pero esa historia no es nada muy diferente a un discurso que lo consolida

14. Colette Soler, *Un autre narcisse. Cours 2016-2017* (París: Éditions du Champ Lacanien, 2017), 26.

15. Jacques Lacan, "Televisión" (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 558.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 116

17. Soler, *Un autre narcisse*, 26.

para vehiculizar el goce. Como expresa nuestro título, la literatura hace uso de la función del mito, y debemos continuar entonces bajo esta lógica, aclarando que si bien Freud habló de una *Novela* (familiar del neurótico), que es un genero de la literatura en su sentido más básico, es al mito al que apelamos cuando lo que se transmite es del orden de lo real.

Ahora haremos uso de dos novelas —en el sentido del género literario— fundamentales de la literatura colombiana. Se trata de *Cien años de soledad* de Gabriel García y de *La casa grande* de Álvaro Cepeda Samudio.

Para apelar a su función mítica debemos antes entrar en el terreno de la historia, la que pretende relatar hechos puntuales, extraídos del sueño de una cierta "objetividad". El suceso en cuestión es el ahora conocido como la masacre de las bananeras ocurrido en la noche del 5 al 6 de diciembre de 1928 en la localidad de Ciénaga, Magdalena (Colombia). No pretendemos adentrarnos en las puntualizaciones y los detalles de la historia; de forma general podemos decir que los trabajadores, unos diez mil, de la *United Fruit Company* cumplían aproximadamente un mes en huelga, sin ninguna respuesta por parte de la multinacional (que funcionaba bajo la modalidad de subcontratos para evitar entenderse directamente con los trabajadores y sus inconformidades), ni por parte del Gobierno. El 5 de diciembre los huelguistas asistieron a la estación del tren de Ciénaga, donde esperaban que el gobernador del Magdalena se presentara para darles algunas respuestas. El gobernador nunca asistió, y lo que encontraron a cambio fue un batallón de soldados a la espera de alguna orden. Esa noche la orden se dio y los cadáveres de los huelguistas desaparecieron, tal como se dice, en trenes que los llevaron hasta el mar, para ser arrojados, y así también desaparecieron los rastros de una masacre. La versión oficial habla de nueve muertos. Por el contrario, la versión de los relatos de la zona, de las investigaciones y denuncias de Jorge Eliecer Gaitán y principalmente la historia de nuestras dos novelas hablan de centenares de muertos. Muertes perpetradas por el Ejército al servicio de una nación miedosa de la revolución comunista —los enemigos— y servicial a los intereses de la multinacional.

Estas dos novelas que hemos mencionado se reconocen como relatos que han rescatado una historia fundamental de Colombia, donde el discurso de los trabajadores oprimidos hace lazo, y sobre todo vienen a completar un punto oscuro de la historia de una República marcada por el significante *violencia*. Gabriel García Márquez retoma magistralmente la huelga de 1928 cuando comienza un capítulo de su obra capital diciendo: "Los acontecimientos que habían de darle el golpe mortal a Macondo […]"[18]; se refiere a la huelga, donde la vida política y pública de Macondo peligra. Es una forma de enunciar la figura del destino, y en eso el mito es categórico, pues da

18. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Barcelona: Alfaguara, 2007), 333.

cuenta del camino que se recorre por el héroe para encontrarse con su desdicha. Se ha dicho en diferentes estudios e interpretaciones que Macondo es, bajo la forma, una vez más, de la función del mito, el recurso que encontró García Márquez para hablar de Colombia. En su elaboración narrativa los recursos a la fantasía son posibles pues hace entrar a todo un país y su historia, con sus costumbres, principalmente las caribeñas, en un solo pueblo, que hace existir desde su fundación con la llegada de los Buendía y desaparece con la muerte de la anciana Úrsula. Estaríamos tentados a decir que esos son los efectos del llamado realismo mágico, pero no nos vamos a adentrar en esa discusión, que sería en todo caso más del orden de la crítica literaria. Solo añadiremos que ese realismo mágico es finalmente un recurso más que hace verdad por medio de la ficción, pues es necesario para tocar un poco lo real. No dista mucho de los postulados lacanianos de los años cincuenta, en los cuales se interroga la verdad por la vía de la mentira, dicho de otro modo, encontrando más verdad en aquello que se enuncia como mentiroso.

Más adelante, en el mismo capítulo que acabamos de introducir, García Márquez escribe:

> La huelga grande estallo. Los cultivos se quedaron a medias, la fruta se pasó en las cepas y los trenes de ciento veinte vagones se pararon en los ramales. Los obreros ociosos desbordaron los pueblos. La Calle de los Turcos reverberó en un sábado de muchos días, y en el salón de billares del Hotel de Jacob hubo que establecer turnos de veinticuatro horas. Allí estaba José Arcadio Segundo el día en que se anunció que el ejército había sido encargado de restablecer el orden publico.[19]

Aquí no hay fantasía, no es más que la vida de un pueblo, donde la huelga se ha establecido, y espera un desenlace fatal.

Cepeda Samudio, con su *Casa grande*, utiliza muchos menos recursos a la fantasía. Esto no lo deja fuera de la forma mítica, pues, si bien retoma punto por punto los hechos de la masacre, en su ejercicio por darle voz a los personajes que vivieron y sufrieron el hecho, el mito aparece, ellos devienen la voz de lo incontable y, por sobretodo, la voz de lo que se cree pudieron decir[20]. Vale resaltar únicamente el primer capítulo, en el cual hablan los soldados, sobre la huelga, uno alienado al discurso del amo y a su mandato, otro que cuestiona la situación y defiende ante su compañero el derecho a la huelga. Ahora bien, ¿dónde encontramos el mito? ¿Su estructura? Lo encontramos en los efectos de su transmisión por medio de una formulación discursiva. Como hemos dicho antes, la versión oficial fue amañada por los intereses del Gobierno y de la multinacional, que intentaron desaparecer de la historia un momento violento y penoso. Es en este punto donde podemos volver sobre la propuesta de Colette Soler,

19. Ibíd., 343.

20. Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande* (Bogotá: Oveja negra, 1962).

que nos dice: "Se debe leer cada mito, preguntándole por el real que mitifica". Si hacemos el ejercicio de la forma mas básica diríamos que el real de estas novelas no es más que una masacre, pero se carga de importancia si recordamos que se trata de una masacre oculta y modificada en el discurso corriente. Estas dos novelas transforman ese discurso, hacen entrar bajo la forma del mito el contenido real al discurso, es decir, subvierten el relato del Amo. Son una modificación del discurso corriente. Sabemos que este discurso no es más que el discurso del Amo, pero, como el sueño en Freud, el mito permite burlar las prohibiciones del Amo, y se establece en los sujetos un discurso nuevo.

Corremos el riesgo de quedarnos en un alegato político, pero no se trata de eso, si recordamos que lo que se está enunciando es finalmente la falla en el Otro, como hicieron los mitos clásicos.

Para resumir este punto: los esfuerzos creativos de estos escritores lograron pasar a un discurso corriente, desligado del discurso oficial controlado, el contenido de un real que no había encontrado asidero en los registros de lo simbólico y lo imaginario. Se constituía como un puro real, notablemente como todo gran encuentro con la violencia que toca los límites del cuerpo. Ese real del que hablamos solo encuentra la posibilidad de elaborarse por medio de la creación artística, que en este caso apela al mito como forma épica. Se trata básicamente de un recubrimiento de lo real.

El mito, ¿herramienta de la clínica de la violencia?

Desde nuestro título hicimos entrar un concepto que apenas hemos utilizado en las ultimas líneas: la elaboración. No debemos olvidar que este término ha sido fundamental en el desarrollo teórico y práctico de Freud, principalmente para esclarecer el proceso de vencimiento de las resistencias en el trabajo clínico. No se trata, pues, de nombrar únicamente las resistencias, sino de trabajar sobre ellas; es esta la elaboración, traducida también como reelaboración para ser más insistente sobre la idea de volver sobre lo dicho. Este punto marca la diferencia sobre su antigua técnica, la hipnosis, tal como Freud lo aborda en su texto de 1914 "Recordar, repetir y reelaborar"[21].

Pero la elaboración no es un concepto limitado en la extensa obra de Freud, esta idea atraviesa todos sus esfuerzos de transmisión, y podríamos decir que se trata puntualmente de un trabajo sobre el material psíquico. Este trabajo es guiado por el analista a lo largo de la cura. Claramente remite a un ejercicio clínico, en el cual el paciente insiste una y otra vez sobre el contenido que enuncia poniendo incluso a prueba la paciencia del analista, como dice Freud.

21. Sigmund Freud, "Recordar, repetir y reelaborar" (1914), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

¿Cómo podríamos hacer entrar la elaboración, como noción clínica, en el campo de la violencia, por la mediación del mito? No aspiramos a dar respuestas sobre este punto, más bien, pretendemos dejar el campo abierto para la continuación de nuestra investigación. En todo caso la pregunta principal sería ¿existe una clínica de la violencia? Freud, entre otros psicoanalistas y psicólogos que vivieron de cerca la guerra, se ha preguntado por una clínica del trauma, en el sentido de ese mismo encuentro con lo real que venimos desarrollando. Pero ese trauma, diferente al traumatismo infantil, y la irrupción del evento que lo fija en la subjetividad del sujeto, no es más que un encuentro violento. Preguntarnos por la clínica de la violencia hace pensar en una preocupación focalizada única y explosivamente sobre ese evento traumático, y no en la totalidad de la subjetividad. Se trataría entonces de una terapéutica, distinta a las intenciones del psicoanálisis.

Sin embargo, y sobre este punto detenemos nuestros desarrollos e hipótesis, la formación mítica, como relato del neurótico, como lo ha mostrado Lacan, puede aparecer en el discurso del paciente, y se debe reconocer en este punto la elaboración deseada por Freud. Es en definitiva el trabajo del contenido psíquico, en términos freudianos, pero también el trabajo de (y sobre) lo real, en términos lacanianos.

Esta elaboración ha sido el trabajo realizado por Gabriel García Márquez y Álvaro Cepeda Samudio en sus obras: un trabajo sobre el contenido real de una masacre, que se constituye en elaboración cuando la transmisión se hace efectiva en el lazo social. En el sujeto de la clínica, ese relato lo puede llevar a sobrepasar las resistencias de su propio real, y aprender algo de sí mismo, inaprehensible de otra manera.

La mentira, la ficción y la fantasía, no nos dejemos engañar, albergan la verdad, pero no la verdad del discurso común-corriente, sino la verdad del sujeto del inconsciente, desconocido para aquel que se reconoce completo en su yo.

BIBLIOGRAFÍA

Askofaré, Sidi y Sauret, Marie-Jean. "Clinique de la violence Recherche psychanalytique". *Cliniques méditerranéennes* 66, n.° 2 (2002): 241-260.

Benjamin, Walter. *Para una critica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán , 1995.

Cepeda Samudio, Álvaro. *La casa* grande. Bogotá: Oveja negra, 1962.

Freud, Sigmund. "La novela familiar de los neuróticos" (1909). En *Obras completas*. Vol. ix. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "Recordar, repetir y reelaborar" (1914). En *Obras completas*. Vol. xii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Barcelona: Alfaguara, 2007.

Héritier, Françoise. "Réflexions pour nourrir la réflexion". En *De la violence*. Vol. I. París: Odile Jacob, 2005.

Joly, Henri. *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

Lacan, Jacques. "La agresividad en psicoanálisis" (1948). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

Lacan, Jacques. "El mito individual del neurotico" (1953). En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1985.

Lacan, Jacques. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

Lacan, Jacques. "De nuestros antecedentes" (1966). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, Jacques. "Nota italiana" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, Jacques. "Televisión" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Milner, Jean-Claude. *Harry Potter À l`école des sciences morales et politiques*. París: PUF, 2014.

Soler, Colette. *Un autre narcisse. Cours 2016-2017*. París: Éditions du Champ Lacanien, 2017.

Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis ensayos marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

DOI: 10.15446/djf.n20.90186

Un silencio que mira

(cc) BY NC ND

Belén del Rocío Moreno Cardozo*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Un silencio que mira

El documental *The Look of Silence* de Joshua Oppenheimer presenta el recorrido de Adi Rukun para ver la escena criminal en la cual tuvo origen su existencia. Su oficio de optómetra metaforiza de modo preciso su propósito: *hacer ver* el manto de impunidad que ha caído sobre la matanza de más de un millón de comunistas, ocurrida en Indonesia bajo la dictadura militar de general Haji Mohammad Suharto, en el curso de unos pocos meses de 1965. La intención de olvido que recayó sobre estos acontecimientos de sangre se tradujo en silencio y desmemoria. Los efectos de la matanza y el silencio forzoso que sobrevino se despliegan en el apretado nudo tejido entre lo subjetivo y lo colectivo.

Palabras clave: *The Look of Silence*, silencio, mirada, desmemoria, vampiro.

A Staring Silence

Joshua Oppenheimer's documentary *The Look of Silence* presents the journey that Adi Rukun went on to see the crime scene where his existence was originated. His job as an optometrist serves as a precise metaphor to his objective: *to visualize* the veil of impunity that has covered the massacre of more than a million communists, which took place in Indonesia during the military dictatorship of General Haji Mohammad Suharto, within just a few months of 1965. The intention of erasure of these bloody events turned into silence and oblivion. The effects of the massacre and the forced silence that followed are displayed in the entangled knot woven between the subjective and the collective.

Keywords: *The Look of Silence*, silence, look, oblivion, vampire.

Un silence qui regarde

Le documentaire *The Look of Silence* de Joshua Oppenheimer présente le parcours d'Adi Rukun pour voir la scène criminelle dans laquelle a eu lieu son existence. Son métier d'optométriste métaphorise avec précision son propos: *faire voir* le manteau de l'impunité qui est tombé sur la tuerie de plus d'un million de communistes, survenue en Indonésie sous la dictature militaire du général Haji Mohammad Suharto au cours de quelques mois en 1965. L'intention d'oubli retombée sur ces événements sanglants s'est traduite en silence et perte de mémoire. Les effets de la tuerie et le silence forcé qui s'est ensuivi se déploient dans l'étroit nœud tissé entre le subjectif et le collectif.

Mots-clés: *The Look of Silence*, silence, regard, perte de mémoire, vampire.

CÓMO CITAR: Moreno Cardozo, Belén del Rocío. "Un silencio que mira". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 309-328, doi: 10.15446/djf.n20.90186.

* *e-mail*: bdmorenoc@unal.edu.co

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 04/03/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 12/06/2019.

Una escena originaria con muerto

Quien pretenda volver a la escena que dio origen a su existencia, se topará forzosamente con un efecto de desvanecimiento, pues en ese lugar él aún no estaba. El interrogante relativo al origen conduce a lo que Freud denominó "escena primaria", esto es, a la escena del coito de los padres: de allá se procede, de ese enigmático y singular (des)encuentro de deseos. Puesto que tal escena está entramada con la fibra misma del deseo de aquellos que llamaron a la existencia a la nueva criatura, de modo inevitable el sujeto que advendrá, en su momento, habrá de tejer conjeturas sobre tal deseo. De este modo se construyen las ficciones verdaderas con que colonizamos el agujero del origen. Si este escenario resulta inquietante por la ausencia de sí con que se confronta aquel que indaga sobre el comienzo de su existencia, otros efectos se desprenderán cuando lo que se encuentra como antecedente de esa escena de origen es una muerte. Puede tratarse de aquella situación en que un hijo viene como reemplazo de un hermano muerto. Entonces, a la ausencia de sí en la escena del comienzo, se le antepone la muerte de otro a quien se vendría a sustituir, y estas dos ausencias de carácter distinto configurarán un singular punto de partida. Tales coordenadas en que se acoge una nueva existencia constriñen a quien llega como reemplazante a emprender un recorrido en cuyo norte inevitablemente estará el muerto. Nos encontramos entonces con el caso en el que una vida tiene su origen en una muerte. Los tratamientos diversos de esta escena de origen constituirán la trama densa de tal existencia.

Hasta aquí podríamos pensar en los *impasses* y soluciones de una tragedia privada. Sin embargo, en ocasiones resulta patente que esa tragedia privada se halla articulada con acontecimientos del funcionamiento colectivo, de modo que tanto los asuntos del lazo social y sus desgarrones, como los de la transmisión entre generaciones y su fundamento permiten señalar los nexos entre el sujeto y el colectivo que le sirve de referencia. Es entonces en este campo que concierne al vínculo entre el sujeto y el colectivo donde situaré algunas elaboraciones suscitadas por el documental *The Look of Silence*[1] de Joshua Oppenheimer, filme que forma parte de un díptico cuya otra pieza es *The Act of Killing*[2]; de hecho, los dos documentales fueron rodados casi al mismo

1. Joshua Oppenheimer, *The Look of Silence*. Dinamarca: Final Cut for Real, 2014. Documental.

2. Joshua Oppenheimer; Christine Cynn, *The Act of Killing*. Dinamarca: Final Cut for Real/Arts and Humanities Research Council (AHRC)/Danmarks Radio (DR), 2012. Documental.

tiempo. El primero muestra las recreaciones hechas por cerca de setenta miembros del grupo paramilitar Pancasila, de los asesinatos cometidos en plena época de la Guerra Fría, cuando exterminaron a más de un millón de comunistas, sospechosos de serlo, intelectuales, miembros de sindicatos, campesinos sin tierra y chinos, en una Indonesia bajo la dictadura militar del general Haji Mohammad Suharto. Con tales recreaciones fue posible atisbar el tejido de ficción en que los asesinos insertaron sus crímenes, misma vía por la que hicieron patentes los verdaderos resortes de uno de los grandes genocidios del siglo xx. *The Look of Silence* aparece después como el envés necesario del primer documental, pues en este caso se trata de registrar la estela de consecuencias que corrieron y aún corren para los sobrevivientes. Las articulaciones que aquí planteo al respecto tratan de cernir las líneas de fuerza de este documental, de donde es posible derivar distintas aristas de elaboración tomando como referencia fundamental el texto mismo del filme.

¿Cuál es entonces la escena del comienzo, la que está fuera de foco, pero en el nódulo mismo de todo lo que aquí se muestra? El asesinato de Ramli a manos de Inong y Hasan, miembros de un escuadrón de la muerte que obró con la aprobación del Ejército. Cuarenta años después de ese asesinato, la madre del joven aún clama: "Tu mami te extraña, Ramli. Hace mucho que no te *veo*. Todavía te *veo* en mis sueños. Tú me puedes *ver*, pero no puedo *verte*. Desearía poder *verte*". Dos años después del asesinato de Ramli, nace su hijo Adi, quien llega como respuesta a las oraciones de esta mujer que pedían reemplazar a su hijo muerto. Y en efecto, ella, que anhelaba volver a *ver* a su hijo asesinado, pasa a *verlo* en aquel que fue llamado a la existencia para encarnar al muerto. "Eres igualito a él", le dice la madre a Adi, cuando le cuenta que, gracias a su nacimiento, ella no enloqueció de dolor. En este punto ya comienza a hacerse patente cómo el tensado de los acontecimientos que aquí se despliegan está determinado por Ramli-el-muerto, un hombre que fue expulsado brutalmente del registro de lo visible: la madre quiere ver a Ramli, la madre lo ve en Adi, pero a su vez este último queda comandado a ver la escena del crimen, que es a su vez la escena de su origen. En el entramado simbólico que antecede a su nacimiento, la existencia de Adi es tanto la de un muerto, puesto que sustituye a su hermano asesinado, como la de alguien que solo existe porque su hermano fue asesinado, dado que para que él naciera su hermano tuvo que morir. De modo que, a efectos de la brutalidad de los acontecimientos ocurridos, Adi queda atrapado tanto en el lugar del muerto como extrañamente en el del asesino de su hermano. Entonces, lo que presenta el documental es un tramo esencial del recorrido de Adi Rukun para intentar ver la escena criminal donde tuvo comienzo su existencia. Se advierte que, por fuerza de destino, esto es, por fuerza de las determinaciones que antecedieron su nacimiento, Adi tiene el oficio

de optómetra, aquel que ayudaría a ver con claridad a quien no puede hacerlo. Es acá donde se advierte cómo la labor de Adi cobra otro estatuto respecto de los asesinos y del conjunto de la sociedad indonesia: *hacer ver* lo que ha quedado oculto bajo el manto de la impunidad.

No hay peor ciego

Según cuenta Oppenheimer, fue Adi quien decidió enfrentar a los asesinos, presentándose en su oficio de optómetra, para indagar sobre el destino de la responsabilidad en los perpetradores. En el curso de tales encuentros, Adi les habla del asesinato de su hermano y de las falsas imputaciones que utilizaron para justificar el crimen. Espera de ellos lo que en ningún caso habrá de llegar: la verdad, situada como asunción de la responsabilidad por parte de los perpetradores. Así pues, Adi el optómetra intenta hacerlos ver lo que no están dispuestos a ver: su responsabilidad en el baño de sangre que exterminó, en el lapso de unos pocos meses de 1965, a quienes fueron considerados detractores del régimen militar. Esta metáfora que está en el centro del documental se entrega sin recovecos ni subterfugios al espectador: el óptico que quiere ver, no puede, sin embargo, hacer ver a los asesinos su responsabilidad en los crímenes. Al respecto, hay una imagen de lo más elocuente: es aquella en que Inong, líder de un escuadrón de la muerte y uno de los autores materiales del asesinato de su hermano, aparece provisto de unos gruesos lentes de prueba que le ha puesto el optómetra; pero lo único que resulta de ello es la evidente inadecuación de este hombre al artilugio óptico: el asesino no podrá ver lo que quiere dejar por fuera del campo de su visión. En efecto, en la breve conversación que Adi sostiene con este hombre, le señala las contradicciones y debilidades de su relato, lo cual termina en una manifiesta molestia de Inong, quien profiere una amenaza para defenderse de la inculpación que así le retorna: "¿Me quieres hacer enojar? Sé lo que estás haciendo. Tus preguntas son muy profundas, no me gustan tus preguntas. Yo puedo cancelar todo esto". Un envite más de Adi para señalarle a Inong cómo la propaganda anticomunista era una justificación para que hombres religiosos como él se sintieran autorizados a matar determina que este individuo se dirija ahora a Oppenheimer, para que detenga en ese mismo instante la grabación. El rodaje continúa por unos segundos más, y lo que se muestra entonces es el rostro descompuesto del asesino, donde resulta ostensible que solo queda su lengua, que recién sirvió para intimidar, ahora removiéndose en el hueco de su boca. Todo ello acompañado por uno de esos silencios que resultan atronadores a lo largo del documental. Si esta imagen es tan potente es porque realiza la voluntad de silencio de los asesinos: ni una palabra sobre su responsabilidad; esta se degrada en mueca que

autonomiza un pedazo de cuerpo vuelto inútil para el decir. Al respecto, es notorio que cada una de las entrevistas que Adi tiene con los asesinos se cierre, después de ser amenazado, con una espesa franja de silencio.

¿Solo un dispositivo de confrontación?

El episodio recién evocado tiene más de una arista, dado que condensa varios elementos puestos en juego a lo largo del documental. En primer lugar está la cuestión del dispositivo adoptado y sus efectos: se trata de un escenario donde Adi enfrenta a los perpetradores, dado que ellos decidieron asuntos de vida y de muerte, para él y para el colectivo. Este enfrentamiento termina invariablemente en confrontación, pues los asesinos, a pesar de que están en el lugar asegurado de quien detenta el poder, experimentan como peligrosas las palabras de su entrevistador. De allí que, una y otra vez, Adi sea objeto de intimidación y amenaza por parte de los perpetradores. Después de esta primera advertencia, Amir Siahaan, comandante del escuadrón de la muerte del río de la Serpiente, lo señalará de comunista clandestino y terminará por desafiarlo: "No te puedes imaginar lo que te habría pasado durante la dictadura. Cuando todo estaba tenso, no te imaginas lo que te habría pasado. Así que… continúa haciéndolo, continúa con esta actividad comunista, tú sigue con esto". Es preciso notar que la respuesta de Siahaan está antecedida por una pregunta de Adi que lo transporta al tiempo en que transcurrió la purga asesina: "Si lo hubiera abordado de esta forma durante la dictadura, ¿qué me hubiese hecho?". Con esta pregunta Adi se traslada imaginariamente al tiempo de la matanza, se pone en el lugar de los comunistas asesinados y empuja al perpetrador a dirigirle una amenaza de muerte, que es proferida con el mayor desenfado. Tal como lo planteaba al comienzo, Adi se ha visto llevado a efectuar a tales recreaciones de la escena criminal de su origen en razón de las determinaciones de su existencia que lo sitúan como muerto por haber sustituido al muerto. Luego será Basrun, secretario general del comando Aksi, y actual vocero de la asamblea legislativa, menos molesto que los anteriores y más cínico que ellos, quien le dice a Adi: "Déjame preguntarte algo: ¿los familiares de las víctimas quieren que las matanzas vuelvan a ocurrir?". A lo cual Adi contesta con una negativa, que recibe como contragolpe la siguiente advertencia: "Entonces, cambia. Si sigues dándole importancia al pasado, seguramente ocurrirá de nuevo, tarde o temprano volverá a ocurrir". Hasta el tío de Adi, guardia del ejército de Indonesia, en el año 1965, el hombre de la sonrisilla descolocada, quien invoca la obediencia debida para no socorrer a su sobrino, considera que Adi está cometiendo un atrevimiento al hablarle como lo hace sobre su complicidad en el crimen.

De este modo, el dispositivo adoptado en el documental solo produce un enfrentamiento dual que termina en amenaza de muerte para Adi. Como queda explícito, en el primer episodio con Inong, el mismo Oppenheimer, quien había logrado la confianza de los perpetradores para que representaran los asesinatos, en *The Act of Killing*, queda ahora desalojado de ese lugar de tercero, entre el sobreviviente y el victimario, pues hay un momento en que es llamado a detener la grabación. En ese instante, ya no son tres los lugares que sostienen esta escena, pues aquel que ve tras la cámara es llamado por Inong, con lo que se desvanece su lugar de testigo, razón por la cual restan solo dos lugares: el del perpetrador y el de los nuevos amenazados. Seguramente la eficacia de este dispositivo habrá de ser situada de modo distinto para Adi, para los sobrevivientes que se ven en él representados, para los asesinos que participaron en el documental, para aquellos que están por fuera de cámara, para los cómplices del genocidio y para otros sectores de la sociedad indonesia. Como ya lo he planteado, para Adi esa confrontación parece imponerse, pues es asunto de vida y muerte: de su vida por la muerte de su hermano, uno de los muchos que sucumbieron en el genocidio. En lo que concierne a su intención de que la verdad sea asumida por los perpetradores como responsabilidad, culpa o arrepentimiento, el dispositivo resultó fallido, pues lo único que logró fueron reacciones de ataque, donde su vida quedaba amenazada. Se sabe que después de que Adi tomó la decisión de que el documental fuera presentado al público, Oppenheimer trabajó durante seis meses para trasladar a su familia a una zona más segura de Indonesia, de donde los sacaría en caso de que fuera necesario. Luego, Adi ha viajado por su país presentando el filme miles de veces. El impacto de la difusión local e internacional de este documental y las consecuencias que de ello se deriven son asuntos que se hallan en curso. *The Look of Silence* contó con el auspicio de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y del Consejo de Artes de Yakarta, dos entes de gobierno, lo cual ya es efecto de la difusión del primer documental.

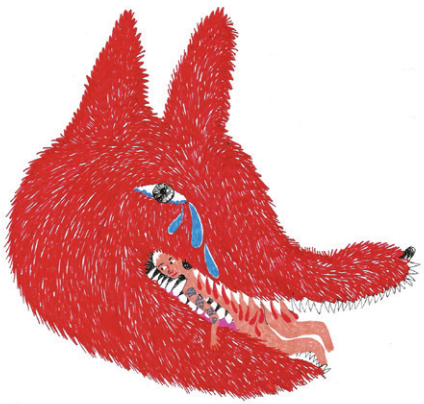
La mirada del silencio

Como anuncié más arriba, el episodio con Inong tiene más de una arista. Resulta muy extraña la forma como los perpetradores hablan sin restricción alguna de los crímenes cometidos, como si el goce del crimen se hubiera prolongado en la complacencia proporcionada por el relato de sus sevicias. De nuevo, este raro deleite en la descripción ha de ser localizado en relación con los ideales colectivos, pues en Indonesia los viejos matarifes son considerados como héroes nacionales por amplios sectores de la sociedad,

de modo que los victimarios han sido elevados al rango del ideal social, pues libraron a su país del "temible" comunismo que se extendía desde Vietnam.

Esa facilidad para hablar de los crímenes cometidos parece tener una doble función: por un lado, viene al lugar de una suerte de epopeya de los "nuevos" orígenes, que es transmitida desde la escuela, solo que con los rasgos de los actores principales trocados a conveniencia; por otro, tiene la función de sostener un clima de intimidación entre los sobrevivientes, con lo cual se aseguran de que la mordaza siga en su lugar. Hay pues palabras para hacer una exhibición memoriosa del crimen, pero silencio absoluto respecto de su responsabilidad. Es así como se va constituyendo *la mirada del silencio*.

¿Qué es esta mirada del silencio? ¿Dónde está el silencio? ¿Por qué mira? ¿A quién mira? El nombre de este documental, *The Look of Silence*, designa con acierto un concurrido cruce de caminos. Acabamos de situar el contraste entre la narración gozosa de los perpetradores y el silencio impuesto cuando se trata de la asunción de su responsabilidad en los asesinatos: entonces ya no hablan, pasan a ser cuerpo-mirada-medusante, dado que desde donde miran pueden matar. Ese silencio impuesto lo es también obligado para los familiares de sus víctimas y para los sobrevivientes, quienes tienen que convivir con ellos, en la vecindad de sus propiedades. No hay vínculo alguno con los victimarios: no los miran, no les hablan, los odian en el silencio impotente que engendra la impunidad. Los sobrevivientes han quedado obligados a una convivencia con los victimarios en la que no hay lazo alguno. Solo les queda lo que puede surgir en medio de ese silencio forzado en que se encuentran confinados: esperanzas sin término para que un castigo divino les caiga encima, fantasías de venganza jamás efectuadas, enfermedades del cuerpo que expresan y prolongan el dolor. Así ocurre con la madre de Adi, quien espera que desde el más allá sus víctimas los hagan sufrir. Cuando ella se entera de que Adi ha estado visitando a los asesinos de su hermano, y teme por su vida, lo alerta sobre cómo defenderse en caso de un ataque:



> Ten cuidado, podrían echarle veneno a tu bebida, diles que estás haciendo ayuno. Ten cuidado, van a mandar unos matones a hacerte pedazos […]. Llévate una navaja mariposa o un garrote escondido en un periódico, si intentan algo golpéalos en la nuca, justo aquí, no se van a levantar.

Así, tenemos el silencio forzoso de los sobrevivientes que los conduce a figurarse venganzas improbables, pues en medio de ese mutismo obligado "imaginan-ven" lo que podría ocurrirle a los victimarios, lo cual es apenas un lenitivo inane en medio de la impotencia.

Del silencio al olvido y a la desmemoria

Este mandato de silencio que pasa por decir que no hay que preguntar demasiado, que no se vio nada de lo que en verdad se vio, que no hay que buscarse problemas, que no hay que reabrir viejas heridas, termina en una generalizada consigna de olvido. Kemat, uno de los sobrevivientes del río de la Serpiente, considera que el caso está cerrado y la herida sanada; dice explícitamente que no quiere recordar. Por ello no es casual que ese silencio acordado desemboque en olvido, y que acaso sea el que haya terminado por hacer estragos en la memoria del anciano padre de Adi. Este hombre que perdió todo en el duelo por su hijo, sus dientes, su visión, buena parte de su audición, su posibilidad de ponerse en pie, también parece haberse perdido a él mismo, pues ya no tiene memoria alguna ni de su edad ni de su hijo muerto. Es un anciano que dice tener 17 años, que canta cumpliendo el pedido de Adi, que se mueve arrastrándose, pero es ante todo un hombre que calla o no escucha cuando le hablan de su hijo Ramli. Esta, y no la de Kemat, es la figura dolorosa de la herida falsamente sanada y del caso cerrado; dicho de otra manera, se trata del olvido hecho ruina del cuerpo. Ese silencio trasmudado en olvido también aparece en los perpetradores, pues uno de los asesinos solo recuerda con detalle sus crímenes y el rito caníbal que ejecutaba para no enloquecer, pero, por lo demás, nada en las aguas de la desmemoria.

En lo que he formulado hasta acá, solo aparece el silencio como voluntad de olvido y encarnación desolada de la desmemoria. ¿Dónde está la mirada del silencio, entonces? A lo largo del documental aparecen varias secuencias en que Adi mira en silencio los videos que Oppenheimer ha filmado con los testimonios de los autores materiales de la muerte de Ramli; ellos hacen la descripción minuciosa del asesinato, y llegan hasta actuar el papel del muerto, repitiendo las súplicas que él les dirigía. La representación llega al colmo del absurdo cuando uno de los victimarios dice: "Ya que me cortaron la cabeza, me patean hacia el río […]. Mi cabeza también flota". Más adelante, me referiré a este extraño juego de espejos con el cuerpo despedazado del enemigo. Por lo pronto, quiero destacar que Adi ve los videos con una atención a un tiempo rabiosa e inquisitiva, pero esta es solo una mirada *en* silencio, no es la mirada *del* silencio.

Quizá las palabras de la madre de Adi nos puedan orientar al respecto, pues ella dice querer ver a Ramli, pero solo lo ve en sus sueños, mientras él sí la ve: "Tú me puedes ver, pero yo no puedo verte". Acaso esa sea *la mirada del silencio: la mirada del muerto*. Ese que ya no habla, mira sin cesar, no solo a sus dolientes, acaso también a sus asesinos que se apantallaron, con diversos mecanismos, contra el poder acusador de esa mirada. Si el silencio del muerto mira es porque, a pesar de la voluntad de olvido que cayó sobre estos acontecimientos de sangre, a pesar del silencio impuesto

y consentido, la estela de consecuencias ha seguido corriendo para perpetradores y sobrevivientes.

Lo que se transmite en el silencio

Han transcurrido decenas de años desde que la purga anticomunista tuvo lugar, de modo que, para el momento en que Oppenheimer filma el documental, los participantes en estos acontecimientos ya están ancianos y sus descendientes han tramitado de modos distintos aquello que al respecto les ha llegado por vía de sus progenitores. En ello el filme resulta ejemplar de lo que acontece a nivel de la transmisión, aun contando con el propósito socialmente admitido de expulsar de la memoria el genocidio o, más precisamente, de proscribir las consecuencias en términos de responsabilidad que este pudiera engendrar.

El documental presenta tres líneas generacionales en las que es posible discernir algo del devenir de esa memoria amordazada. En primer término, desde luego, están la madre y el padre de Adi. Ella, como ya quedó dicho, odia en silencio a los asesinos y experimenta el horror de tenerlos como vecinos, a la vez que se consuela con las figuraciones de un castigo que caerá sobre ellos. El padre de Adi ha quedado reducido a mero cuerpo desvalido, apenas responde a lo que le preguntan: *nuda vida* que se arrastra. Su esposa ha contado cómo el deterioro de su cuerpo empezó con el duelo por su hijo: "Cuando tu hermano murió, a tu papá se le cayeron uno a uno los dientes. Fue horrible. Todas las mañanas se le caía un diente, hasta que le quedaron dos". Este hombre parece alojar en su cuerpo la memoria omitida de su hijo, no solo porque esté desmemoriado y con ello realice la voluntad de olvido del dolor de su muerte, también porque es alguien que ha quedado en huesos, que fue lo único que quedó de Ramli.

Hay una imagen que está casi al final del filme donde el padre de Adi está perdido en su casa, que siente ajena, y se desplaza apoyándose en los brazos sin poder incorporarse; entonces, por entero desvalido, dice: "¿Dónde estoy, estoy en la casa de otra persona? ¡Ay no! Estoy en casa de otra persona. ¿Cómo llegue aquí? ¡Auxilio, llegué a la casa de un extraño! ¡Auxilio, estoy en casa de un extraño! ¡Me va a golpear, estoy perdido!". Este lamento angustiado, que indica cómo el ámbito familiar está parasitado por una amenaza, es la manifestación de lo siniestro que acomete a quien tiene que vivir en la vecindad de los perpetradores que continúan alardeando con su poder de aterrorizar y amedrentar. El padre de Adi teme ser golpeado, ¿acaso como lo fue su hijo? La madre cuenta que Ramli, ya herido, despanzurrado, logró escapar de sus captores y luego pudo llegar a su casa arrastrándose por entre los arrozales, pero al día siguiente vinieron por él. Esa última imagen de Ramli no deja de evocar

la misma condición de postración del padre, quien queda *arrastrándose*, perdido, temiendo que alguien lo golpee.

Respecto de su hijo Adi, ya hemos conjeturado que el recorrido por la cuestión de su origen lo condujo de la escena originaria a la escena del crimen. La primera es evocada en la graciosa conversación que tiene Adi con su madre, cuando él le pregunta por qué no duerme con su padre, y ella le dice que "huele a pipi". Adi le replica que, sin embargo, tuvieron muchos hijos; la madre le confirma con sencillez que "cuando hay que hacer bebés, pues los hacemos […]". Así, la escena del coito de los padres puede ser evocada entre risas, porque el tormento está en otra parte. En lo que concierne a la generación siguiente, Adi corrige la cartilla con que han aleccionado a su hijo, en la escuela, respecto de la crueldad de los comunistas. El método de enseñanza del profesor transporta imaginariamente a sus alumnos a un escenario perverso, donde los niños ahora serían víctimas de la crueldad de los comunistas, con lo cual la cadena de odio habría de ser prolongada por ellos. Así, el profesor recita para sus alumnos la lección que durante décadas ha repetido el eficaz aparato de propaganda:

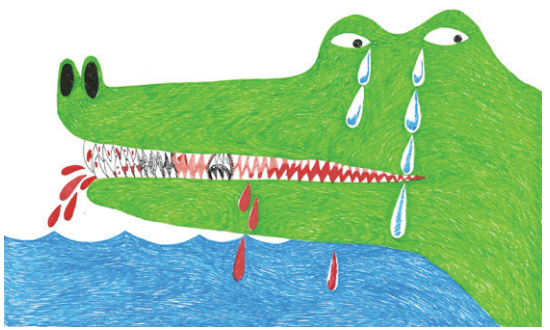
> Los comunistas son despiadados. Los comunistas no creen en Dios. Para cambiar el sistema político los comunistas secuestraron a seis comandantes del ejército. Cortaron los rostros de los comandantes con navajas. ¿Les gustaría eso? Imaginen qué doloroso sería que le sacaran los ojos. Les arrancaron los ojos. Si mataran a una gallina quitándole la cabeza, ¿acaso no es cruel?

La intervención de Adi ante el niño, quien ya repite muy bien la lección invertida de los acontecimientos, es corregir la versión oficial y aludir enseguida a los muchos sacrificados en el río de la Serpiente. Respecto de su hija, solo hay que señalar que el juego con los lentes del padre permite anticipar que la niña no será ciega en absoluto, pues ella puede regocijarse de tener unos ojotes que acaso le permitirán ver lo que muchos no quisieron ver. Como lo sugiere el documental, los hijos de Adi hacen parte de la anhelada generación de la mariposa, que estaría a punto de abandonar su crisálida.

Por otra parte, hay otras dos líneas generacionales sobre las que el filme presenta algunos indicios. Está aquella del antiguo soldado del comando Aksi, que se encuentra bajo el cuidado de su hija, pues él también está senil; sin embargo, en su amnesia tiene la facultad de evocar con claridad que llevó la cabeza decapitada de una mujer a una cafetería solo para aterrorizar a los chinos y, luego, arrojó esa cabeza cercenada a la basura. Su hija sabía, desde que estaba en la secundaria, que su padre había matado muchos comunistas y se sentía orgullosa de él, pues era una persona conocida y respetada en su comunidad. El relato breve y vertiginoso del anciano continúa: "Los seguí matando, tiraba los cuerpos en el río. Tenían las manos atadas detrás de la espalda,

llevaba un vaso, les cortaba la garganta y juntaba la sangre". Esas palabras tienen el valor de una revelación para su hija, quien no sabía que su padre había bebido sangre de sus víctimas con el propósito de no enloquecer. En medio del efecto de estupefacción que tienen las palabras de su padre, solo puede decir que ella no lo sabía y que eso le parece sádico, para enseguida señalar la indefensión del anciano y, en el colmo de la turbación, pedir perdón por su padre y proponerle a Adi que lo considere como su propio padre. En este caso, aparece un claro efecto de división en la hija, ocasionado por el dispositivo de confrontación, pues a la vez que califica como sádico el extraño ritual de su padre, se apresura a decir que por eso él es fuerte. De cualquier forma, se advierte que el amor por el padre la conduce a intentar una rápida solución al figurar una nueva familia donde ella sería hermana de Adi y tendrían por padre al mismo hombre, el asesino ahora desamparado. La solución ideada por esta mujer da cuenta de una pretensión que alcanzó a tener algún arraigo en un sector de la población: la generación posterior al genocidio sería igualada en hermandad respecto de un mismo padre asesino cuyos actos hicieron posible una nueva sociedad. Ese padre fundacional se alojaría entonces en un lugar de excepción, pues sus crímenes persisten sin castigo. Para esta mujer, el heroísmo de su padre se hizo polvo en segundos, y entonces, para defenderlo y protegerlo, ella pasa a acentuar la vejez y la amnesia del anciano. Por su parte, este hombre, que cuenta los pormenores de los actos de crueldad cometidos, en el mismo momento en que aparecen las palabras "asesinato" y "asesino" en boca de Adi, cae en cuenta de que sus nietos tienen que ir a la mezquita; la misma salida religiosa de Inong, cuando ya estaba visiblemente molesto con las preguntas de Adi. Entonces, otro trabajo se impone a los descendientes de los perpetradores, pues el legado criminal del padre no será un asunto que pueda ser omitido, muy a pesar del silencio socialmente acordado. Que tal legado de memoria sea convertido en acto heroico no indica que su carácter criminal se haya borrado, solo señala que la defensa ha obrado provechosamente invirtiendo los signos.

Hay un tercer caso donde es posible discernir algo de lo que fue transmitido a las generaciones posteriores: se trata de Hasan, el otro autor material del asesinato de Ramli, y de su familia. A lo largo del documental, Oppenheimer ha mostrado a Adi, ante la pantalla del televisor, viendo en silencio los testimonios de los asesinos; el optómetra sabe que Hasan mató a 32 personas en el pueblo, y sabe además que editó un libro con la historia ilustrada de los acontecimientos, cuyos dibujos fueron de su autoría. Este libro, titulado *Embun dari darah* (*Rocío de sangre*), según dice Hasan, tenía el propósito de que sus descendientes los recordaran, y las estampas que allí pintó eran para que la "historia cobrara vida". Él *las* había cobrado, ciertamente. Entonces la memoria de los acontecimientos está presente, pues los perpetradores fueron muy



abiertos al respecto, al punto de que el mismo Oppenheimer notó que no había que desplegar grandes esfuerzos para convencerlos de que contaran lo que habían hecho, y además siempre lo relataban de una manera "extrañísimamente detallada"[3]. Entonces, ¿cómo es que surge esa rara coexistencia entre la memoria y el olvido? La memoria de las diversas formas de ejecución se ha transmitido por boca de los mismos victimarios, de modo que es asunto conocido para la sociedad indonesia; esa memoria se ha convertido, como ya lo señalé, en una especie de gesta colectiva que glorifica a los asesinos a la vez que asegura el silencio de los sobrevivientes, al precio del miedo que les infunden, pues los instigadores y ejecutores de la matanza continúan en el poder. La desmemoria es la que corta el circuito de retorno de lo que advendría, para los perpetradores, como mensaje proveniente del Otro, a propósito de las declaraciones explícitas sobre la realización de actos criminales. Este mensaje no está interrumpido, sino desviado por los eficaces aparatos de propaganda, pues terminaron por oír de retorno la designación de "héroes". Es preciso decir que a pesar de que este desvío haya sido fabricado por un amplio sector de la sociedad, ello no anula, en absoluto, la real condición de los actos perpetrados. Acaso podamos conjeturar que ese desvío se convirtió en desvarío, pues la locura fue el precio de la transgresión, de la que muchos se libraron montando un inquietante rito para conjurarla.

Retomemos la referencia a Hasan y su familia. Para el momento en que Adi decide visitarlos ya Hasan está muerto, de modo que el encuentro será con la viuda y sus hijos. Adi comienza con estas palabras:

> Su esposo mató a 32 personas aquí. Quería conocer a su esposo, pero ya que falleció, por lo menos puedo conocerla a usted y a sus hijos. De las 32 personas que asesinaron aquí, la peor historia es la de mi hermano Ramli. Le dieron un machetazo en el hombro, lo apuñalaron en el estómago, los intestinos se le salieron, lo apuñalaron de nuevo en la espalda, pero logró huir a casa. Desde el jardín de la entrada, llamó a mi mamá, ella lo metió a la casa, pero en la mañana se lo llevaron. Su esposo se lo llevó, porque su esposo era comandante. Su esposo le dijo a mi mamá que él iba a llevar a Ramli al hospital, pero en la camioneta lo hicieron pedazos […]. Luego le arrancaron el pene, y finalmente, murió. Su esposo incluso lo dibujó.

Después de una invocación religiosa, la mujer procede a negar que conociera la existencia del libro y a sostener que su esposo le había dicho que él no había matado a nadie. El asunto que enseguida hace ostensible Oppenheimer es que hay un video en que ella aparece, orgullosa, acompañando a su esposo Hasan, cuando él le muestra el libro de su autoría. Y de nuevo, el procedimiento de confrontación a la viuda y a los hijos produce los mismos efectos que cuando se trató de hacerlo con Inong: una

3. Agustín Acevedo Kanopa, "Mirar para no enloquecer", *La diaria,* abril 8, 2015. Entrevista a Joshua Oppenheimer disponible en: http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/4/mirar-para-no-enloquecer/ (consultado el 02/02/2019).

reacción de defensa con envés de amenaza, en esta ocasión a cargo de los hijos, que entonces se precipitan a defender a la madre quien ha quedado desenmascarada, pues ella sabía bien de los crímnes de su esposo y de la existencia del libro que los detallaba; los hijos se apresuran a decir que la madre está enferma y que se va a traumatizar, que ellos eran niños y no sabían nada, y que habría que tener compasión con la memoria de su padre que ya está bajo tierra. En ese escenario, uno de los hijos profiere la consigna que como mandato del régimen pretendió el borrón de la memoria: "¡Olvida el pasado! Hay que llevarnos bien como nos enseñó la dictadura". Y otra vez el ojo que ve tras las cámaras es llamado a la escena por uno de los hijos: "Todo porque Joshua está haciendo esta película y porque mi padre escribió este libro. Ahora la herida está abierta […]" Y enseguida: "No causes problemas Joshua. Tenle piedad, está muerto y enterrado", a lo que su hermano agrega: "Yo te recibí aquí, pero ya no me caes bien". Oppenheimer ha llevado las primeras declaraciones de Adi ante la familia de Hasan hasta el punto de mostrar el video en que el padre de esa familia reconoce el crimen con las siguientes palabras: "La gente que matamos en la plantación, como a Ramli. Este es el río de la Serpiente […]". En este caso como en el anterior, el amor por el padre hace insoportable que sea señalado como asesino. Y más allá, la reacción defensiva está determinada por el hecho de ser obligados a ocupar un lugar en que quedaría roto el pacto de silencio socialmente acordado.

Aunque en los dos últimos casos hay una común reacción de defensa de los hijos respecto del padre alegando su indefensión, porque está vivo y senil o porque está muerto y es preciso respetar su memoria, es destacable la distinta posición de los hijos de Hasan y de la hija del soldado; ellos parecen más dispuestos a sostenerse en la ignorancia y la intimidación para obedecer a la consigna de olvido y así salvar al padre; ella, en cambio, reconoce que sabe, se horroriza con las nuevas revelaciones de su padre, pide perdón por él, y aspira a que el asunto se resuelva en la conformación de una familia más amplia que conserve a su padre adjuntándole ahora a Adi como nuevo hijo adoptivo. Con estas últimas consideraciones se pone en el horizonte la cuestión del lugar de la diferencia sexual en los acontecimientos colectivos, pero más radicalmente, según lo veremos enseguida, lo insoportable que puede resultar el cuerpo de una mujer, al punto de ser considerado como condición de derrota y rebajamiento para aquel que fue ubicado como enemigo.

El goce de la emasculación

Ya desde *The Act of Killing*, los testimonios entregados por los miembros del grupo paramilitar Pancasila daban cuenta de una amplia variedad de técnicas empleadas para

matar: estrangulamiento, degüello, empalamiento, atropello automovilístico... Ahora, con *The Look of Silence* aparece la descripción de otra técnica que es representada por los propios ejecutores, quienes prestan su cuerpo para dar, de manera muy precisa, las indicaciones del procedimiento. Se trata del asesinato por emasculación, forma en que remataron a Ramli antes de arrojarlo, de una patada, al río de la Serpiente. Las palabras de Hasan, que enseguida transcribo, no son solamente la directa confesión de un crimen, sino la manifestación del imperativo que lo comandaba: "Así fue con Ramli, *le tuvimos que cortar el pene*"[4]. ¿A qué viene ese carácter de obligatoriedad con que quedó construida esa frase? ¿Cuál es el aliento superyoico con que contó este baño de sangre? Y, más allá, ¿qué fantasmagoría infantil y macabra se *realizó* de esta manera? Quizá, sea necesario recordar brevemente el lugar del fantasma de castración, en la vida psíquica del varón, para discernir qué es lo que se pone en juego con la realización de una emasculación. El fantasma de castración puede situarse como la teoría con que un niño explica la diferencia de sexos: "hay seres que no tienen pene porque se lo cortaron". En efecto, el varoncito supone que las niñitas, al comienzo, lo tenían pero lo perdieron en razón de sus malos manejos. El paso del fantasma infantil a su realización como acto, en un escenario criminal, supone entonces la feminización de quien es asesinado de este modo. Así que después de todas las sevicias practicadas sobre el cuerpo del otro, el acmé de la declaración de triunfo del perpetrador es dejar sin pene al enemigo; de este modo, según esta creencia de fundamento infantil, el contrincante vencido quedaría con su cuerpo como el de una mujer. Se advierte acá el componente no solo infantil sino abiertamente sexual, en la realización de la emasculación. El mismo Oppenheimer cuando Inong y Hasan escenifican ante sus ojos, cuchillo en mano, la técnica para cortar los genitales, les advierte: "¡Es peligroso!". La existencia de esa dimensión sexual en estos asesinatos fue patente, en el primer documental, *The Act of Killing*, cuando Anwar Congo escenificó, bajo una mesa, su "novedosa" técnica de estrangulamiento con un alambre: el espasmo que entonces lo atravesó no dejaba duda alguna sobre la real condición del estremecimiento que lo acometía[5]. En este caso, en que se trata del paso al acto de un fantasma sexual, este componente no aparece como mera manifestación de un goce pulsional conquistado por este conducto, sino como una bruta declaración de sexo ante la víctima y ante el grupo social.

Hay otro indicio respecto del lugar que ocupan las mujeres en medio de esta conmoción social, pues el aparato de propaganda difundió dos eficaces mentiras sobre los comunistas para justificar la purga asesina; los perpetradores, sus instigadores y cómplices diseminaron las falsas especies de que eran crueles y de que se acostaban con las mujeres de los demás, con lo cual se disponía de otros elementos para la fabricación lograda de un enemigo, a quien con plena justificación ahora podían matar.

4. La cursiva es mía.

5. Belén del Rocío Moreno Cardozo, "Matar y comer del muerto", *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 213-214, doi: 10.15446/djf.n15.50524.

Esta construcción del enemigo, como lo he señalado en otra parte, está diseñada en la fábrica de los espejos, pues se le achacaban

> […] al contradictor, al opositor, todos los rasgos detestables que el fabricante del odio reconoce en sí mismo; de modo que una vez estando lo detestable, lo excesivo, lo malvado, del lado del otro, del lado del artífice fácilmente quedarán asignadas las virtudes más encomiables […][6]

Como fue reconocido por los miembros del grupo paramilitar Pancasila, en *The Act of Killing*, los crueles, en realidad, eran ellos y no los comunistas. Del mismo modo, quienes se quedaron con las mujeres y los bienes de los comunistas asesinados fueron los perpetradores, según lo cuenta la madre de Adi. Hay entonces otra escena sexual supuesta, ahora en la instigación al crimen, que se habría construido según el siguiente encadenamiento: que haya otro que venga a quitarle a alguien a su mujer determina que quien es así despojado también quede desprovisto de su virilidad; de manera que quizá la emasculación sea la reacción en espejo generada por la fantasmagoría que la propaganda difundió. La cuestión que todo esto plantea es cómo pulsando las cuerdas más sensibles de la estructura fantasmática, las pasiones de un grupo social pueden inflamarse al punto de instigar a cometer y justificar toda suerte de transgresiones.

Estos resortes subjetivos se tocan, desde luego, en el marco de un discurso que contempla un plus de goce en juego. Como se sabe, la propaganda anticomunista fue orquestada por los Estados Unidos, en razón de los fuertes intereses económicos que tenían en la región. Hay dos pinceladas al respecto presentadas en el documental: la primera es un reportaje, que probablemente data del año 1966, en el que el periodista Teddy Yates, informando para NBC, presenta una versión de los acontecimientos ocurridos según la cual se había obtenido la victoria mundial más contundente sobre el comunismo, que dejaba a la isla de Bali, más hermosa que nunca, libre de comunistas, ¡quienes habrían pedido ellos mismos que los ejecutaran! A lo que enseguida agrega un breve comentario sobre el enorme potencial de recursos naturales con que cuenta Indonesia y el ejemplo logrado que constituye el imperio del caucho que *Goodyear* tiene en Sumatra. Baste recordar que los miembros del sindicato de los trabajadores del caucho eran comunistas y que ellos fueron hostigados, encarcelados y asesinados, pues, como se dice, había "intereses superiores". La otra pincelada que entrega el documental es esa suerte de humorada cínica que suelta un líder del comando Aksi cuando reclama el premio que debía otorgarle los Estados Unidos, que podría ser un viaje en avión o al menos un crucero, pues ellos no habían hecho otra cosa que seguir sus enseñanzas de odiar a los comunistas.

6. Ibíd., 218.

El vampiro

Según queda registrado en el documental, el derramamiento de sangre no solo tenía impacto entre quienes eran capturados por los escuadrones de la muerte y, una vez llegados a los sitios donde se perpetraban los asesinatos, podían ver, aterrorizados, *ríos de sangre derramada, sino también entre algunos matarifes que se atemorizaban con la escena. Es esto lo que cuenta el líder de un escuadrón de la muerte cuyo testimonio abre el filme: "A mis hombres les daba miedo la sangre". Seguramente los líderes de estos grupos estaban exentos de tal temor, o lo habían esquivado con técnicas que ahorraran el derramamiento de sangre, tal como sucedió con Anwar* Congo, quien en *The Act of Killing* contó y escenificó hasta el hartazgo su novedosa práctica de ahorcamiento con alambre, que en realidad no era tan original, pues era copia de lo que había visto en los filmes norteamericanos de mafiosos. Este hombre evitó el olor nauseabundo que la sangre derramada despedía, y de paso se ideó una forma de matar con la que se procuró un goce, ya inocultable desde el momento mismo en que lo inventó.

Cuando no fue así, los asesinos se vieron precisados a crear un ritual macabro con la sangre de sus víctimas, para precaverse de la locura. De modo que el elemento más perturbador de la matanza quedó incluido en un rito de protección consistente en beber la sangre del muerto. La repetida transgresión a la prohibición de matar ponía en el horizonte un castigo que vendría probablemente bajo la forma de una persecución del muerto, de la cual los perpetradores se libraron incorporando, en un acto caníbal, un trozo del comunista asesinado. Este esquema recuerda hasta cierto punto los discernimientos aportados por Freud en "Psicología de las masas y análisis del yo"[7], donde el psicoanalista plantea la incorporación por devoración y evoca entonces al caníbal que solo se come al enemigo del cual gusta evitando manducarse a aquellos que no le agradan en modo alguno. En este caso, aunque se trataba de enemigos odiados, no se excluye que para los perpetradores hubieran existido vínculos de otro orden con sus víctimas, pues al fin y al cabo ellos eran sus vecinos. Quizá, el mismo acento en la crueldad de los comunistas portaba cierta faceta de idealización, y con ello entonces los asesinos habrían aniquilado a un enemigo poderoso. En este caso no se trata, desde luego, de ningún mito fundacional de la cultura tal como el que Freud construyó en "Tótem y tabú"[8], sino de un rito de exterminio de la cultura, para librarse de las consecuencias de la transgresión de la prohibición de matar. Ahora bien, dado que hay asesinato, devoración y transgresión, conviene examinar qué va de "Tótem y tabú" al estado de cosas aquí planteado, pues todo parece indicar que ha tenido lugar una reorganización bizarra de los elementos en juego.

7. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 99.

8. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 143.

Recordemos que, en este texto de 1913, Freud construyó un mito para dar cuenta del origen de la cultura, las limitaciones éticas, las instituciones sociales y la religión, basándose en las inferencias de Darwin sobre la existencia de una horda primitiva. Al mando de la horda estaba un padre tiránico y violento, quien gozaba sin restricción de todas las mujeres, que se reservaba para sí:

> Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y *devoraron* al padre y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos, osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible […]. Que *devoraran* al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales.[9]

Cada uno de los hermanos habría querido ocupar el lugar del padre y con ello procurarse el goce que este acaparaba, pero de haberse cumplido tal voto la sociedad humana habría sido inviable. Entonces, los hermanos se prohibieron el goce del padre, esto es, renunciaron a las mujeres de la horda, y así se fundó la exogamia. El asesinato del padre no abrió la fuente del goce que él acaparaba, sino antes bien reforzó de manera tanto más eficaz la prohibición que sostuvo cuando estaba vivo. De modo que la devoración del cadáver implicó la incorporación de una prohibición, la inscripción de una ley. En el tótem, los hermanos habrían encontrado una representación del padre, de modo que se prohibieron matar al animal por él representado, y solo en ciertas condiciones rituales fue permitido el banquete totémico, para repetir y celebrar la hazaña criminal con la que tuvo origen la cultura.

Consideremos ahora el valor del rito de los asesinos, en el caso del genocidio en Indonesia, para sopesar la extraña mutación que ha tenido lugar respecto de los elementos en juego. El rito de beber sangre de sus víctimas posterior a los asesinatos no comporta ninguna *representación* memorable del crimen, sino es la *presentación* misma del acceso a un goce que se ambiciona sin restricciones. Recordemos al respecto las palabras de Inong cuando afirmaba: "Si tomas sangre, puedes hacer lo que sea". En esas condiciones, los perpetradores pretenden restituir el goce que en el mito era reserva del padre primitivo. Desde ese lugar, no se produjo ninguna restricción respecto de las mujeres, sino que procedieron a adueñarse de las esposas de sus víctimas, con lo cual reinstalaron la obscenidad de un goce sin restricción. Entonces, ¿cómo subsiste una sociedad en esas condiciones, cuando se han desfondado las interdicciones que la harían viable? Los desgarrones en el tejido social son patentes: se comparte el mismo territorio con los asesinos, pero no hay lazo alguno con ellos, puesto que ellos decidieron permanecer en la estela del goce criminal conquistado, durante los meses de la matanza.

9. Ibíd. La cursiva es mía.

Habría que agregar a las consideraciones precedentes que el artilugio ritual quizá tenga su fundamento en un juego de espejos con el muerto, pues tener un pedazo de él dentro del cuerpo podría proteger al asesino de ser atacado o perseguido, desde el más allá, por su víctima, dado que esta quedaría neutralizada, pues no podría cobrar venganza en alguien que lo lleva en su cuerpo; se trataría entonces de hacer de la sangre del muerto una especie de amuleto *prêt-à-porter*.

Hablar de un *muerto*, de un *acto* y de un *trozo* del muerto puede llevar a suponer rápidamente una situación de duelo, para los asesinos. Pero advertimos de nuevo que aquí se plantea una circunstancia enteramente contraria, pues no se trata en absoluto de agregar pérdida a la pérdida, tal como ocurre con el acto a través del cual un doliente realiza su duelo. Conviene recordar en este punto las articulaciones de Jean Allouch al respecto, cuando, en su *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, plantea que "se está en duelo no porque una persona cercana […] haya muerto, sino porque quien ha muerto se llevó con él en su muerte un pequeño trozo de sí"[10]. Desde esta perspectiva, el duelo no es un proceso con una serie de fases que se suceden según cierto orden, sino un acto por medio del cual el doliente hace un sacrificio del objeto que estaba entrambos, entre él y el muerto, de modo que con ello agrega pérdida a la pérdida; es así como un duelo se cumple. Se advierte bien que, en el caso de los perpetradores, hay desde luego muerto y acto ritual con relación a él, pero el asesino nada pierde con ese acto, nada sacrifica, pues para él todo se reintegra en ganancia, al punto de que no entrega un trozo de sí, sino que arranca un trozo de su víctima. Así pues, aquí no se agrega pérdida a la pérdida, sino que se suma ganancia a la ganancia… de goce.

Las palabras de Inong no son solo la declaración explícita de haber practicado este rito de protección-evitación; también dejan claro indicio de que la locura que no fue conjurada se manifestó en un llamado religioso que pudo retornar en la trama de un delirio:

> Si no hubiéramos tomado sangre humana, nos hubiéramos vuelto locos, muchos se volvieron locos […]. Algunos mataron a tanta gente que se volvieron locos, un hombre se subía a una palmera todas las mañanas para llamar a la oración. Solo hay una forma de evitarlo: beber la sangre de tus víctimas; era eso o volverte loco. Si tomas sangre, puedes hacer lo que sea.

Una vez neutralizado el castigo que habría de sobrevenir y despojado el muerto de su poder de perturbación, la pendiente de goce se hacía expedita: "Si tomas sangre, puedes hacer lo que sea". Resulta notable que Inong, antes de que Adi termine de formularle una pregunta al respecto, "¿Qué se siente cuándo…?", se

10. Jean Allouch, *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca* (Ciudad de México: Edelp, 1996), 39.

precipita a contestar: "Salada y dulce. La sangre humana […]. La sangre humana sabe dulce y salada". Inong solo puede contestar a esta pregunta que pretende sonsacar algún atisbo de malestar, de división, con una referencia al sabor: el sujeto se achata en el goce acéfalo de la pulsión. Sobre el qué se siente debe guardar silencio. Así, los aspectos diversos de los actos criminales y del rito evasor que lo acompañaba se hallan bien aprontados en la memoria de los perpetradores, pues pueden evocar todos sus pormenores. Quizá la práctica misma de incorporación por devoración determinó que luego, cuando hablaban de sus asesinatos, pudieran prestar tan fácilmente su cuerpo, sus gestos, sus palabras, para efectuar la mimesis de su víctima. Al fin y al cabo portaban algo de ella...

Al parecer, el rito era asunto repetido con frecuencia, pues la eficacia del acto se conservaba a condición de su insistencia, según se desprende de la declaración del soldado Aksi, quien en presencia de su hija evocó la salvaguarda que hizo posible este rito. Después de asustar a los chinos arrojando en una cafetería la cabeza decapitada de una mujer, dice haber seguido matando, "tiraba los cuerpos en el río [...], llevaba un vaso, les cortaba la garganta y juntaba la sangre". En la embriaguez de la carnicería, dos vasos tomados de la garganta eran suficientes; el rito no se repetía con todas sus víctimas, pues cada uno tenía numerosos muertos en su haber, pero es probable que en los meses en que tuvo lugar la matanza el rito hubiera sido efectuado con frecuencia.

Los actos de canibalismo no se limitaron a la sangre de sus víctimas pues, como aparece en el primer documental, también se trató de la carne de ellos. La escenificación de Herman Koto, el acompañante sempiterno de Anwar Congo, en *The Act of Killing*, da cuenta de ello, pues, en un momento en que su líder representaba a un comunista degollado, Koto, travestido, da una dentellada a una víscera descompuesta diciendo: "Tu pene, cómetelo". Así se configura una secuencia donde el acto criminal es seguido de ritos de salvaguarda, en acuerdo a una vociferación que podría condensarse en estas tres órdenes: "¡*Mátalo*! ¡*Come su carne*! ¡*Bebe su sangre*!"[11]. Estos breves pero contundentes mandatos son el eficaz aliento para la *realización* de un rito herético destinado a evitar el castigo, y al tiempo a exculparse de actos que su religión tampoco autorizaba, pero los ambiciosos amos de turno sí alentaban. En todo caso, se sabe que los que no se volvieron locos de tanto matar, se volvieron ricos y en tal condición persisten en el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Kanopa, Agustín. "Mirar para no enloquecer". *La diaria*. Abril 8, 2015. Disponible en: http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/4/mirar-para-no-enloquecer/.

11. Moreno Cardozo, "Matar y comer del muerto", 214. La cursiva es mía.

Allouch, Jean. *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*. Ciudad de México: Edelp, 1996.

Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. xiii. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Moreno Cardozo, Belén del Rocío. "Matar y comer del muerto". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 207-225. doi: 10.15446/djf.n15.50524.

FILMOGRAFÍA

Oppenheimer, Joshua y Cynn, Christine. *The Act of Killing*. Dinamarca: Final Cut for Real/Arts and Humanities Research Council (ahrc)/ Danmarks Radio (dr), 2012. Documental.

Oppenheimer, Joshua. *The Look of Silence*. Dinamarca: Final Cut for Real, 2014. Documental.

DOI: 10.15446/djf.n20.90187

La angustia: su acústica y su negatividad política

(cc) BY NC ND

Edgar Miguel Juárez-Salazar*
Diego Alberto Bernal Saldaña**
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Ciudad de México, México

La angustia: su acústica y su negatividad política

El presente artículo busca profundizar en las reflexiones psicoanalíticas sobre la condición de la angustia en el mundo actual. Para realizarlo, partimos de dos posiciones que se encuentran profundamente vinculadas: la clínica psicoanalítica y sus relaciones políticas. De esta manera, reflexionamos la idea de cuerpo como caja acústica donde tiene lugar la angustia como afecto y, paralelamente, la vinculación de los cuerpos en sus respuestas ante las demandas del sistema simbólico de la cultura. Nuestro recorrido pretende problematizar el lugar que ocupa el deseo y su ética en los márgenes del capitalismo y cómo se producen efectos a partir de las demandas simbólico-económicas hacia los sujetos.

Palabras clave: angustia, capitalismo, deseo, malestar, política.

Angst: its Acoustic and its Political Negativity

This paper intends to delve into psychoanalytic ponderations about the condition of angst in the current world. To do so, we start from two positions that are tightly linked: the psychoanalytic clinic and its political relationships. With this in mind, we contemplate the idea of the body as an acoustic box where anguish, as an affection, takes place; and, at the same time, the linking of bodies as they respond to the demand of the symbolic system of culture. In doing this, we intend to problematize the place occupied by desire and its ethics in the boundaries of capitalism and how some effects are produced by the symbolic-economic demands towards the subjects.

Keywords: angst, capitalism, desire, politics, uneasiness.

L'angoisse: son acoustique et sa négativité politique

L'article propose une contribution critique sur les réflexions psychanalytiques de la condition de l'angoisse dans le monde actuel. Pour ce faire, nous partons de deux positions profondément liées: la clinique psychanalytique et ses rapports politiques. Ainsi, nous réfléchissons à l'idée du corps en tant que caisse de résonance où se produit l'angoisse comme affection et, parallèlement, à la liaison des corps en réponse face à la demande du système symbolique de la culture. Notre parcours vise à poser la problématique de la place occupée par le désir et son éthique dans les marges du capitalisme et de la manière dont des effets sont produits à partir des exigences symboliques et économiques sur les sujets.

Mots-clés: angoisse, capitalisme, désir, malaise, politique.

CÓMO CITAR: Juárez-Salazar, Edgar Miguel y Bernal Saldaña, Diego Alberto. "La angustia: su acústica y su negatividad política". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 329-347, doi: 10.15446/djf.n20.90187.

* *e-mail*: edgar.jusan@gmail.com
** *e-mail*: bern_alo@hotmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 18/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 11/06/2019.

La conocen los que la perdieron,
los que la vieron de cerca irse muy lejos
y los que la volvieron a encontrar,
la conocen los presos, la libertad.

Andrés Calamaro

Introducción

La intención de escribir el presente texto emerge desde la trasferencia de trabajo que nos convoca, de modo casi intempestivo, la intención de cuestionar la problemática de la angustia a la luz de las paradojas de la existencia humana en el tiempo presente. Se propone el tema de la angustia desde la visión particular del psicoanálisis, que no hace sino elucidar una condición particular y aleatoria de lo humano, de los vínculos y de lo social. Recorrer el concepto de angustia nos impone, ineludiblemente, una afección incalculable, no medible y amorfa que intenta evadir su pesquisa, pues se escurre por diversas posiciones contradictorias, irresolubles y profundamente vinculadas a la organización del sistema simbólico de la cultura. Dadas estas condiciones, es preciso estar advertidos de los abrojos que forman parte de esta navegación en los convulsos mares del mundo actual.

El guiño inicial a una canción popular de Andrés Calamaro es algo más que una simple ornamenta. Se trata, cuando menos en un principio, de una reminiscencia en palabra para incitar una reflexión sobre la dinámica de la angustia, explorándola desde sus elementos políticos. También la examinamos a partir de la condición ontológica de la conducción del sometimiento del deseo y su vínculo con el goce y las posibilidades de la libertad en un mundo atiborrado de exigencias simbólicas fortuitas y veloces. Estas exigencias son garantes de una libertad que, cada vez más, se encierra en la intimidad —*superexpuesta* o no— y en los límites de la significación del sujeto.

Lacan afirmaba con mucha precisión que "apenas llega el hombre a cualquier parte, construye una cárcel y un burdel, es decir, el lugar donde está verdaderamente el deseo, y espera algo, un mundo mejor, un mundo futuro, está ahí, vela, espera la revolución"[1]. Esta situación detalla la insistencia de la regulación del deseo, en términos

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 182.

prácticos para el presente texto, su positivización. En otras palabras, la fuerza del deseo es sometida por las exigencias institucionales y por ende políticas; por la *realidad objetiva*, aquella que, olvidando la potencia negativa del deseo, ha sido examinada por muchos pensadores de las llamadas ciencias sociales, en particular por los seguidores del construccionismo social que parecen dejar de lado, casi por obviedad y por una suerte de *reduccionismo psíquico*, la coyuntura é*x*tima de la producción del deseo y su condición azarosa[2].

Más allá de una ruptura con la epistemología sociológica, se trata de dar cuenta de la importancia del deseo y de la angustia para contrarrestar, en *modo negatividad*, aquello que es dispuesto en el plano político a partir del deseo mismo. No se trata de realizar solamente una apología del deseo, aunque la consideramos ética y sumamente necesaria, sino de utilizar y reflexionar, desde el deseo, la subversión del orden social e institucional positivo.

Si el psicoanálisis puede aspirar a decir algo *radical* sobre el sujeto es imprescindible entonces pensar en una *subversión* del mismo sujeto y de los modos ideológicos que subsisten a partir de las identificaciones de este y, desde las lógicas de su antagonismo constitutivo —a saber, lo consciente y lo inconsciente—, lograr dar cuenta de los efectos sociales y del *hueco* producido por la demanda del sistema simbólico, es decir, del gran Otro. En este sentido, la importancia de los aportes de Lacan, desde el concepto de la angustia, son cruciales para pensar, primeramente, las implicaciones clínicas de esta en el malestar de la cultura contemporánea y, posteriormente, para incidir en una revisión de los alcances políticos de este afecto. Como es conocido, Lacan distingue la angustia de las emociones, y al hacerlo cuestiona precisamente los alcances de las *disciplinas psi* que establecen, en *profundos* estudios sobre las emociones, sus directrices de aplicación de la normalidad organizativa, dominante y cargada de positividad en el sujeto gracias a las astucias del poder.

En este punto conviene señalar que comprendemos la positividad como una práctica técnica, productiva y normalizadora. Este término, desde la perspectiva de Michael Foucault, va a quedar delimitado como "la reducción funcional del cuerpo" pues, después de precisar el paso de las sociedades punitivas a las sociedades disciplinarias, "la disciplina no es ya simplemente un arte de distribuir cuerpos, de extraerles tiempo y de acumularlo, sino de componer fuerzas para obtener un aparato eficaz"[3]. Foucault identifica, mediante su análisis del poder en relación con las sociedades, una constitución de fuerzas distribuidas en opuestos donde la norma impuesta hacia el sujeto jugará un lugar trascendental. En palabras de Rigoberto Hernández,

2. Véase, por ejemplo, Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), y Kenneth Gergen, "La psicología social como historia", en *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007), 3-26.
3. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2013), 191.

> el funcionamiento positivo de la norma se opone al funcionamiento negativo de la Ley. Es bien sabido que el poder, en la perspectiva de Foucault, ese poder que se corresponde con la puesta en marcha de las disciplinas, no se puede comprender esencialmente como un mecanismo negativo de represión[4].

Este funcionamiento negativo de la Ley es uno de los elementos fundamentales para rescatar la importancia de la angustia como un punto intersticial de conflicto en el sujeto y su problemática relación con el prójimo.

Esta *traducción* del pensamiento de Foucault es compleja pues resulta necesario cambiar, cuando menos en su esencia, la función de la Ley, ya no solo limitada al marco jurídico-político sino a toda producción del sistema simbólico de la cultura que demanda al sujeto. En otras palabras, la función del gran Otro que, mediante un significante y la significación ulterior, permite establecer las coordenadas que hacen al sujeto situarse en el conocido *Che Vuoi?*, sugerido por Lacan a partir de la construcción de su grafo del deseo. Esto nos llevará inexorablemente por los caudales de la negatividad y su función política a partir de la estructura del inconsciente y sus formaciones. Traducir a Foucault no significa volverlo cofrade del psicoanálisis, pues ya sabemos las distancias y cuestionamientos que el pensador francés, contemporáneo de Lacan, mostró hacia este a lo largo de su vida; en cambio, puede ser un sinónimo de reorganizar y de *hacer propio* un concepto útil para nuestro análisis como lo es la noción de positividad pensando el *sujeto político positivo* de Foucault a la luz de la clave lacaniana del significante.

Sabemos que este sujeto en Foucault guarda distancia con el sujeto de Lacan por diversas condiciones, por ejemplo, la posición ante el lenguaje y el discurso. En este sentido, la angustia no puede responder de manera adecuada a las denominadas por Foucault: *tecnologías del yo*, cifradas en los modos en los que el sujeto "actúa sobre sí mismo" en función de las "tecnologías de dominación y poder"[5]. La angustia parece exhibirse como un signo de resistencia a la organización simbólica del sujeto y al disciplinamiento normado y positivo del cuerpo. Es por esta razón que nuestra introducción busca seguir la línea lacaniana de distinción de la angustia como afecto y no como emoción en concomitancia con la fuerza intempestiva, azarosa, irregular y volátil del deseo. El cuerpo está esgrimido, pues, simbólicamente y, por ende, las relaciones entre cuerpos se sostienen en un plano simbólico-político que es positivizado para normalizarse y adiestrarse.

Pero dar cuenta de la angustia, desde el psicoanálisis, es articular los imprevistos e insistentes cánones de un sistema simbólico también barrado y *ex-sistente* mediante el cual el sujeto *enferma* y en el que la angustia puede ser pensada como el síntoma

4. Rigoberto Hernández Delgado, "La positividad del poder: la normalización y la norma", *Teoría y crítica de la psicología* 3 (2003): 83.

5. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Buenos Aires: Paidós), 49.

de las sociedades de la exigencia, el control y la normalización en el capitalismo. El cuerpo es, entonces, esa caja de resonancias donde la angustia encuentra cabida y donde la elucidación y fuerza del sistema simbólico de la cultura encuentra un espacio para *afectar*.

En este sentido, Lacan plantea que para hablar de una "política de lo inconsciente" es necesario mostrar que "el inconsciente es la política"[6]. Una frase sugerida lacónicamente en ese momento por Lacan que, sin duda, sobreviene en una representación de las rupturas políticas en las que el psicoanálisis se encontraba inmerso y que hacen del psicoanálisis de Lacan una encrucijada particular para comprender los actos de la política del hablante ser[7]. Ahora bien, si el inconsciente es la política, algo del lazo social será sostenido por las identificaciones y los restos inconmensurables en la política del *parlêtre*. Los lazos son entonces también exigencias del sistema simbólico de la cultura que muestran la no completud del sujeto. Aquello que atañe al cuerpo desde el sistema simbólico es igualmente una política de goce y, mediante esta, es posible ubicar un *más allá* del principio de placer que es fundamental para discernir la insistencia de Lacan por ir a encontrar, en la economía política marxiana, las claves del excedente, a saber, el plus de goce. Esto resulta fundamental para afinar la potencia *engañosa* del significante, pues es en su excedente donde el objeto engaña con mayor facilidad al sujeto exigiéndole un compromiso con el Otro.

En palabras de Lacan, es "falso decir que la angustia carece de objeto" pues se trata de un "objeto distinto" que se encuentra delimitado mediante el "marco fantasmático"[8]. En este sentido, Lacan va a mostrar que "la angustia es lo que no engaña", eso que está "fuera de duda". Pero este fuera de duda es, sin ambages, una referencia, una puesta en duda del engaño del sistema simbólico vía el significante[9]. Esto precisa, de entrada, que la angustia contiene en su misma hechura una fuerza orgánica situada en el registro de lo real que hace, desde luego, trastabillar al sujeto escindido por su deseo. La angustia, con lo anterior, se convierte en un elemento que, aunque enmarcado por el fantasma y auspiciado en lo real, cuestiona el *saber-organizativo* del sistema simbólico de la cultura. El gran tesoro de los significantes y la política del inconsciente son los elementos que no solo dan marco a la angustia, sino que, al mismo tiempo, revelan los engranajes de la demanda simbólica y el ordenamiento del deseo y del goce.

La acústica de la angustia

Antes de comenzar nuestro planteamiento sobre la acústica de la angustia creemos oportuno señalar algunas especificidades sobre el concepto de angustia en Freud y

6. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XIV. Logique du fantasme* (1967-1968) (París: Staferla), 166.
7. Para profundizar más en las rupturas y debates de Lacan con sus contemporáneos que le llevan a esgrimir la frase citada conviene revisar el artículo de Livio Boni, "La conjuration. Lacan autour de 68. Quelques éléments pour une lecture conjoncturelle", *Cahiers du Groupe de Recherches Matérialistes* 3 (2012). En particular sobre la forma en que se encarga de dibujar la necesaria relación entre la economía política marxiana y sus efectos en el pensamiento de Lacan desde la noción de plus de goce.
8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós), 87.
9. Ibíd., 87.

su vínculo con la corporalidad y la afección. Como toda elaboración teórica, y en particular en Freud al tratarse de un discurso inaugural como lo fue el psicoanálisis a finales del siglo XIX y principios del XX, los conceptos son revisitados, transformados y problematizados constantemente. Ya en sus escritos iniciales, Freud había realizado un primer acercamiento, profundamente médico, sobre los "ataques de angustia", todos haciendo referencia al lugar del cuerpo en este afecto, por ejemplo, "ataques de angustia de la actividad cardiaca", "acompañados por perturbaciones de la respiración", "ataques de oleadas de sudor", de "vértigo locomotor" etcétera. Sin embargo, lo más preciso, desde nuestra perspectiva, es que Freud comienza a encontrar en la angustia un *punto de vinculación* entre las "fobias de las neurosis obsesivas" y las de la "neurosis de angustia". Este vínculo, en palabras de Freud, muestra la "concordancia" de la "representación" que se vuelve "compulsiva" por el enlace con un "afecto disponible" desde la "traslación del afecto"[10]. Y más allá de esto, en el mismo texto, Freud va a relacionar la etiología de las neurosis de angustia con las diversas variaciones *anormales* de las conductas sexuales.

Estos preceptos sobre la angustia serían aún más elaborados en un texto ulterior y más conocido: "Inhibición, síntoma y angustia", donde Freud le otorga el título de "afecto" señalando que "la angustia no es producida como algo nuevo a raíz de la represión, sino que es reproducida como estado afectivo siguiendo una *imagen mnémica* preexistente"[11]. Es esta imagen, su representación como exterioridad, la que da cuenta de un registro a nivel subjetivo de la angustia; la representación sostiene algo que no se precisa en el orden biológico o físico solamente, sino que apunta a una condición exterior que, además, repite su misma inscripción. Como escribiera algunos años antes Freud, se trata de un "afecto más hondo" en donde "el núcleo que mantiene unido a ese ensamble es la *repetición* de una determinada vivencia significativa"[12]. En otras palabras, la angustia va a manifestar la representación articulada al mecanismo de la repetición en consonancia con el mismo *impasse* de la sexualidad mostrado por Freud. Un *impasse* fundado en las formas en las que la sexualidad es albergada en el cuerpo del sujeto como un ente repetitivamente traumático.

Proponemos, con esta breve lectura, comprender que Freud encuentra en el cuerpo y las afecciones de la vida sexual la incompletud simbólica del cuerpo mismo vía la angustia, y no solo la problemática de la vida sexual del sujeto. Como demuestra la eslovena Alenka Zupančič, Freud "de-sustancializa la sexualidad" y esto precisa "la imposibilidad misma de su propia circunscripción o delimitación". Es decir, "lo sexual no puede existir ni completamente separado de las funciones y necesidades biológicas u orgánicas, ni se le puede reducir a ellas"[13]. Esto propone que el compromiso del cuerpo del sujeto, del otro semejante y del sistema simbólico de la cultura (Otro) convergen en

10. Sigmund Freud, "Sobre la justificación de separar la neurastenia de un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia" (1895), en *Obras completas*, vol. III (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 95-97.

11. Sigmund Freud, "Inhibición, síntoma y angustia" (1926), en *Obras completas*, vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 89. El subrayado es nuestro.

12. Sigmund Freud, "25ª conferencia. La angustia" (1916), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 360.

13. Alenka Zupančič, ¿Por qué el psicoanálisis? (Ciudad de México: Paradiso, 2013), 26-27.

la génesis de la angustia. Esto la convierte en un elemento traumático, en el sentido de quiebre, en la organización positiva del sujeto. La angustia deviene entonces como el lugar de lo real que personifica la imposibilidad de la sexualidad y la no completud del sistema simbólico que la sostiene y organiza. Ella, con esto y desde Freud, va oscilando desde el lenguaje hasta el cuerpo pasando por el registro de la imagen.

Quisiéramos ahora remitir a lo que Miquel Bassols, en un artículo de divulgación científica en el diario *La Vanguardia*, escribe en torno a la ansiedad y su relación con la angustia, al definirla como una "epidemia silenciosa"[14]. Ese mutismo resulta problemático más allá de la clasificación que pueda dar la psiquiatría como los *síntomas* visibles y evidentes de la angustia expresados en la ansiedad. Conviene preguntarse con esto: ¿no remite el silencio a un modo de lo real que interpela las demandas sociales más apremiantes del sistema capitalista? ¿No es el cuerpo el que resiste, con su caja acústica, los embates permanentes de los modos de articulación del sistema simbólico? Como señala Bassols,

> el silencio de la angustia es, él mismo, un signo fundamental que recibe el sujeto desde su fuero más íntimo con estas preguntas: ¿qué quieres? ¿qué eres finalmente, tanto para aquellos a quien quieres como para ti mismo, una vez confrontado a ese silencio que te agita ensordecedor?[15]

Ahora bien, siguiendo lo anterior, proponemos que el cuerpo se asemeja a una caja de resonancia que hace eco de la pulsación; recorrido de vibraciones que provienen del exterior, que lo *invoca*[16], y se sienten en el interior, resultando en la amplificación y modulación por su constitución geométrica y la posición de sus aberturas acústicas: su boca. La tarraja del cuerpo entonces se convierte en el *lugar prínceps* para que el trovador con su recitar sublime trine su desdicha. Sin embargo, cuando la tarraja se obtura por la aparición de un objeto que molesta, que incomoda y que deviene insonoro, provoca un efecto, "como el signo de un exceso, de un *demasiado lleno*"[17]. Es cuando la sordina[18] provoca no solo un silenciamiento sino la deformación por compresión de las ondas de sonido, induciendo modificaciones en las cualidades tímbricas, al obstruir y angostar[19] la hernia, para poco a poco, en el movimiento del intérprete, quedar por un breve momento en silencio. Dicho silencio forma parte de la composición y del tiempo, como señal aguda de obstrucción del aliento armónico que oprime las frecuencias. La sordina en calidad de objeto que *angosta* el sonido y oprime la boca será nuestro pivote para conceder un funcionamiento inaugural a la comprensión de la acústica de la angustia.

La sordina no podemos confundirla con la angustia, más bien se propone como un objeto que resana la tarraja del cuerpo dejándolo sin resonancia, sin "el eco

14. Miquel Bassols, "La epidemia silenciosa", *La Vanguardia*, noviembre 28, 2012. Disponible en: https://www.lavanguardia.com/cultura/20121128/54355912682/epidemia-silenciosa.html (consultado el 01/02/2019).

15. Ibíd., 2.

16. La *pulsión invocante* es trabajada por Lacan como aquella en donde la experiencia de lo inconsciente se revela más próxima; por ello no es casualidad que a partir del Seminario de la Angustia se comiencen a desprender dos dimensiones más del objeto de la pulsión: lo escópico y la voz. La voz implica entonces un *llamado* que nada tiene que ver con la fonematización, más bien tiene su lugar en el Otro: si la voz es objeto se debe a que pertenece al Otro.

17. Ibíd. Las cursivas son del autor.

18. Pieza de algunos instrumentos para tapar las resonancias y disminuir la amplitud y modulación del sonido.

19. Puntualizamos que angustia proviene del latín *angustia*: "angostura" o "dificultad".

del hecho de que hay un decir"[20], obturando el recorrido de la pulsación, sin permitir el choque perpendicular para el rebote. El deseo, entonces, es vacío que hace eco, permitiendo el recorrido de la pulsión y encontrando su salida por medio del boquete, para continuar el circuito armónico del sonido. El *desidíum*[21] es movimiento tanto para Freud como para Lacan, aunque la diferencia radicaría en la búsqueda; mientras que para Freud la tragedia de Edipo era el deseo incestuoso, para Lacan el deseo de saber es su desdicha; propone así, la constitución del sujeto deseante a través del acceso al Otro como lugar y fiador de la verdad, en donde encuentra la *spaltung* o *béance*[22], oquedad como heteronomía radical que se produce por el habla, en la medida en que que atraviesa el campo del Otro y este en su inconsistencia no puede proponer identidad al ser constituyéndolo como deseante.

Si asumimos las formaciones del inconsciente como operatorias lingüísticas que velan y revelan la oquedad, el síntoma sería algo que va en sentido de reconocer el deseo[23], mientras que la angustia es el *fading* de este. La angustia es el efecto de una respuesta al deseo del Otro[24], señal de la sordina acercándose y reduciendo la pulsación del Otro en el cuerpo resonante, llevándolo al silencio. Es por ende una señal que se agudiza al confrontar el deseo del Otro con el objeto amorfo desprendido, el mítico estado de completud entre el sujeto y Otro, previo, lógicamente, a la castración. En ello encontramos una diferencia entre Lacan y Freud, pues mientras que para este último la angustia es una señal de la presencia de la castración, que se sostiene del superyó como sentimiento de culpa y que expresa "la angustia ante la pérdida de amor"[25], para Lacan "ante lo que el sujeto recula no es ante la castración, es ante el hecho de hacer su castración lo que le falta al Otro"[26]. Si para Freud la angustia es la emergencia del deseo que el superyó obliga a la renuncia y a la punición, para Lacan será la charnela o bisagra del deseo, que con tiempo acompasado genera un efecto obturador que no solo resana la tarraja, sino que además la delinea, la marca y la hace presente.

Es con la "pera de la angustia"[27], es decir, el grafo del deseo como superficie topológica, que Lacan relaciona al sujeto con el Otro como lugar de la angustia y deseo, "como inconsistencia constituida cuanto tal"[28]. Es la única senda para encontrar parcialmente el objeto, por ello el sujeto está concernido por el deseo del Otro a través de una demanda que se traduce como ¿Qué me *quiere?* (*Che Vuoi?*), ante la cual el sujeto responde con un fantasma configurado por los tres registros al engarzarlo con el objeto que restaura y calla las demandas del Otro. Hace de "la estructura del fantasma" una clave de "la estructura de la angustia"[29], puesto que el fantasma implica un escenario cimentado donde se soporta el deseo y se pone en juego como axioma al velar-revelar el vacío con escenas que expresan una respuesta a las demandas del Otro. Es decir, el fantasma como estructura, como *significación absoluta* revela una encrucijada con

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 18.

21. Puntualizamos que *deseo* proviene del latín *desidium: de*(negativo*), sidium* (constelación). "Cesar de ver o Constatar la ausencia".

22. Oquedad proviene del francés *béance, béer* que contiene dos acepciones: "boquiabierto" y "desear".

23. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*.

24. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*.

25. Sigmund Freud, "El malestar en la Cultura" (1930), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 120.

26. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*.

27. Ibíd.,13.

28. Ibíd., 31.

29. Ibíd., 11.

respecto a la proteica imposibilidad, configurando el marco de la realidad por el cual el sujeto mira el mundo. Una defensa contra el algoritmo de la demanda (*Che Vuoi?)* que anuncia el deseo del Otro, además, es el lugar de articulación entre la pulsión, el sujeto y el objeto *a*, definiendo los términos del juego disyunción-conjunción entre el sujeto y deseo, mediado por el objeto que lo causa y reflejado en la conocida fórmula planteada por Lacan: $\$<>a$[30].

Lacan nos dirá que el objeto *desbarra* al Otro, revelando su aproximación a su categoría primigenia del exterior, es decir, en su estatuto de *das Ding*, causa del *fuera-de-significado* que comanda y ordena de forma patética la relación previa a la represión, "como la cosa más despojada de relaciones con el individuo"[31] que solo *el grito*, como Freud nos puntúa, puede evidenciar la separación como "una división original de la experiencia de la realidad"[32]. Esto último es un corte hecho por el lenguaje, que desprende un aullido, como el laudero cuando, con su instrumental artesanal, hace muesca en el material absoluto para destapar sus entrañables sordinas como un bien. Se comprende ahora que "el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa"[33], la diferencia estriba en el sacrificio por el deseo o la ganancia del goce por medio de la restitución del estado mítico de fusión con el Otro.

Siguiendo a Lacan, el deseo, como lugar de la falta y de la ausencia, será pensable mediante un significante *odd*[34], en la medida en que no se articula con ningún otro significante y está ahí como hueco que ancla al sujeto en la falta (Φ), marca del destierro de lo real por lo simbólico del sujeto hablante. La castración, en este sentido, es el nombre de la pérdida que lo define con una *falta-en-ser*, que hace de *gozn*e para más tarde —en términos lógicos— dar lugar al momento de la aparición del significante del *Nombre-del-Padre*, haciendo del padre "una encarnación de una solución"[35] por medio de la Ley que limita el goce mitificando lo imposible como prohibición. "En donde hay prohibición debida a la estructura, se inventa un Otro interdictor, de ahí el mito del padre"[36].

Retomando el tema de la angustia en este punto, tenemos que apuntar ahora hacia su formalización desde el objeto y desde el gran Otro. Se trata entonces de un efecto de sordina de la pulsión como movimiento de búsqueda, que tapa la tarraja con el objeto que Lacan bautiza como *petit a*, objeto de la causa del deseo, el cual queda como resto del corte hecho por el significante en el que se engarza el sujeto. Además, hace del deseo algo susceptible de ser *legislado*[37], pues tiene por condición el entrelazamiento con el campo del Otro; sin embargo, habría que percatarnos de la aparición de aquello del orden de la tensión, del forzamiento al que Lacan nombró *jouissance* (goce o gozo) como "lo que sólo vale para mí"; cierta satisfacción ligada a la pulsión de muerte y que, como vimos, apunta a la Cosa. El objeto *a* en su versión de

30. *Losange* (<>) significa implicación recíproca, que podemos leer: "si y solamente si" en un sentido lógico.

31. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 70-71.

32. Ibíd., 67.

33. Jacques Lacan, "Lacan, Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista" (1964), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009), 811.

34. La palabra *odd*, en inglés, tiene dos acepciones principalmente: es tanto lo impar como lo raro. Es un término que utilizó Lacan en su Seminario sobre La Carta Robada. *Véase* Jacques Lacan, "Seminario sobre La Carta Robada" (1956), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009).

35. Colette Soler, *Declinaciones de la angustia. Curso 2000-2001. College Clinique de Paris* (España: Publidisa, 2004), 102.

36. Ibíd., 109.

37. Y también administrado, regulado y representando una forma exterior de organización cultural.

plus de goce es la sordina que obtura la pulsión y que el trabajo clínico nos propone cuestionar. ¿Cómo se escucha entonces la angustia? y ¿qué anuncia su efecto de alta frecuencia por compresión de las ondas sonoras del sujeto?

Podríamos formalizar a la angustia como una *señal bélica* de repliegue que brinda las coordenadas de la realización del deseo y que dibuja sus ejes inconscientes desconocidos para el sujeto. Un momento de aparición y desaparición concomitante del deseo, en medio del cual se acaudillan y atrincheran los síntomas para formar una muralla anticipada ante el destino presagiado por el efecto sórdido del deseo. La sordidez *rebota* en el cuerpo, lo afecta.

La angustia, como afecto-efecto, orbita y asedia también la experiencia clínica del sujeto en el dispositivo analítico. Lacan en su seminario *La angustia* asume un posicionamiento clínico y político al destacar su indisociable relación con el deseo por medio del objeto *a* como sordina. Nuestra metáfora, cuya misión es salvaguardar este texto de esquematismos como lo sugiere el mismo Lacan, nos permite potencializar una formalización mediante el acto de transmisión del afecto de la angustia. La sordina trata, desde nuestra lectura, de este objeto indiscernible que proviene de lo real. Por tanto, está desarticulada de representación en sentido freudiano, pero con Lacan adquiere un sentido algorítmico, cual sordina informe y plástica como el caucho, el objeto *a* "cuyo estatuto… escapa de las leyes de la estética trascendental"[38], de carácter *fuera-del-cuerpo* agujero o falta, que se diferencia del falo (-φ) como "dos formas heterogéneas, no homogéneas de la falta, del agujero"[39].

Por un lado, el objeto *a* es designado a la función de causa del deseo, mientras que -φ actúa como instrumento de relación con el Otro como deseante. Es decir, lugar de la castración en su dimensión imaginaria. Puntualizando de manera breve, el primero nace de la operatoria que constituye al sujeto en el campo del Otro, una sobra que encuentra asilo en el fantasma; el segundo resulta una reserva operatoria cortada de la imagen especular, lo no visible ejemplificado en el temprano texto de Lacan: *El estadio del espejo*[40]. Allí -φ es *"la forma de una falta"*[41] *más allá del objeto a que comanda la aparición de la imagen especular, pero su aparición hace de la castración en su dimensión imaginaria una negativa a la imagen de la falta. "*En consecuencia, si allí donde debe aparecer la falta, donde ni el pequeño *a* ni el -φ pueden ser representados, se hace presente algo, es decir, 'falta la falta'"[42].

Ahora bien, la posibilidad del objeto *a* para devenir *unheimlich* es el momento en el cual emerge en el lugar de -φ, "de donde todo parte" algo[43]. Es ahí, en ese lugar especular, en donde se liga por medio del fantasma a la angustia y obtiene la potencia de significancia. "Hay angustia, cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa *Heim*"[44]. El eclipse del objeto *a* en el lugar de -φ, que no deja

38. Diana Rabinonvich, *La angustia y el deseo del Otro* (Buenos Aires: Manantial, 1993), 72.

39. Ibíd., 73.

40. Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949) en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo xxi, 2009).

41. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, *50*.

42. Rabinonvich, *La angustia y el deseo del Otro*, 80.

43. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 52.

44. Ibíd., 86.

contornos, la siniestra lección de la muerte por perder el límite del marco (*$<>a*) que nos permite apreciamos como objetos ahí, en donde el *sujeto encuentra su casa*, en el Otro. "Al exigir ser reconocido, allí donde soy reconocido, no soy reconocido sino como objeto. Obtengo lo que deseo, soy objeto, y no puedo soportarme como objeto"[45].

El psicoanalista francés, siguiendo a Freud, nos puntuará que lo *unheimlich* es la vía regia a la angustia. Más allá de esto, es importante puntualizar lo que implica su lugar en el cuadro planeado por Lacan en su seminario *La angustia* (figura 1).

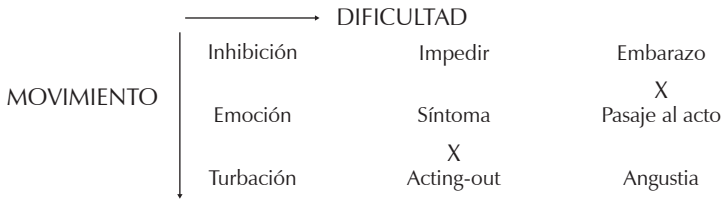


FIGURA 1. Cuadro Lacan.

Sitúa en el lugar inicial, leyendo la línea de la dificultad, la cual avanza hacia el goce, la inhibición, como *estado de detención del movimiento*[46]; por ello "también están impedidos como síntoma"[47], es decir, el *impedimento*, en la siguiente casilla, implica *caer en la trampa* de la captura de la imagen especular; por último, está el *embarazo* que Lacan describe como *esconderse tras la barra* (/). En el escalonado, encontramos la dimensión del movimiento; después del punto inaugural de la inhibición, prosigue la *emoción* entendida como "el movimiento que se desagrega, es la reacción que se llama catastrófica"[48]. Después, la *turbación* (émoi) que es la caída de la potencia, "trastorno más profundo en la dimensión del movimiento", que llama al desorden y al motín.

Resulta imprescindible distinguir, aunque sea de manera somera, el *pasaje al acto* y el *acting out*, puesto que mientras el primero es definido por la escena fantasmática en la cual el sujeto es disipado por la barra de su división, se deja caer fuera de la escena identificándose con el objeto *a* (*$<a*)[49] en una "partida errática hacia el mundo puro"[50] situado en el *más allá del principio de placer*. Por otro lado, en el *acting out* algo se muestra al Otro, es del orden del sentido y, por tanto, dentro del marco de la escena. Si bien los dos parten de la angustia, en el *acting out* hay una sonoridad particular, haciendo signo que pretende reestablecer el lugar de -φ dejado caer el *a* que lo opaca; el *pasaje al acto* no, ahí el sujeto pasa al acto sin reconocer la angustia, aunque el mismo acto la nomina.

45. Ibíd., 33.

46. Ibíd., 18.

47. Ibíd., 18.

48. Ibíd., 20.

49. Se puede leer como "sujeto menor que *a*" (< "menor que" y > "mayor que").

50. Ibíd., 129.

Ya para el *Seminario 22 R. S. I*, Lacan delimita en el nudo borromeo la inhibición, el síntoma y la angustia, destacando dos de cada una, por la conmutación de los tres registros[51]. La angustia se coloca en lo real, el síntoma en lo simbólico y la inhibición en lo imaginario. Para la angustia, destacamos su anudamiento y su posible *mixtión* o engordamiento del redondel de lo real en lo simbólico como realización y en lo imaginario como terror en el cuerpo. Entre la angustia como encuentro con el deseo del Otro y como cesión del objeto surge la posibilidad del acto. "La angustia como punto de pasaje entre el goce del sujeto, punto de partida, y el deseo del sujeto, en el punto de llegada"[52]. Un vaivén de encuentros y desencuentros, de conjunciones y disyunciones entre la tarraja y la sordina, en dichos movimientos y, sobre todo en los reposos, se desprenden efectos de anunciación, de desvanecimiento y apertura del acorde sonoro; es este el atributo de la acústica de la angustia, la cual nos orienta sobre el deseo y, para ello, debemos *alojar el signo de la angustia*.

La angustia como negatividad política

La angustia resulta un impulso estructural en el psicoanálisis. La condición del individuo, en calidad de momento previo a la aparición del deseo y el lugar ulterior del sujeto, merece una conceptualización en busca de "redefinir la función del psicoanálisis en relación a la civilización"[53]. En este sentido, para Laure Naveau, se anudan "tres dimensiones" mediante la angustia, a saber, "la clínica, la epistémica y la política"[54]. Esta última es la que nos atañe en el presente apartado, aunque no deja de tener consecuencias y relaciones con las otras dos.

Para comenzar este apartado resulta necesaria la premisa central, y ya revisada anteriormente, donde el inconsciente es la política. Y si resulta trascendente esta frase es porque está pensada desde las claves de la economía política. Como es conocido, Lacan en el *Seminario 16* va a resaltar la homología entre su objeto plus-de-goce, su pequeño *a*, con la plusvalía de Marx. Esto no implica un forzamiento del psicoanálisis y la teoría marxiana, sino un *segundo retorno a Freud* a partir de las nociones marxianas de trabajo y valor y centrado en la importancia del *más allá* del principio del placer, es decir, en la lógica del excedente como intercambio en la economía política y en el psicoanálisis.

Lacan realiza un retorno así, no señalado por él pero propuesto de manera muy precisa por Samo Tomšič, cuando menciona que el problema de los "posfreudianos", y de la IPA en particular, fue haber tomado "la fuerza del yo" desde una perspectiva del "liberalismo económico" allegado a la "cognición"; Lacan se aproxima a este desde la dinámica de la "alienación" que "constituye el sujeto del inconsciente" para "apuntar al

51. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (1973-1974) (París: Staferla, 1973), 7-8.

52. Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Citado en Néstor Braunstein, "Deseo y goce en la enseñanza de Lacan", en *Contextos en psicoanálisis. Los Goces* (Buenos Aires: Lazos, 2004), 29.

53. Laure Naveau, *La angustia ante una ciencia sin raíces* (Granada: Universidad de Granada, 2007). Conferencia en la Universidad de Granada, dentro del ciclo "Cuerpos y relatos fragmentados".

54. Ibíd.

sujeto real de la política"[55]. Este giro no precisa situar al sujeto como un ente económico sino situarlo en la función de una política inconsciente donde el yo es completamente alienado y donde el objeto *a* se precisa como el elemento central de intercambio en las sociedades contemporáneas.

Desde esta perspectiva, Lacan señala, con mucha precisión, que "la vida en su totalidad se reduce ella misma en este caso a un elemento de valor" y es precisamente "en torno al plus de gozar" donde se "juega la producción de un objeto esencial", hablando con precisión, "el objeto *a*" como objeto producido por una renuncia al goce en sus posibilidades de intercambio y siendo sostenido por el sistema simbólico de la cultura (Otro). Es decir, el gran Otro sostiene y le da su "lugar al objeto *a*"[56]. La función de este objeto *a* se encuentra, entonces, delimitada por la función del trabajo y de su intercambio mercantil. El trabajo de sueño, señalado ya por Freud[57], pero también el trabajo de chiste[58], que le dan forma a lo inconsciente, están articulados a un saber que está sostenido por el gran Otro. Este saber no refiere al trabajo en sí mismo sino a una explotación del trabajo que cobra la forma de mercancía y que necesita estar siempre en movimiento e intercambio para poder sobrevivir en el sistema.

Conviene detenernos, antes de adentrarnos en esta nueva problemática del objeto *a* del *Seminario 16*, en la figura topológica propuesta por Lacan en *La Tercera* (figura 2).

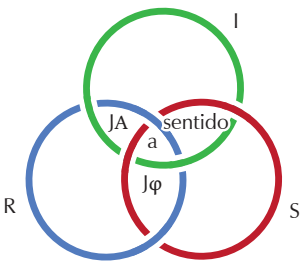


FIGURA 2. El nudo y sus goces.

Este nudo resulta fundamental para explicar los modos de goce en relación con el cuerpo y la angustia que se da en relación con el excedente. Lacan sitúa el objeto *a* en el centro de los tres registros en una coyuntura entre el goce del Otro y el goce fálico. En palabras de Lacan, "el goce del cuerpo es goce de la vida". Pero la separación trascendental realizada por el objeto *a* estriba precisamente en que "el cuerpo se introduce en la *economía* del goce"[59]. Estos huecos, señalados entre sentido y ambos goces, hacen del objeto *a* el elemento de anudación; sin embargo, también delimitan la positividad del sentido y la negatividad del goce del Otro en el intercambio con el

55. Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan* (London: Verso, 2015), 245.

56. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 17-18.

57. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños" (1901), en *Obras completas*, vol. V (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

58. Sigmund Freud, "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

59. Jacques Lacan, "La tercera" (1974), en *Intervenciones y textos II* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 90-91.

goce fálico, dado que algo es también imposible de escribir en ese hueco que está representado en una topología en tres dimensiones y no en dos. Si en la angustia algo en el cuerpo *no anda* es justamente porque ese cuerpo ha quedado a merced del intercambio económico político del goce y de lo real imposible.

En el mismo texto, Lacan va a señalar que "la angustia es, precisamente, algo que se sitúa en nuestro cuerpo en otra parte, es el sentimiento que surge de esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro cuerpo"[60]. En el extremo exterior de ese objeto *a*, Lacan posiciona el plus de gozar y es justo allí donde el goce fálico tiene que vérselas con la muerte, con el negativo de la vida que escapa al sentido. Es en ese exterior del goce fálico y en anudamiento con lo real donde Lacan va a ubicar el síntoma. Esta posición del goce fálico no solo amenaza el sentido, sino que centraliza la fuerza del excedente desde el lugar negativo que es cargado de sentido. Sirva la figura 3, tomada del mismo texto, para ampliar la representación.

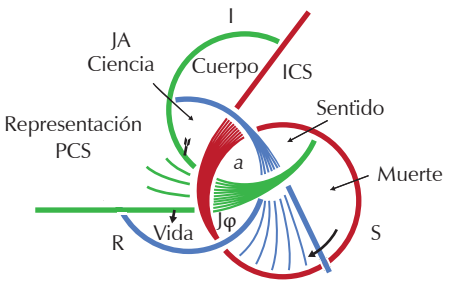


FIGURA 3. El nudo y sus desplazamientos.

Con lo anterior, Lacan va a instaurar una triada fundamental para representar la organización del excedente sintomático a modo de "anomalía" del goce fálico. Lacan señala que "la ciencia" induce ese "gozar de la vida" y señala precisamente que, quizás, en la "carencia de nudos" en la ciencia puede situarse cierto "tipo de represión". Lo cual no solo hace positivizar la condición de lo real de la existencia sino marcar las pautas del saber del Otro como un modo insistente de gozar la muerte, gozar de lo negativo.

En este sentido, toda la potencia real de la angustia no solo reside en la respuesta del cuerpo sino también en la exigencia del excedente negativo que es producido por el sistema simbólico de la cultura. El capitalismo, en el mundo actual y quizás desde sus orígenes, sabía bastante bien que la explotación del saber era un medio de garantizar la explotación mediante el objeto mercantilizado. El sujeto del mundo actual, entonces, tiene que responder a la exigencia del intercambio gozante sin dar cuenta, precisamente, de que lo que se pone en juego es su renuncia al goce

60. Ibíd., 102.

por vía del significante y que estructura su funcionamiento en un sistema económico que vive de la muerte.

En el discurso del capitalista, como fue planteado por Lacan en su *Conferencia de Milán*[61], introduce de modo sustancial la insistencia del objeto *a* en el lugar de la producción, situado precisamente por debajo del S_2 que representa al trabajo, al goce en sí mismo. El objeto *a* va a tomar el lugar del plus de goce y esto resulta fundamental para nuestro abordaje. Lo anterior en razón de que dentro del constante intercambio del plus de goce la exigencia de los objetos estrecha las coordenadas de la demanda sobre el sujeto en el capitalismo. Esto produce que, desde la negatividad, desde este modo de morir gozando por la producción, la angustia pueda ser producida mediante este elemento negativo de la vida que sitúa la fuerza del objeto plus de gozar. Como señala Gabriel Lombardi, "la angustia como efecto de lo real" está situada en el orden del objeto donde se tiene que "perder algo para ganar algo", donde "el objeto del mercado prevalece sobre la satisfacción del desprestigiado encuentro de los cuerpos"[62]. Esta positividad-negatividad es central para el capitalismo pues es un sistema económico que subsiste precisamente mediante la muerte.

Si el discurso capitalista, planteado por Lacan, moviliza sus esfuerzos en el remplazo constante del objeto de satisfacción, la angustia deviene en el extravío negativo por el cual el objeto *a* hace que el cuerpo se estremezca. La producción y necesidad imperativa de objetos mercantiles a cambio de la pérdida producen un exceso negativo de imantación en la brújula del goce del sujeto. En palabras claras, a más insistencia del goce de los objetos, más imposibilidad de lo real del cuerpo para responder a dichas demandas simbólicas.

El excedente está precisamente anudado al polo negativo que, al mismo tiempo, puede ser positivo pues se vuelve una administración del sentido. Lo que nos enseña esta lectura de la economía política hecha por Lacan es precisamente a encontrar, en el excedente inconsciente del trabajo, las coordenadas de la demanda del sistema simbólico al cuerpo y la exigencia por modos determinados de vida. La respuesta a esta demanda no hace otra cosa que insistir en la fuerza de la negatividad como un elemento coyuntural a la represión, aquello que se desconoce, pero se sospecha de un saber del Otro. En un profundo análisis sobre la negatividad en Hegel y en Freud, Mladen Dolar apunta que es "el lenguaje el que trae al mundo la negación, no simplemente un contraste o contrariedad, una extensión del conflicto". Con esto, para Dolar, "lo simbólico es como un 'no' en la gran cadena del ser, la posibilidad misma de la negatividad y la falta, algo que introduce un intervalo, el intervalo hace imposible que la realidad coincida consigo misma"[63].

61. Jacques Lacan, "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue" (1972), en *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan* (Milano: La Salamandra, 1978).

62. Gabriel Lombardi, *La libertad en psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2015), 150-151.

63. Mladen Dolar, *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación* (Ciudad de México: Paradiso, 2017), 93.

Esto nos invita a dar cuenta, de forma clara, que es la negatividad del plus de goce lo que introduce la dimensión de desconcierto en la angustia que no es más que un reflejo del saber del lenguaje y de su estructura como medio operante en el sujeto. La angustia es negativa y también política en la medida en que no remite a una prescripción corpórea únicamente, sino que se encuentra vinculada al excedente de goce que tiene un sostenimiento en la economía política del intercambio de los objetos desde una pérdida.

En este sentido, precisan Dipaola y Lutereau que "el modo de ruptura del lazo en que desemboca la sociedad capitalista confronta con un goce desregulado". Es por esta razón que "el capitalismo no produce nada o, mejor dicho, produce nada. Ese decir: ese resto improductivo —plus de goce— que retorna sobre el sujeto en la figura del consumo" y que da forma a la exigencia del sujeto contemporáneo por un goce desmedido[64]. Lacan señalaba ya que el "saber es medio de goce" y cuando "trabaja" no hace sino "producir entropía" y es allí donde tenemos "acceso al goce"[65].

Si la positividad, como señalamos anteriormente, refiere al registro imaginario y simbólico de la organización de la ficción del saber por parte del capitalismo, el Estado y en contubernio con la ciencia, resulta imprescindible referir que la angustia como efecto real de la negatividad resiste políticamente con su economía de goce a la administración médica psiquiátrica, al encauzamiento de los modos de vida, etcétera. Hacer esta lectura propone una inversión de los parámetros por los cuales se busca positivizar la angustia y administrarla con fármacos o con terapias *psi* pues esto muestra que, incluso en ese punto, el capitalismo y sus relaciones de saber buscan domeñar el espectro de muerte que él mismo produce. Es el sistema simbólico quien garantiza la perpetuidad de los modos de repetición del consumo que conducen a la respuesta en forma de angustia auspiciada por la duda. En este punto es preciso mostrar lo que refiere Joan Copjec cuando señala que "lo real está ausente" tiene como única finalidad "declarar su imposibilidad". De modo que "lo simbólico" debe "incluir la negación de lo que no es" y esto "significa en última instancia que lo simbólico no se llenará solo con él mismo, ya que también contendrá este elemento excedente de negación"[66].

Esta condición del excedente, como condición negativa matiza la obligatoriedad a responder de manera repetitiva el imperativo gozante de la ley del superyó lo que constituye el elemento nuclear de la demanda. En la certeza de la angustia, la respuesta del sujeto es precisamente la duda y su duda hace trastabillar al sistema simbólico. Esta dislocación permite al sujeto dar un espacio a lo real que, aunque le atormente, puede movilizarlo en la cadena de la economía política de los objetos. La negatividad política de la angustia es, entonces, una respuesta al goce excedente que es impuesto por el capitalismo. Si, siguiendo la tesis de Samo Tomšič, el "inconsciente es capitalista" pues

64. Estéban Dipaola y Luciano Lutereau, "El discurso capitalista y el goce de lo que se consuma: Lacan y la cultura contemporánea", *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea* 1 (2015): 25.

65. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 53.

66. Joan Copjec, *Read my Desire. Lacan against the Historicists* (London: Verso, 1994), 121.

se encuentra articulado por la necesidad del "trabajo", entonces la angustia dentro del malestar de la civilización contemporánea es un efecto de la articulación repetitiva del saber capitalista que trata de obturar la negatividad con la que la angustia y su sospecha acontecen dentro de ese saber[67]. De este modo, la fuerza negativa de la angustia no solo se articula de modo político, sino que también nos hace localizarla como un punto de quiebre ante el avance político positivizante de la explotación del capitalismo. Se trata de un efecto sintomático expulsado por un sistema económico-político que administra la muerte insistiendo por la vida y la negación de sus efectos en el registro de lo real.

Para cerrar este artículo, reconociendo cierta premura por el espacio del mismo, nos gustaría señalar que este recorrido general por la angustia tiene como centro las disposiciones del objeto y su operatividad en la angustia. La polimorfía y polifonía del objeto en psicoanálisis, y en particular en la enseñanza de Lacan, nos permiten abordar las disposiciones por las cuales la angustia pasa de ser centrada en el cuerpo a posicionar una disposición de los cuerpos en el capitalismo. Es gracias al objeto *a* que la angustia puede ser analizada más allá de las ciencias positivizantes, como la psicología clínica, que intentan domeñar y controlar las acciones del sujeto evitando que este indague en el estatuto de aquello exterior que lo angustia para centrarse en la respuesta individual que él puede dar a su malestar. La angustia en su espectro ético y político entonces puede servir, desde la permanencia en lo negativo, como un elemento que cuestiona, desde el vacío, la sobrecarga de significación propuesta por la ideología y los fines que esta tiene, incluso desde la psicología, en la administración positiva de la salud mental, la organización reguladora de las prácticas biopolíticas y el abuso de las prácticas normalizadoras con fines exclusivamente encaminados a la explotación del sujeto. Se trata entonces de apreciación acústica que indica por medio de compases la aparición y desaparición del sujeto siendo cantado por algún trovador y su instrumento sonoro.

BIBLIOGRAFÍA

Bassols, Miquel. "La epidemia silenciosa". *La Vanguardia*. Noviembre 28, 2012. Disponible en: https://www.lavanguardia.com/cultura/20121128/54355912682/epidemia-silenciosa.html.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Boni, Livio. "La conjuration. Lacan autour de 68. Quelques éléments pour une lecture conjoncturelle". *Cahiers du Groupe de Recherches Matérialistes* 3 (2012): 1-20.

Braunstein, Néstor. "Deseo y goce en la enseñanza de Lacan". En *Contextos en psicoanálisis. Los Goces*. Buenos Aires: Lazos, 2004.

67. Samo Tomšič, "Homology: Marx and Lacan", *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique* 5 (2012): 99.

Copjec, Joan. *Read my Desire. Lacan against the Historicists*. London: Verso, 1994.

Dipaola, Estéban, y Luciano Lutereau. "El discurso capitalista y el goce de lo que se consuma: Lacan y la cultura contemporánea". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea* 1 (2015): 19-39.

Dólar, Mladen. *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación*. Ciudad de México: Paradiso, 2017.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2013.

Freud, Sigmund. "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia" (1895). En *Obras completas*. Vol. iii. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "La interpretación de los sueños" (1901). En *Obras completas*. Vol. v. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). En *Obras completas*. Vol. viii. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, Sigmund. "25ª conferencia. La angustia" (1916). En *Obras completas*. Vol. xvi. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926). En *Obras completas*. Vol. xx. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras completas*. Vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Gergen, Kenneth. "La psicología social como historia". En *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.

Hernández Delgado, Rigoberto. "La positividad del poder: la normalización y la norma". *Teoría y crítica de la psicología* 3 (2013): 81-102.

Lacan, Jacques. "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. "El seminario sobre La carta robada" (1956). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. "Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista" (1964). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 2009.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xiv. Logique du fantasme* (1967-1968). París: Staferla, 1967.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, Jacques. "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972". En *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*. Milano: La Salamandra, 1978.

Lacan, Jacques. *Le séminaire. Livre xxii. R. S. I.* (1973-1974). Paris: Staferla, 1973.

Lacan, Jacques. "La Tercera" (1974). En *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lombardi, Gabriel. *La libertad en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Naveau, Laure. *La angustia ante una ciencia sin raíces*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

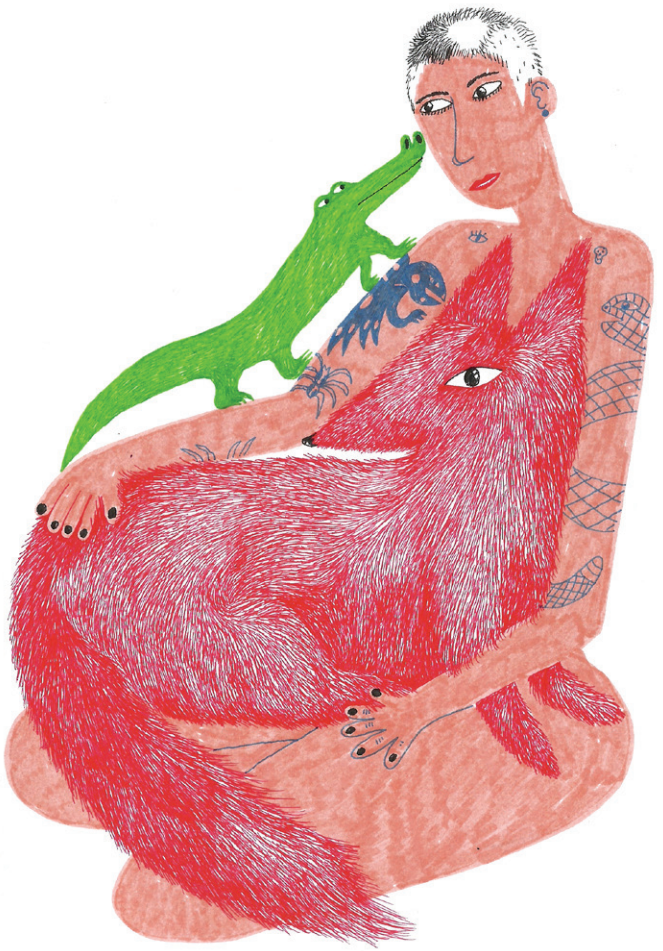
Rabinovich, Diana. *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

Soler, Colette. *Declinaciones de la angustia. Curso 2000-2001. College Clinique de Paris*. España: Publidisa, 2004.

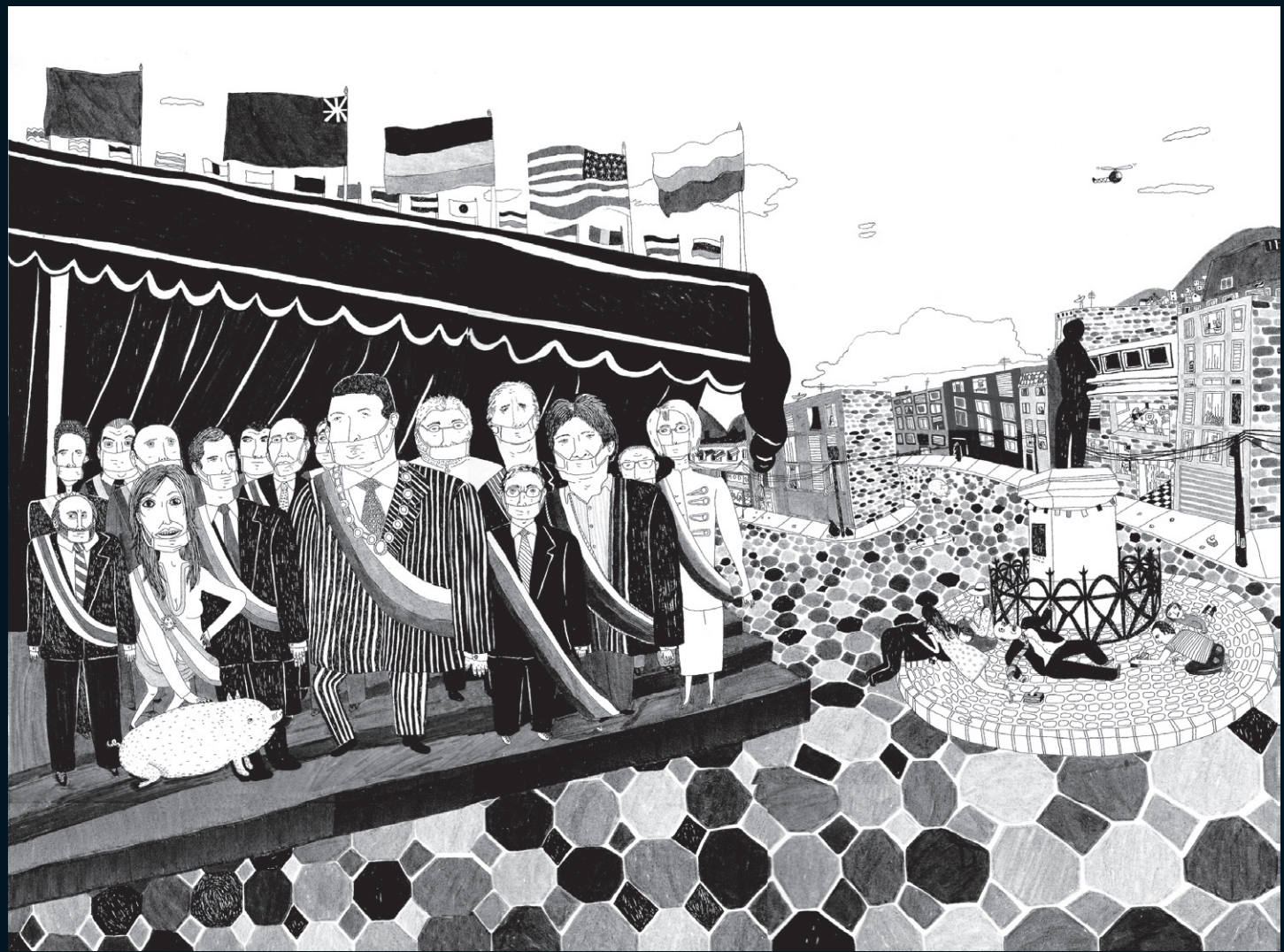
Tomšič, Samo. "Homology: Marx and Lacan". *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique* 5 (2012): 98-113.

Tomšič, Samo. *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso, 2015.

Zupančič, Alenka. ¿Por qué el psicoanálisis? Ciudad de México: Paradiso, 2013.



v. POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS



© Powerpaola | Los presidentes latinoamericanos y la gripe porcina | Tinta y marcadores sobre papel | A3 | 2009

© Powerpaola | Piedras | Tinta sobre papel | A3 | 2010

DOI: 10.15446/djf.n20.90188

La política del deseo contra la sociedad del espectáculo

(cc) BY NC ND

Patricia León-López*

Colectivo de redacción de la revista *Psychanalyse*, París, Francia

La política del deseo contra la sociedad del espectáculo

Este trabajo busca demostrar la oposición entre dos orientaciones: la de una política del deseo, en la que lo real escapa a la representación, dejando existir en el corazón de lo íntimo la brecha entre la palabra y la cosa; y la del mundo del espectáculo, de la comunicación, en la cual todo lo que vivimos es transformado inmediatamente en representación. Entre ambas, la pregunta ¿qué es lo que despierta? se abre camino. Hay que hacer una elección entre continuar orientándonos por la brújula de lo trágico y adherirnos al realismo sin combate de la comunicación.

Palabras clave: política del deseo, mundo del espectáculo, teatro, representación, ilusión, comunicación, real, intimidad.

The Politics of Desire against the Society of Show Business

This article intends to show the opposition between two orientations: that of a politics of desire in which the real escapes representation, allowing the gap between word and thing to exist at the heart of the intimate, and that of the society of show business, of communication, where everything we experience is immediately transformed into representation. Amidst them, the question arises: What does it provoke? It is necessary to choose whether we will continue orienting ourselves with the compass of the tragic or adhering to the realism sin combate of communication.

Keywords: politics of desire, show business, theater, representation, illusion, communication, real, intimacy.

La politique du désir contre la société du spectacle

Ce travail cherche à démontrer l'opposition entre deux orientations, celle de la politique du désir, dans laquelle le Réel échappe à la représentation, permettant l'existence de la brèche entre la parole et la chose au cœur de l'intime; et celle du monde du spectacle, de la communication, dans laquelle tout notre vécu est transformé, à l'instant même, en représentation. Entre les deux, cette question s'ouvre le chemin: Qu'est ce qui réveille? Il y a un choix à faire, soit continuer à nous orienter par la boussole du tragique, soit adhérer au réalisme sans combat de la communication.

Mots-clés: politique du désir, monde du spectacle, théâtre, représentation, illusion, communication, Réel, intimité.

Cómo citar: León-López, Patricia. "La política del deseo contra la sociedad del espectáculo". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 351-372, doi: 10.15446/djf.n20.90188.

* *e-mail*: patricia.leon@wanadoo.fr

© Obra plástica: Powerpaola

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 31/05/2019. Fecha de aceptación: 21/09/2019.

La propuesta freudiana logró atravesar la cultura, la idea del inconsciente introdujo una nueva manera de leer la realidad. Una estética se fue construyendo, abriendo un nuevo espacio para pensar lo irreconciliable entre la vida y el lenguaje al que cada uno es convocado.

El teatro es la metáfora por excelencia que ilustra el inconsciente. Freud nos dice que el inconsciente es ese otro lugar, esa otra escena. El teatro ilustra de manera ejemplar esa ética en la que el Deseo es el deseo del Otro, la pieza ha sido escrita para ser representada, la actualización de esa palabra escrita en otro lugar, en otro tiempo, se hace cuerpo gracias a la puesta en escena. Si en principio podemos partir de esta armonía entre el inconsciente y el teatro es porque ambos tienen una ética en común. Es posible decir que en ese otro lugar, bajo el manto de la ilusión, surgen y se anudan los móviles ocultos del drama humano; en los confines del conflicto humano la lengua acoge la libertad del acto, la dimensión enigmática del deseo, el rostro enmascarado del azar.

En ese otro lugar, la poesía es la materia que permite esta arquitectura en la que se anudan las preguntas a las que nos enfrenta la vida, la poesía es esa materia capaz de anticipar el acontecimiento de la puesta en escena. Recordemos que la tragedia en Grecia antigua era un momento en el que el poeta daba a conocer su narración, el poeta era quien daba forma a la tradición oral, por eso debía cumplir con la exigencia de guardar la tradición del mito dentro de la tragedia. El autor en cuanto poeta, un Sófocles o un Eurípides, se daba toda la libertad de su arte para hacer hablar no una intriga, no una fábula con una moral codificada, sino una manera de decir, una manera de hacer hablar la palabra, de dar forma a través de las inflexiones de la lengua a la fábula, siguiendo los contornos de la letra. Una manera de hacer existir, gracias a la puesta en escena, esa pasarela hacia sí mismo y hacia los otros que es el teatro.

Se trataba —y aún es el caso hoy en día cuando tenemos la ocasión de ver verdadero teatro— de un acto creador. Cuando decimos que se exhibe en el teatro la realización del deseo del Otro, no hablamos de una dimensión en la que todas las significaciones están de antemano acordadas, preconcebidas; todo lo contrario, como nos lo enseña el inconsciente a través de sus formaciones: el sueño, el chiste,

los actos fallidos, el síntoma se tratan de un trabajo de elaboración, de figuración, de traducción, pero sobre todo de creación: lo Real en juego en el teatro es la emergencia de un deseo inédito[1].

Dejemos entonces esbozada esta primera tesis: el inconsciente, su ética de creación, se ilustra a través del trabajo artístico, en particular del teatro, pues el teatro nos muestra la infraestructura de la emergencia del deseo, la manera en que el inconsciente trabaja la escritura del goce, su elaboración, para abrirse camino a partir de la poesía y ofrecerse a la interpretación.

En este texto presentaré, a través de los conceptos *ilusión*, *identificación* y *catarsis*, cómo cada una de estas operaciones nos permite pensar los efectos del inconsciente. A través de estas elaboraciones, Freud y Lacan, a su turno, nos explican cómo cada espectador es desafiado, confrontado, implicado, convocado desde su posición particular, desde su singularidad, por la obra artística, por la pieza de teatro. La obra se dirige a cada espectador, uno a uno, lo que no impide recrear una comunidad de desconocidos en la que cierta composición, una estética que encuentra los pliegues de la emoción en la letra, da lugar a la emergencia del deseo, al relámpago del acto, creando así un vínculo único entre lo íntimo y lo colectivo, dando forma a ese pasaje hacia lo intransmisible, gracias a esa temporalidad única del teatro.

El teatro no pretende imitar ni a los hombres ni al mundo, busca reinventar a cada hombre, abriendo una brecha en su intimidad, busca asimismo rehacer el mundo, tocando el sentido del vínculo social. Romeo Castellucci lo dice de manera muy bella: el teatro busca lo incondicional, lo indefinido, lo indiscernible, poniéndose en competición con el destino. También nos dice que, en oposición a esa implicación personal, íntima, que permite la obra artística, y que da lugar a una comunidad de experiencia, existen otras formas de vínculo social. La armada y la Iglesia son cuerpos sociales de negación de la vida; el militar se puede adherir y obedecer de manera incondicional a un proyecto completamente exterior a su vida —a un proyecto que niega su vida— simplemente porque es un ser que ha perdido su propia intimidad. Y quien pierde su intimidad puede obedecer y substituir la intimidación a la intimidad[2].

La escena y el mundo

Si nos interesa este paralelo con la obra de teatro, es también porque el hecho de que la pieza esté suspendida a la potencialidad de la puesta en escena permite poner en suspenso la verdad, cuestionar la precariedad de la realidad, su tiranía. ¿Qué sentido queremos darle a las cosas que se pasan en este mundo? ¿Qué mundo queremos llevar a la escena? Walter Benjamin se rebela contra la idea de dejarnos influenciar

1. El encuentro que hace existir el teatro demuestra de manera ejemplar por qué lo simbólico es insuficiente para recubrir lo Real. Me permito citarme: Patricia León-López, "Le Réel n'est pas le monde : Etudes psychanalytiques sur le théâtre" (Tesis de doctorado, Universidad de París VIII, 1999).
2. Romeo Castellucci es un gran hombre de teatro y artes plásticas, sus espectáculos dan inicio a una nueva era del teatro. En 1981, funda en Italia la sociedad Rafaello Sanzio. Entre sus últimas representaciones podemos citar: *La divina comedia de Dante*, *Sur le concept du visage du fils de Dieu*, *L'Orestiade*, *Oêdypus Thyranus*, *Democratie in America*, *La flûte enchantée ou le chant de la mère*. La traducción es mía. Cfr. Claudia Castellucci y Romeo Castellucci, *Les Pèlerins de la matière (Théorie et praxis du théâtre)*, (Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2011), 20-22.

por el pensamiento de que somos el *homo œcunomicus*, pues se trata de un montaje, de una fábula, de una apología del egoísmo sostenida por grupos dominantes, con el fin de que los hombres terminen aceptando contratos sociales asfixiantes. Somos animales sociales, el evangelio de la economía —nos dice Walter Benjamin en su libro *Capitalismo como religión*— no es una realidad antihistórica que revela la naturaleza oculta del hombre, es un proceso de configuración, de fetichisación de la mercancía. La economía no es sino una representación, hay que salir de la idea capitalista por excelencia, esa idea del naufragio, del miedo por el futuro, de la crisis permanente, eternizada. Esta idea es la principal arma de la modernidad, esta idea nos endeuda, nos roba la fugacidad del instante y la riqueza, la variedad de la vida:

> La conversación libre se pierde. Mientras que en el pasado era evidente estar interesado en la persona con la que hablabas, esto es remplazado por preguntas sobre el precio de sus zapatos o su paraguas. El tema del costo de la vida, el dinero, inevitablemente, interfiere en cualquier conversación entre amigos, no se trata tanto de las preocupaciones y sufrimientos de los individuos y de cómo podrían ayudarse mutuamente, sino de consideraciones sobre la situación en general. Todo sucede como si fuésemos prisioneros en un teatro, y como si tuviéramos que seguir la obra representada en escena nos guste o no, y como si tuviéramos que hacer de esta, una y otra vez, nos guste o no, el objeto de nuestros pensamientos y de nuestras palabras.[3]

Frente a este teatro forzado y repetitivo, ¿cómo continuar hablando de la tragedia y la comedia?

La tragedia se refiere esencialmente a las preguntas de nuestra existencia, a eso que el lenguaje no logra abarcar, a aceptar la dimensión enigmática, oculta de la existencia sin reducirla al sentido a descifrar: oráculo, destino, ignorancia, falta, error humano, catarsis. La comedia nos enseña a reírnos de ese significante escondido: el falo, a reírnos del amor y de la manera en que la vida escapa a las barreras que le son puestas.

¿Cómo confrontar esta experiencia con las formas de sociedad contemporánea fundadas en la transparencia, en la comunicación, en el derecho y en la aplicación del derecho?

Según Hegel, hemos entrado en la prosa del mundo, lo trágico —nos dice— cedió su lugar al derecho moderno. ¿Quizá sea interesante pensar cómo la narración de la época moderna reconsidera lo trágico? ¿Y lo cómico? Escuchamos decir que la tragedia no nos orienta más, que está detrás de nosotros. Sin embargo, ¿Kafka no es el mejor testigo de una cierta irónica transformación de lo trágico?, ¿sus obras acaso no nos ayudan de manera casi profética a pensar el sinsentido del derecho?

3. La traducción es mía. Cfr. Walter Benjamin, *Le capitalisme comme religion* (París: Payot-Petite Bibliotheque Payot, 2019), 75.

De la tragedia a la crisis ininterrumpida, continua, sin ruptura, de nuestra modernidad, ¿cómo hablar de las formas de goce y de interpretación de nuestro mundo?

¿De qué teatro hablamos? ¿De qué efectos, de qué resortes inconscientes?

Lacan nos dice: el lugar de la escena, su división con ese otro espacio en donde se encuentra el espectador, nos permite entender cómo el hombre se apropia del mundo. "Así, primer tiempo, el mundo. Segundo tiempo, la escena a la que hacemos que suba este mundo. La escena es la dimensión de la historia. La historia tiene siempre un carácter de puesta en escena"[4]. La historia nos revela el nacimiento de la verdad en la palabra, el nacimiento de esa realidad en la que los acontecimientos más que ser verdaderos o falsos son el resultado de la manera como han sido presentados sobre la escena. Entre el mundo y el sujeto hay el significante. Entre lo real y el mundo hay la escena, la escena en la que se ha decidido el sentido que se ha de dar a los acontecimientos originales.

En el mismo sentido, Lacan añade que el cuestionamiento de lo que es el mundo cósmico en realidad, desde el momento en que nos hemos referido a la escena, en el sentido más legítimo, es lo que creemos que tenemos que hacer con el mundo.

En el teatro el sentido se abre a la interpretación y al acto, no se trata de la adaptación del texto a la escena ni de hacer pasar un mensaje; se trata de dar forma, de hacer emerger la forma.

Además, no olvidemos que la democracia en Atenas nace de la tragedia griega, en el siglo de Pericles. El teatro es la forma de comunidad humana pasada y, quizá, futura más vertiginosa que ha existido. Tampoco olvidemos que Freud en "Tótem y tabú" atribuye al asesinato del padre el acto fundacional del teatro, el nacimiento de la tragedia. A la creación del teatro subyace como acto fundacional este crimen. Podemos leer en aquel crimen las trazas imborrables de la verdad que dio lugar a la primera comunidad humana. Somos culpables de la muerte del padre, y por eso hemos dado nacimiento al teatro.

Pero no nos extraviemos de nuestro eje de reflexión, sugiero esta mirada solo para mostrar que la pregunta por los determinantes inconscientes es necesaria para pensar la ética que nos orienta.

Realidad y Real

¿Cómo emerge el deseo? Al igual que la composición de la pieza; la construcción artística hace pasar el goce al trabajo del inconsciente hasta hacer emerger la forma, hasta hacer visible el deseo, es decir, esa manera como el inconsciente interpreta.

4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 43. Ver la lección del 28 de noviembre de 1962.

En este recorrido intentaremos entonces dar una mirada a esos dos mundos, un mundo donde el psicoanálisis y el teatro se encuentran en una ética del deseo, produciendo así cierta forma de vínculo social, y otro mundo, el de una asombrosa actualidad que denunció de manera justa y luminosa Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*. Digamos de manera explícita lo que quisiéramos someter en este texto a demostración: existe una fractura total entre dos orientaciones. Una es esa en la que el inconsciente es convocado; el inconsciente se fabrica para ser descifrado, interpretado, llegando así hasta ese inconsciente irreductible, que toca el límite de lo interpretable. Es una lógica implacable que nos conduce hasta ese punto en el que "no hay ninguna posibilidad de atrapar lo Real a través de la representación"[5], lo que escapa a la representación abre las líneas de lo Real y permite leer lo humano, el humus de lo humano, sin las gafas de la ontología. La otra orientación está ejemplarmente representada por el mundo del espectáculo; busca cubrir, prohibir el acceso a ese abismo entre realidad y Real, entre sentido y Real, y se esfuerza más bien en transformar, en colmatar esa brecha, ese instante de ruptura, recuperando así todo lo vivido y transformándolo en representación. Todo queda reducido al contenido manifiesto, con el fin de que nada pueda escabullirse, nada pueda perderse. Una superposición de la representación y lo vivido obtura el espacio de lo íntimo, cierra las puertas de lo Real, forzándonos así a reducir nuestra experiencia al marco de la realidad, que a su vez está bien delimitada; el tiempo está cifrado por las imágenes, es la realidad de la transacción inmediata de lo vivido, el vínculo social nos uniforma a través de estos objetos que destruyen incluso las clases sociales.

Son dos orientaciones, esa del deseo inédito, en la que lo Real escapa a la representación, y esa del mundo del espectáculo, de la comunicación, en la cual todo lo vivido es transformado en representación. Detengámonos un momento en cada una de estas.

Lo Real escapa a la representación

Lacan nos dice que no hay ninguna esperanza de alcanzar lo Real a través de la representación[6]. El abismo entre realidad y Real es el corazón de lo íntimo. Es el corazón de la cosa que el lenguaje no logra decir.

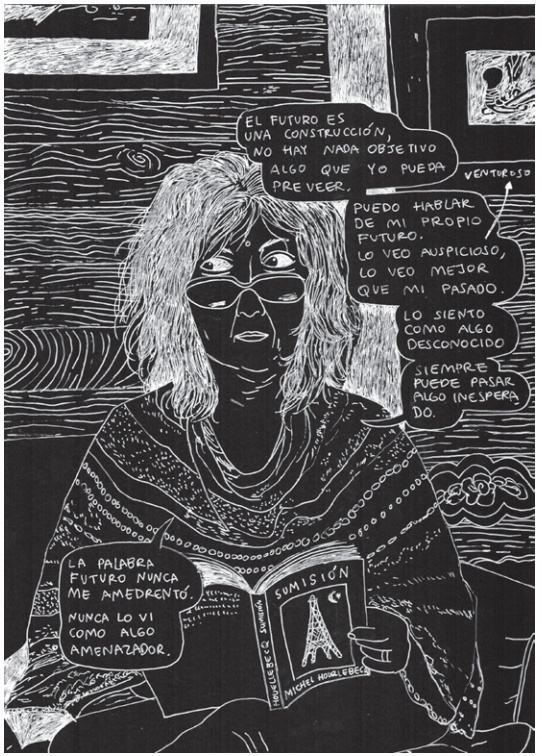
Para entender el alcance de esta tesis, nos desviaremos un tanto por el sueño, y en particular por el sueño paradigmático de Freud que Lacan va a estudiar en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, exactamente en el capítulo "Tyche y automaton". Lacan se dedica a explicarnos por qué la experiencia humana no puede reducirse a algo que podríamos situar en el orden de la *vida es un*

5. Jacques Lacan, "La Tercera" (1974), en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 1988).

6. Ibíd.

sueño. El proceso primario, el inconsciente —nos dice— tenemos que captarlo en su experiencia de ruptura, en su lugar intemporal, en esa otra escena. Para ello, nos da el ejemplo del sueño evocado por Freud al final de la *Traumdeutung*, ese sueño conmovedor en el que el padre que ha perdido a su hijo se va a reposar, mientras deja a un hombre canoso velando al niño muerto. Al despertar, el padre ve que el viejo que cuidaba al niño se ha dormido y ha dejado caer una vela en el lecho del niño, prendiéndolo así en fuego. Durante su sueño algo de ese ruido que produce la quema se ha convertido en parte del sueño, al mismo tiempo, sobre otro plano, está soñando que su hijo le dice en el sueño: "Padre, ¿acaso no ves que ardo?". Lacan nos dice, sin duda alguna, que la pregunta que aquí cabe ubicar es ¿qué despierta? Lo que despierta es lo que traduce en cierta manera en el sueño la identidad de lo que está pasando, esa vela caída. Lo que despierta es el ruido crujiente de lo que empieza a quemar. ¿O acaso es algo más que ese ruido de la pieza de al lado lo que despierta? Es la resonancia de esa pregunta que el hijo hace la que marca el paso a esa otra realidad, la realidad fallida: ¿qué encuentro puede haber ahora con ese ser inerte para siempre —aun cuando lo devoran las llamas—, a no ser precisamente ese encuentro que sucede cuando las llamas, por accidente, como por azar, vienen a unirse a él? El niño muerto designa ese más allá, eso que al despertar será perdido para siempre, solamente en el sueño puede darse ese encuentro verdaderamente único, lo real de ese encuentro fallido desde ahora y para siempre entre el padre y el hijo. Lacan nos dice: "[L]a llama nos encandila ante el hecho de que el fuego alcanza lo *Unterlegt*, lo *Untertragen*, lo real"[7].

La ruptura, el choque, lo que se hace visible en este encuentro entre realidad y Real es lo que da su valor a la experiencia, es ese espacio de lo íntimo, la llama nos encandila, más allá de toda puesta a prueba de la realidad.



Todo lo vivido es transformado en representación

Giorgio Agamben, por un lado, en uno de sus libros más recientes *Création et anarchie*, retoma las hipótesis de Guy Debord, y, por otro, siguiendo la huella de Walter Benjamin en su ensayo "La religión capitalista", afirma que la idea de Debord fue una profecía. Refiriéndose a la tesis de Guy Debord, según la cual "el espectáculo es el dinero que uno mira solamente, ya que en él es la totalidad de lo usado que se intercambia contra la totalidad de la representación abstracta"[8], Agamben releva algo que Debord no dice, pero que es importante, y es que el dinero —mercancía absoluta— termina siendo un valor en sí, sin equivalencia concreta, una pura abstracción, imposible de cambiar por una cantidad de metal. En ese sentido, Debord, con la noción de *la sociedad del*

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1964), 65-67.

8. Giorgio Agamben, *Création et anarchie*: *L'oeuvre* à bâge de la religion capitaliste (París: Éditions Rivages, 2019), 123.

espectáculo, anticipa lo que el Gobierno norteamericano hará unos años más tarde, rompiendo así la equivalencia entre el oro y el dinero y su posible intercambio. Al dinero en cuanto pura abstracción le corresponde una transformación del lenguaje humano, que no tiene nada que decir, y se presenta como comunicación de lo incomunicable. Comunicación de lo incomunicable se refiere no a lo imposible a decir, sino a una palabra vacía, a una relación con el mundo en la que las preguntas respecto a la vida se pierden. La cultura es confiscada, la naturaleza lingüística y comunicativa del hombre se encuentra sin raíces, sin fundamentos. La comunicación es espectáculo y nos confisca nuestra intimidad, nos aleja de cada momento de vida, transformándolo en información, en imagen que se pone a circular por las redes, con el único fin de ser validada por un *like*. En la sociedad del espectáculo los individuos son separados por eso que debería unirlos. En consecuencia, el mundo se ha dado la tarea de imprimir el instante, "todo lo vivido"; cada instante es recuperado, utilizado, transformado en imagen, con el objetivo de ser comunicado en el instante en el que las cosas suceden.

Lo que une lo virtual es la escritura numérica, todo es un código, una nueva forma de escribir las cosas. Poner en relación todo con todo y con el mundo, pero poniendo entre paréntesis la intimidad. La lectura se hace lineal, sin rupturas de sentido, lo numérico es una manera de transcribir la información en imágenes, en lenguaje informático, es una forma de reflejar la realidad, que se inscribe en una lógica serial. La serie es el alma del mundo, nos dice Gérard Wajcman[9].

Guy Debord, a través de las doscientas veintiún tesis de su libro, demuestra ese pasaje de la vida a la representación, el pasaje se alcanza en el paso del ser al tener y del tener al parecer. El problema es que ese parecer no deja espacio de pensamiento, desactiva la palabra; estamos sumergidos en un mundo donde el vínculo social entre la gente es mediado por imágenes, pero imágenes que por intermedio de una identificación pasiva con el espectáculo homologan no solo nuestra experiencia de vida, sino también nuestra forma de decir las cosas. Con nuestras palabras podríamos decir que el mundo capitalista es un desierto de falsas respuestas donde no hay espacio para la pregunta.

Guy Debord denuncia cómo el espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden presente mantiene consigo mismo, su monólogo elogioso. El saber es remplazado por la técnica, porque la técnica es un saber aplicado que elimina toda interrogación y, sobre todo, que no deja espacio para pensar lo que escogemos. El espectáculo en lugar de generar preguntas sustituye la experiencia de reflexión. Hay que saber hacer, hay que saber servirse de las herramientas de comunicación sin necesidad de ir más allá, no necesitamos conocer nada más sobre las operaciones de programación ni sobre

9. La serie es una nueva forma que abrirá quizá de nuevo las puertas a la literatura, una forma para figurar el goce ilimitado, abierto, femenino, pero al mismo tiempo consumista e insaciable de nuestra época. En palabras de Wacjman: "La serie es el alma del mundo, expone la crisis del mundo, es una forma mundializada del mundo, como producto las series aspiran a conquistar el mundo, la difusión de un episodio debe ser simultáneo sobre toda la tierra, la serie es fragmentada e ilimitada, la consumación de imágenes aparece como una adicción específica". Gérard Wajcman, *Les series, le monde, la crise, les femmes* (Lagrasse: Éditions Verdier, 2018), 87-101.

el funcionamiento de las redes que difunden y transforman nuestra vivencia en una lengua homogénea. Solo hay que ver, aplicar y comunicar.

Otra de sus tesis muy interesantes es la del tiempo-mercancía. El tiempo de la producción —nos dice— es una acumulación infinita de intervalos equivalentes, es la abstracción del tiempo irreversible, los fragmentos de vida se miden en el cronómetro, intercambiables, "el tiempo es todo, el hombre no es nada, es el cadáver del tiempo"[10].

El psicoanálisis nos propone una experiencia contraria de este tiempo-mercancía; el tiempo es llamado "demanda", "espera", "corte", "regreso", "cuerpo", el sujeto es el tiempo, el deseo nos abre a otro tiempo. Pierre Paolo Pasolini habla de la extrema nivelación a la que nos somete el capitalismo. Se refiere a este como la bestia negra de la consumación, que nos somete a todos a la cultura de masas, mundo en el cual están incluidos la burguesía y el pueblo. Romeo Castellucci nos dice, con sus actos de teatro que transgreden todas las convenciones, cómo el arte cumple su función, como la experiencia de martillar implacablemente las palabras, de leer una y mil veces una obra antes de ponerla en escena, buscando así sus líneas de equivocidad, las zonas de sombra de la materia, las huellas de emoción que hacen posible atrapar la pregunta por la existencia. El lenguaje se define en función de la relación con el silencio que la palabra deja surgir, es todo lo contrario a la comunicación; el gran artista es quien disimula su combate, la palabra no es contenido ni de protestación ni de atención terapéutica, no es consuelo ni decoración, es el terreno de batalla por la pregunta del hombre. En definitiva, Castellucci define su teatro como una epifanía individual del espectador.

Entonces, vamos a ilustrar el abismo que existe en esa transmisión de lo inconsciente, que tiene en cuenta la ética creadora, siguiendo paso a paso la elaboración freudiana y extrayendo, en la medida de lo posible en cada paso, eso que del lado del mundo del espectáculo nos aleja de la relación del acto con el deseo.

La barra del arte y la superación de los límites entre el sí mismo y los otros

Las múltiples referencias de Freud al teatro: Sófocles, Shakespeare, Molière, Ibsen, además de sus luminosos y profundos estudios, como su trabajo sobre Leonardo da Vinci o sobre el *Moisés* de Miguel Ángel, buscan anudar a través del arte la pregunta acerca de los efectos inconscientes de una obra: ¿cómo el artista nos permite acceder al goce indescifrable, a esas fuentes inaccesibles, remotas, insospechadas de nuestra vida afectiva?

10. Guy Debord, *La societé du spectacle* (París : Gallimard, 1992), 149.

El interrogante se divide a lo largo de la obra freudiana. Por un lado, Freud se pregunta por el don que hace al poeta, ¿cómo explicar el genio y la gracia con la que este consigue dar forma a nuestros afectos más profundos? Por otro, se pregunta sobre eso que opera en el espectador. Freud se interroga por sí mismo extasiado durante horas frente a la gran escultura de Moisés esculpida por Miguel Ángel.

¿Cómo consigue el poeta provocar en nosotros emociones que quizá no nos hubiésemos sentido capaces de experimentar?, ¿cómo logra abrir un espacio de saber que lejos de reducirse a una pedagogía nos conduce hacia la realización de un deseo inédito, un deseo que no existía antes, que se constituye y se construye en ese encuentro inesperado? Finalmente, ¿en qué consiste ese trabajo de transmisión que surca el deseo inconsciente?

En su texto "El poeta y los sueños diurnos"[11], Freud confiesa cómo nuestra curiosidad es exacerbada por el hecho de que el mismo poeta, el artista, al ser interrogado sobre las razones de su arte, no puede decirnos gran cosa, ni sobre las oscuras razones de su inspiración, ni sobre los recursos de su arte; el artista no puede darnos la clave sobre las razones que le permiten alcanzar cierto resultado, se trata de su más íntimo secreto[12]. Es más, ni siquiera puede garantizarnos el mensaje que quiere transmitir con su obra. En cuanto espectadores podemos intentar interpretar las intenciones del artista, desplegar el sentido del contenido de sus obras, buscar en su historia, en su biografía, las razones de su inspiración. Ninguna configuración permite que el artista pueda dar cuenta del efecto que la obra produce en nosotros, ningún análisis agotará el misterio de la obra ni hará inteligible nuestra emoción. El destino de la obra no se realiza en este límite que la misma obra vehicula. El destino de la obra no se realiza tocando el límite de lo interpretable, pues la obra excede todo sentido. La obra en cuanto materialidad va más allá de todas las intenciones del autor, de todas las intenciones e interpretaciones del espectador. Es en esta encrucijada, en esta hiancia, donde la creación artística surge, encuentra el umbral que le permite escapar a toda reducción totalitaria del sentido.

El deseo es la respuesta del sujeto al límite que lo Real impone al sentido[13].

La pregunta de Freud por la transmisión del deseo, por la transmisión de eso que él llama la "energía impulsora de la creación", sitúa entonces la obra en sí misma como eso que en su materialidad, en su existencia, fija el límite de lo interpretable; la obra es la expresión eficiente en nosotros[14].

11. Sigmund Freud, "El poeta y los sueños diurnos" (1907-1908), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 1342.

12. Ibíd., 1348.

13. León-López, "Le Réel n'est pas le monde".

14. En Freud podemos leer esta pregunta: "Todo esto ha orientado mi atención hacia el hecho, aparentemente paradójico, de que precisamente algunas de las creaciones artísticas más acabadas e impresionantes escapan a nuestra comprensión. Las admiramos y nos sentimos subyugados por ellas pero no sabemos qué es lo que representan. Carezco de lecturas suficientes para saber si este hecho ha sido ya observado, o si ha habido algún crítico de arte que haya encontrado en semejante perplejidad de nuestra inteligencia comprensiva una de las condiciones capitales de los más poderosos efectos que una obra de arte puede suscitar. […] ante estas creaciones magistrales del artista dice cada uno algo distinto, y nadie algo que resuelva el enigma planteado al admirador ingenuo. Lo que tan poderosamente nos impresiona no puede ser, a mi juicio, más que la intención del artista, en cuanto él mismo ha logrado expresarla en la obra y hacérnosla aprehensible. Sé muy bien que no puede tratarse de una aprehensión meramente intelectual; ha de ser suscitada también nuevamente en nosotros aquella situación afectiva, aquella constelación psíquica que engendró en el artista la energía impulsora de la creación. ¿Mas por qué no ha de ser posible determinar la intención del artista y expresarla en palabras, como cualquier otro hecho de la vida psíquica?, en cuanto a las grandes obras de arte, ¿acaso no puede hacerse sin auxilio del análisis? La obra misma tiene que facilitar este análisis si es la expresión eficiente en nosotros de las intenciones y los impulsos del artista". Sigmund Freud, "El Moisés de Miguel Ángel" (1913-1914), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 1272.

Sin embargo, no es por esto por lo que la obra escapa al sello de la nominación. Para Freud, es claro, el artista firma su obra a través de la creación de su creación, exterioriza su deseo, lo saca del anonimato y de su intimidad para volverlo transmisible. La obra artística está acompañada de una intimidad que se revela y trasciende. Gracias a la creación, el artista va más allá de la simple expresión y concretización de sus sueños, de sus fantasías y deseos. En eso el artista se diferencia del niño que juega o del hombre que sueña despierto y fantasea; la obra nos transmite el deseo de un sujeto fundido, hecho visible en la materia. El artista nos dice al mismo tiempo algo singular y universal, el artista supone ese otro que yo puedo ser potencialmente, dejándome así llevar, dejándome así transportar por la obra. Gracias a la forma artística, el poeta nos permite otra relación con nosotros mismos, su logro, su acto performativo —si queremos decirlo en otros términos— nos lleva a transgredir las barreras de nuestra conciencia; por su trabajo de figuración, seremos capaces de sobrepasar nuestros prejuicios, nuestras inhibiciones, nuestra pereza de pensar, y es esta dimensión ética de la experiencia la que nos interesa. La transmisión del deseo que logra el poeta es posible, según Freud, porque el artista posee un saber, un don, una técnica de superación, de atravesamiento de la repugnancia, de la vergüenza que sentimos frente a nuestros deseos más íntimos y de la distancia que esa repugnancia nos impone en relación con ese goce preliminar, substancial, vital de nuestra experiencia humana. El artista nos revela nuestra humanidad bajo otro cielo, quebrando el límite que nos separa de la comunidad de los otros individuos. Gracias a la transgresión y al trabajo de elaboración de la forma, el artista nos posibilita el acceso a capas más profundas de nuestra experiencia. Freud es contundente: "La verdadera *ars poetica* está relacionada con la superación de las barreras entre el yo y los otros"[15]. Eso que concierne a nuestra vida íntima, la vergüenza y el rechazo que sentimos frente a nuestras pulsiones se transforman en placer estético gracias al poeta. El arte nos hace experimentar sensaciones que emanan de lo más profundo, de lo más inaccesible de nosotros mismos, pero, atención, su finalidad no se reduce a permitirnos una evacuación de los afectos, su verdadero alcance es ponernos en otra relación con el goce y el deseo, introducir una discontinuidad en lo más íntimo de nuestra experiencia gracias a este proceso de subjetivación.

Así, según esta lógica, la verdadera emoción no depende jamás del contenido de un mensaje, de una narración que se comunica: lo biográfico, lo educativo, lo anecdótico, el realismo al cual nos condena la televisión con el informe de los acontecimientos del día, no forma parte de esta transgresión de nuestros propios límites. La oposición entre las dos formas de vínculo social es enorme; la transmisión a la que nos convoca el teatro, esa del deseo inconsciente, exige que el sujeto se apropie del texto, de la

15. "Cuando el poeta nos hace presenciar sus juegos o nos cuenta aquello que nos inclinamos a explicar como sus personales sueños diurnos, sentimos un elevado placer, que afluye seguramente de numerosas fuentes. ¿Cómo lo consigue el poeta?, es su más íntimo secreto; en la técnica de la superación de aquella repugnancia, relacionada indudablemente con las barreras que se alzan entre el *yo* y los demás, está la verdadera *ars poetica*. […] A mi juicio, todo el placer estético que el poeta nos procura entraña este carácter del placer preliminar, y el verdadero goce de la obra poética procede de la descarga de tensiones dadas en nuestra alma. Quizá contribuye no poco a este resultado positivo el hecho de que el poeta nos pone en situación de gozar en adelante, sin avergonzarnos ni hacernos reproche alguno, de nuestras propias fantasías". Freud, "El poeta y los sueños diurnos", 1346. Énfasis del original.

obra, lo vehicule de forma íntima y viva y comparta esa aventura con aquellos que han participado en esa experiencia de transgresión. La experiencia de la comunicación, si bien necesita ser renovada de manera incesante, no apuesta por un encuentro, por el contrario, nos aísla, imponiéndonos un orden en el que somos consumidores pasivos de ese mundo que quiere abolir ese otro espacio, ese otro lugar, ese núcleo del deseo, el deseo de otra cosa, el deseo de desear. En la configuración de la comunicación tal deseo es anulado, en la comunicación todo se trata de "realismo", realismo al que nos reducimos con el gesto de prender y apagar los aparatos que invaden, mueblan, saturan nuestro cotidiano, haciéndonos así cómplices del olvido de la vida, un olvido enmascarado, maquillado de progreso y metalenguaje, por el mundo virtual.

El público en el teatro huye, resiste y, al mismo tiempo, se confronta tanto en su intimidad como en su soledad, así cada noche una nueva comunidad se recrea. Aun si hablamos de teatro contemporáneo, la brújula de lo trágico nos orienta, pues el único deber político del verdadero teatro es, como lo dice Walter Benjamin, la irrupción de lo instantáneo y la puesta en crisis de lo continuo. No podemos seguir transmitiendo la pesadilla de la crisis para seguir alimentando el sistema capitalista. La irrupción de lo fugaz, la sorpresa, la invención de lo inédito del encuentro es lo único que puede romper la lógica de la propaganda y de la manipulación de las masas.

Hay quienes dicen que la función del coro en la tragedia griega antigua es imposible de concebir hoy en día, pero quizá sea lo contrario, hay que buscar el coro de hoy, su función crítica, a través de la creación de pequeñas comunidades instantáneas, luminosas, únicas, efímeras, como esa comunidad que se recrea alrededor de una pieza de teatro, de una manifestación. Lo único que puede generar un nuevo movimiento para salir de la crisis continua son los momentos efímeros —y efímeros no quiere decir no comprometidos— como ese que se construye mientras se comparte un momento de poesía, de verdadero teatro, momento vertiginoso en la última representación de Romeo Castellucci *La flauta mágica o El canto de la Madre*[16]. En la segunda parte, en lugar de presentar las pruebas para que se encuentren Pamina y Tamino, la narración de estas pruebas es remplazada por las narraciones, una a una, de un grupo de hombres, no de actores, que en sus vidas han sufrido quemaduras reales en accidentes graves, y de un grupo de mujeres ciegas. Se encuentran en un instante de puro Real con el público y entre los actores profesionales, cada una de estas personas dice su nombre y cuenta en un momento lo que le sucedió… ¡Lo Real es más fuerte que la iniciación! Las pruebas simbólicas masónicas no tienen punto de comparación con esta ruptura de lo Real, con esa efracción de lo Real que cambia la vida, con esas cicatrices de la vida. Recordemos que la experiencia de vida abre el texto de Mozart. En esta obra

16. Me refiero a la puesta en escena de la ópera de Mozart, *La flauta mágica*, en el Teatro Real de la Moneda, en Bruselas, Bélgica, en septiembre del 2018, y en el Théâtre de l'île, en Numea, Francia, en mayo del 2019.

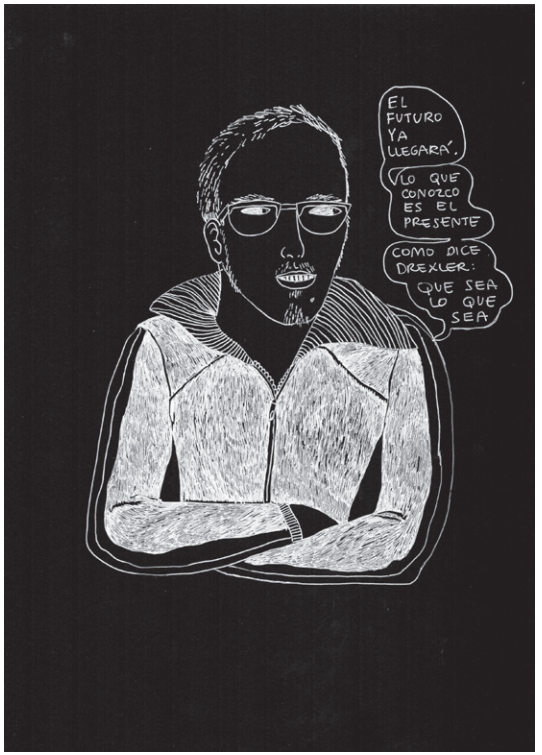
Romeo Castellucci busca la revelación de lo trágico, un poder de apertura universal, muy al contrario de la comunicación, que cierra todo.

La búsqueda trágica es espiritual, instantánea, fuerte, real, no busca recrear una comunidad de adeptos, al contrario, lo trágico es un llamado, un acto contra la frivolidad de la palabra, contra el odio de la palabra.

Profundizar el sentido de la ilusión

Freud en su texto "Personajes psicopáticos en el teatro"[17] es explícito sobre este hecho, el teatro abre las puertas de nuestra experiencia, nos permite franquear el umbral de lo inaccesible, permitiéndonos así acceder a fuentes de placer y goce yacentes en nuestra vida afectiva. El espectador —nos dice Freud— es un individuo sediento de experiencia, "nada nos sucede", la verdadera vida se nos escapa, lo ordinario de la vida nos sumerge, y los poetas nos permiten vivir grandes escenas, confrontarnos de nuevo con eso que hemos perdido, olvidado, rechazado, reprimido o que no sospechábamos ni siquiera poder vivir. Una transgresión de nuestros propios límites se hace posible gracias al arte del poeta. Insistamos nuevamente en uno de los ejes de nuestro texto: los efectos que la obra artística logra suscitar en el espectador abren una brecha en su intimidad. El teatro, según Freud, nos permite realizar nuestro deseo gracias a la ilusión, pero, al mismo tiempo, nos libera de realizar nuestro deseo, de pagar el precio de su realización. Si ya hemos podido vivir la realización de este deseo en la escena, ¿para qué vamos a pagar el precio que la realidad nos impone por su realización? Así, podemos ser los grandes que quisiéramos ser, gracias a la identificación con el héroe, podemos vivir intensamente: amar, odiar, abandonarnos sin vergüenza a nuestros impulsos coartados, acceder a una libertad religiosa, sexual, sobrepasar los límites de nuestra inercia de vivir, y todo esto impunemente, sin costo alguno, sin sufrimiento alguno, pues hay "la certeza de que, en primer término, es otro, y no él, quien actúa y sufre en la escena, y en segundo lugar, se trata solo de una ficción que nunca podría llegar a amenazar su seguridad personal"[18].

La ilusión es la condición de posibilidad para permitir el acceso a lo inaccesible de nuestra vida afectiva. La sutileza freudiana, cuando nos dice que *la obra permite profundizar en la ilusión*, es enorme, no se trata en ningún momento de una confusión entre realidad y ficción. Ocurre de la misma manera en que un niño diferencia su juego de la realidad. No obstante, la seriedad que atribuye al juego —Freud es explícito sobre este punto— es la misma que atribuye a la composición; la arquitectura que propone el teatro le permite al espectador ocupar un lugar donde le es posible prestarse, dejarse llevar, a ocupar ese lugar particular. Gracias a la ilusión y a esa aceptación compartida



17. Sigmund Freud, "Personajes psicopáticos en el teatro" (1905-1906), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 1877.

18. Ibíd., 1273.

de un desmentir, la escena nos introduce en la aceptación de una convencionalidad compartida; sabemos que estamos en el teatro, la ilusión permite que la potencialidad del deseo exista.

Sobre este punto, afirma Lacan:

> Está claro que leer Hamlet no es en absoluto lo mismo que verlo representado. Tampoco creo que esto pueda causarles dificultades por mucho tiempo. Dentro de la perspectiva que intento desarrollar antes ustedes, concerniente en definitiva a la función del inconsciente, el inconsciente se define como el discurso del Otro. Nada puede ilustrarlo mejor que la perspectiva que nos brinda una experiencia como la de la relación de la audiencia con Hamlet. Está claro que aquí el inconsciente se presentifica bajo la forma del discurso del Otro, que es un discurso perfectamente compuesto. El héroe sólo está presente aquí por medio de ese discurso, al igual que el poeta. Muerto hace tiempo, a fin de cuentas lo que el poeta nos lega es su discurso.
>
> La dimensión que la representación añade, a saber, los actores que van a interpretar ese Hamlet, es el estricto análogo de aquello debido a lo cual nosotros mismos estamos involucrados en nuestro propio inconsciente. Nosotros mismo proveemos el material de lo que constituye nuestra relación con el inconsciente: el significante, para decir el vocablo –es lo mismo que enseño, y paso mi tiempo diciéndoles esto–, lo proveemos con nuestro imaginario, quiero decir, con nuestra relación con nuestro propio cuerpo, ya que lo imaginario es eso.
>
> […] De manera análoga, el actor presta sus miembros, su presencia, no como una mera marioneta, sino provisto de su inconsciente bien real, o sea, de la relación de sus miembros con cierta historia que le es propia.[19]

En este texto hay varios planos que escuchar. El autor nos lega una pieza escrita, el texto, el cual atraviesa el tiempo y se abre a la interpretación de un director que decide confiar en la palabra. Leer el texto implica dejarlo ser más allá de todos nuestros prejuicios, restituir la fuerza a los significantes, en su equivocidad, en su distancia transhistórica, en su dimensión puramente simbólica. En cuanto al actor, él recibe el texto, lo acoge con su cuerpo y con su inconsciente bien real. Su cuerpo —nos dice Lacan— nos permite comprender la dimensión de lo Imaginario, ese alfabeto que posibilita todo el poder de expresión de cada gesto, la gracia, la justeza pasan por el gesto perfecto. El último círculo de este nudo borromeo es la dimensión de lo Real. Según Lacan, el actor moviliza la presencia del inconsciente a partir de su propia historia, del lecho que su propio inconsciente le prepara al texto para permitir el juego teatral.

19. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2015), 306-307. Ver la lección del 18 de marzo de 1959.

Simbólico, Imaginario y Real se anudan para profundizar en la ilusión. El verdadero teatro nos hace olvidar que se trata de teatro, la ilusión atina para entrar en lo más íntimo de la relación del sujeto con su deseo.

Recordemos en *Hamlet*, ese momento central de la pieza, cuando el príncipe Hamlet, después de hacer representar por unos actores el crimen del rey para poner al descubierto la conciencia del rey Claudio, decide hablarle a su madre, ¡va a darle en la herida!, momento considerado como la cumbre del teatro. Hamlet le reprocha a su madre sus ardores: "ya es tiempo de un poco de calma". Intenta despertarla: "¿Qué estás haciendo con tu vida? Pasar de un hombre como mi padre a revolcarte en la basura, ¿hasta dónde vas a llegar?". La madre admite: "Me abres el corazón". Incluso aparece el fantasma del Padre: "Deslízate entre ella y su alma, que está a punto de ceder".

En esa encrucijada, Lacan invita a pensar que en ese momento hay una recaída en Hamlet: "Después de todo obra a tu antojo y ve a contarle todo al tonto del Claudio… todo terminará en el lecho".

La oscilación —nos dice Lacan— entre la rebeldía, la fuerza de sus palabras y algo que se asemeja a una recaída tiene que ver con la desaparición, la evanescencia de su apelación, y la entrada en algo del orden del consentimiento al deseo de la madre. Esta oscilación es solo el primer plano, pues más allá del Otro se abre la pregunta por su deseo. ¿Qué puede hacer para retomar su deseo? ¿Qué es lo que le impide realizar su deseo? "Hamlet no es un caso clínico —no es un ser real—. Es un drama que permite situar, como una placa giratoria, dónde se sitúa el deseo"[20].

¿Frente a esto qué decir de la comunicación? ¿Qué decir de la propaganda que quiere manipular? Podríamos decir que no hay placa giratoria donde podamos encontrar la brecha de nuestro deseo. Tenemos, sin embargo, a nuestra disposición, respecto a Internet, una serie infinita de imágenes, de distracciones, de conocimientos, solo que no nos piden nada, no somos interrogados desde ningún lugar, no hay ninguna exigencia de trabajo, ni de pregunta, ni de respuesta, no hay búsqueda de la forma porque la forma es preprogramada. Hay síntomas, los seres sufren cada día más de saturación, están extenuados por la saturación de la información, la masificación, la acumulación. Existe la fatiga profunda de no ser solicitados, de ser invadidos por una ideología que desborda, abruma; permanece todo el tiempo un mensaje repetido que circula hasta el infinito, que acaba con la lengua.

Los sondajes podrían ser la ilusión de la comunicación, pero ¿cómo leer la entrada en ese espacio de lo íntimo a partir de sondajes? La ilusión de la comunicación es el sentimiento de lo ilimitado, de un discurso sin trascendencia, es el antiteatro, es la ilusión del realismo. ¡Del Realismo puro! Sin combate.

20. Ibíd.

La catarsis

Freud vuelve sobre lo mismo articulando la identificación y la catarsis. La hipótesis freudiana del inconsciente, su topología —nos dice Lacan—, apunta al hecho de que

> […] la acción del hombre, ya sea esta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos. […] La relación de la acción con el deseo que la habita.[21]

Freud señala que la intensidad de la emoción producida por una pieza depende en parte de la manera como el sujeto logra acceder a un plano de la realidad inicialmente oculto. En el transcurso de su obra, nos da varios ejemplos de la importancia de esta dimensión velada, del acceso al placer estético que produce este trabajo de descubrimiento.

El teatro y, particularmente, la tragedia, ilustran este principio según el cual un sentido oculto, un no saber, un lugar de ignorancia guía la acción. La tragedia griega no se manifiesta en la acción o en la contradicción pura. La contradicción se anuda en el tiempo, lo contingente se revela necesario, el pasado se ilumina en función de las consecuencias que ha producido. Finalmente, la existencia de diferentes planos, diferentes capas de verdad, están casi incorporados en la composición de la tragedia hasta el punto que se podría decir que la tragedia es esencialmente *el arte de la revelación*, *el arte del develamiento*. Es en este punto donde lo íntimo y lo ajeno se unen en el sentimiento. El espectador no se sitúa en un lugar donde puede analizar o anticipar los hechos desde afuera, salvo si se trata de una muy mala pieza, en la que un suspiro resume la situación: puro teatro. En una buena pieza de teatro la trama se va desplegando, va incluyendo al espectador en la experiencia, lo va atrapando por la emoción.

Como lo dijimos líneas atrás, para Freud, la naturaleza del efecto estético es posible gracias a la inmanencia de este lado oscuro, de este algo del orden de la revelación que emerge en el espectador. No se trata de resolver un enigma hasta el final, llegando hasta el significante de la represión original, pues ese significante no existe; lo que se abre es otra relación con el saber, algo que va mucho más lejos que la conquista de cierto nivel de lucidez. La analogía con el trabajo analítico es directamente establecida por Freud. Al analista no le interesa diagnosticar, dar un cuadro neurótico del paciente, presentar o justificar un carácter acabado; lo que guía su deseo es el hecho de ir descubriendo el significado de los síntomas, las mociones pulsionales que se ocultan tras estos, el secreto camino que el paciente ha encontrado en esos síntomas para responder al conflicto de su vida. Freud, a lo largo de su obra, da varios ejemplos

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 371.

de la importancia de esta dimensión velada como condición del placer estético; la composición debe permitir que amor e identificación se abran camino a través de la trama de circunstancias, de eventos, que se entretejen para salir al encuentro del deseo inconsciente. Evocando el monólogo de Ricardo III de Shakespeare, Freud insiste sobre las palabras que el héroe expresa como sustancia de su motivación, y señala claramente la desproporción entre las razones explícitas dadas por el héroe para justificar su conducta y el conflicto oculto, el cual a medida que se revela nos permite crear una comunidad de sentimiento con el héroe.

> Es un sutil arte económico del poeta no dejar que un héroe exprese en alta voz y sin resto todos los motivos secretos que le mueven. Con ello nos obliga a completarlos, ocupa nuestra actividad mental, la desvía de la crítica y mantiene nuestra identificación con el protagonista. Un poeta mediocre daría, en cambio, expresión consiente a todo lo que quisiera comunicarnos y se hallaría entonces frente a nuestra inteligencia fría y libremente móvil que haría imposible la ilusión.[22]

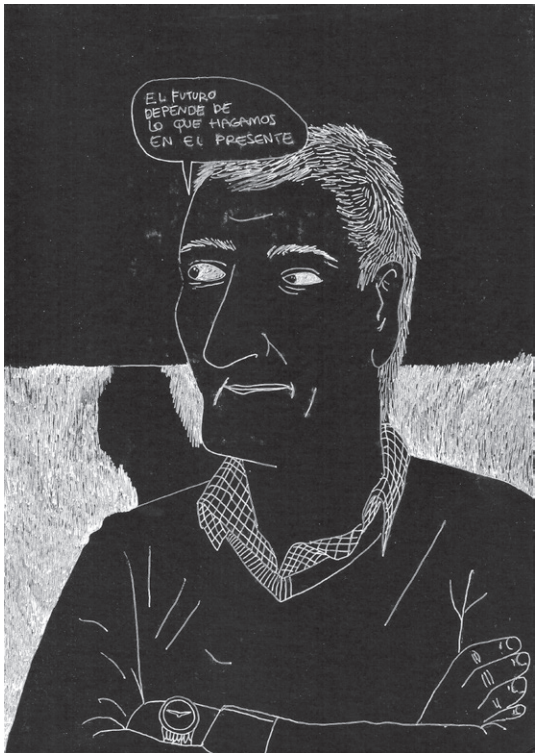
El motivo explícito de Ricardo III debe complementarse con otro aún más sutil. Freud abre el espacio del restablecimiento de este oscuro sentido. Comenta el motivo explícito del personaje de la siguiente manera:

> Me aburro en estos tiempos ociosos y quiero divertirme. Mas como mi deformidad me impide el amor, me adjudicaré el papel de malvado, e intrigaré, asesinaré y haré cuanto me plazca [Freud dice que una argumentación tan frívola como esta] ahogaría cualquier interés en el espectáculo si detrás de ella no se escondiese algo más serio. Y además la obra sería psicológicamente imposible, pues el poeta tiene que saber crear en nosotros un fondo de simpatía hacia su héroe […] y una tal simpatía solo puede estar fundada en la comprensión, en el sentimiento de una posible comunidad interior con él.[23]

Este algo se nos revela en un algo más secreto que podemos leer en la amargura y precisión con que el héroe describe su deformidad. Solo la motivación latente en la frivolidad de sus palabras puede permitirnos identificarnos: la naturaleza ha cometido una grave injusticia contra mí, puedo entonces aspirar a una compensación: "La vida me debe una compensación que yo me procuraré. Tengo derecho a considerarme como una excepción y a superar los escrúpulos por los que otros se dejan detener en su camino. Puedo cometer injusticias, pues se han cometido conmigo […]"[24].

El espectador es cautivado, la secuencia de circunstancias, la trama, la poesía, lo empujan poco a poco a descubrir los diferentes planos en conflicto.

Y entonces surge la pregunta: en parecidas circunstancias, ¿yo qué haría? En esa experiencia de revelación el encuentro con la pregunta sobre el deseo se impone, hay que responder, al menos al dejar surgir la pregunta, el teatro nos pide responder.



22. Sigmund Freud, "Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica" (1915-1916), en *Obras completas*, t. III, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 2415.

23. Ibíd.

24. Ibíd.

La Identificación es el fundamento del deseo. Y lo es a tal punto que para Freud es claro que el sentido de la identificación no se agota en la finalidad del *pathos*.

La Identificación es el lugar donde se teje ese nudo entre lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real que cristaliza el encuentro, en el momento efímero y eterno que da el valor del teatro. Y la hipótesis del inconsciente sella el carácter tanto estético como autónomo de la catarsis. Como resultado, el efecto estético es sobre todo un efecto de atravesamiento, una experiencia de transgresión de nuestros propios límites. Freud da lugar a la catarsis en el campo ético del psicoanálisis, anudando el sentido de la falta trágica y el inconsciente.

Lacan y la tragedia del deseo

Lacan nos dice que la tragedia "está en la raíz de nuestra experiencia, tal como testimonia la palabra clave, la palabra pivote, de catarsis"[25]. De hecho, para Lacan, lo importante a elucidar en la tragedia es una topología que revela el fundamento de la experiencia del sujeto en relación con ese centro de aspiración al deseo. Este centro es un punto de exterioridad, de exclusión del sujeto. El marco discursivo de una vida se despliega en ese movimiento, en ese vaivén entre alejamiento y acercamiento en torno a este centro. Esto implica que es en el espacio creado por el movimiento de este "alrededor de" donde se trazarán las coordenadas en las que el sujeto orienta el sentido de su deseo.

Lacan, para aclarar esta topología, nos habla de la función de lo bello como última barrera de este "alrededor de la cosa", barrera que deja al sujeto frente al abismo del enigma de su deseo. Su comentario sobre *Antígona* de Sófocles ilustrará estos desarrollos. El sentido de la catarsis adquiere todo su valor en esta operación que hace visible el lugar del deseo a través de esta sustitución de lo bello por el horror. Es una topología de límites y transgresiones. Esta zona donde debemos buscar el verdadero misterio de la creación artística y de la experiencia analítica, esta zona del entre-dos-muertes, implica cruzar la línea, atravesar la barrera de lo desconocido, ir más allá del mundo de los bienes, de ese sueño en el que "todo el mundo se queda dormido".

> Lo desconocido temible, más allá de la raya es lo que en el hombre llamamos el inconsciente, es decir, la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida es aquello para lo cual todo está hecho para que no piense —la hediondez, la corrupción siempre abierta como un abismo—, pues la vida es la podredumbre.[26]

De una manera menos trágica, se puede decir que, en esta área, el sujeto es capaz de superar la sombra de su narcisismo, pero también la del mundo de los bienes

25. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 294.

26. Ibíd., 279.

y del poder, para adentrarse en un terreno que tiene más que ver con una maldición asumida y consentida. Lacan insiste en la importancia de no olvidar que, si sabemos que hay una barrera y que hay un más allá, sobre lo que hay más allá no sabemos nada. En cuanto a la estructura de la obra, esta topología está situada en el campo de atracción que hace de Antígona una imagen central y aislada de otras. Lacan define este singular lugar de Antígona de la siguiente manera:

> *Antígona*, en efecto, permite ver el punto de mira que define al deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. […] Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia.[27]

Es por intermedio de esta imagen, entre otras, que somos purgados de la serie de lo Imaginario.

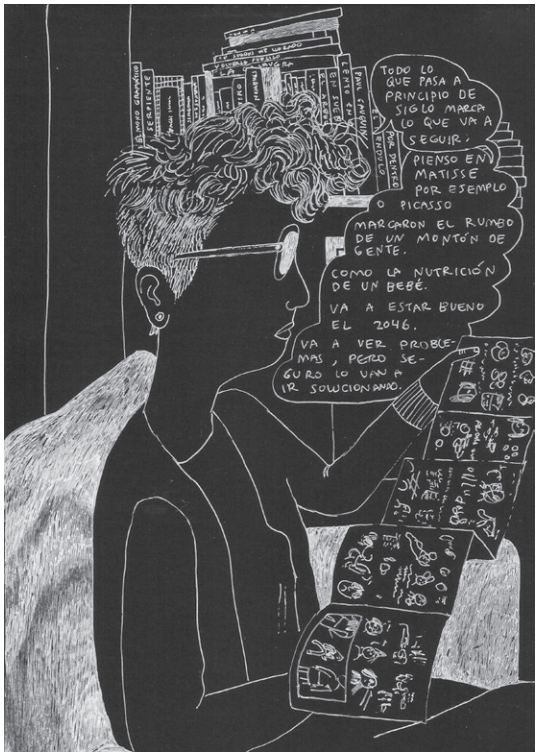
Esta imagen, que da el efecto de lo bello sobre el deseo en el momento muy singular de la entrada de la heroína en el campo del suplicio, es el punto central de la tragedia. El efecto catártico se encuentra en ese lugar, el deseo se desvanece ante lo bello. Y Lacan precisa:

> No puede decirse que el deseo se extinga completamente por la aprehensión de la belleza —continúa su curso, pero allí, más que en cualquier otra parte, tiene la impresión del señuelo, que se manifiesta de alguna manera mediante la zona de brillo y esplendor a la que se deja arrastrar.[28]

La belleza de esa imagen enceguece, el espectador será purgado de todo el mundo del imaginario a través de esta imagen.

A partir de este momento nos encontramos del lado de la transgresión, de este lado oscuro del deseo, el cual no es un mensaje a descifrar ni una lección de moral a reivindicar, sino la sorpresa en el encuentro con algo del orden del enigma de la cosa, la sorpresa de una palabra capaz de hacer justicia a lo imposible de decir, a lo indecible. Ese es el significado de la catarsis.

Frente a esta imagen que nos purifica del mundo del imaginario, ¿qué decir de las imágenes en serie de la comunicación?, las cuales, en lugar de erigir una imagen (Antígona) —que es casi un juicio, una manera de cuestionarnos sobre nuestro modo de mirar el mundo y sus objetos, sobre el fundamento de la ley que nos orienta—, por el contrario, nos inducen a una equivalencia entre el tiempo de nuestra vida y los acontecimientos que la representan, forzando así una idealización de nuestras vidas.



27. Ibíd., 298.

28. Ibíd., 300.

Debemos reflejarnos, reconocernos en esas imágenes que representan cada minuto que vivimos.

¿Qué es lo que despierta?

En esta actualización, en la que un más allá de las significaciones convencionales de lo que son los individuos y de lo que es la realidad, se abre paso para mostrar lo imposible de transmitir, lo imposible de representar: la muerte y la relación sexual, tragedia y comedia vienen a dar cuenta de este encuentro fallido entre realidad y Real. Se trata de encontrar la respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿qué es lo que despierta? ¿Cómo encontrar las palabras para decir de forma justa lo que vivimos? Desde Artaud hasta Pina Bausch, pasando por Bob Wilson, Christoph Marthaler, Claude Régy, Romeo Castellucci, los grandes del teatro europeo buscan cómo cuestionar la función de la representación del mundo. Lo que se intenta penetrar es ese lugar en donde la lengua nos arroja, entre morada y exilio, ¿cómo encontrar la palabra-cosa a través de la poesía, la palabra, el signo, el movimiento, el límite de lo intraducible?, ¿cómo dar cuenta de lo que vivimos en este mundo mediante una lengua que no es de este mundo?, ¿cómo el misterio del deseo indestructible se abre paso? ¿Cómo escuchamos lo que escapa al lenguaje? Lo Real no es el mundo.

Digamos que hemos intentado ilustrar a lo largo de este texto ese abismo de lo íntimo. Entre la lengua y el mundo, la palabra y la cosa, la realidad y lo Real, entre el sí mismo y los otros, es ese abismo lo que nos arraiga a lo trágico, y para decirlo mejor, a lo trágico-cómico de nuestra existencia. Lo íntimo, si seguimos bien nuestro hilo conductor, no está realmente en relación con los acontecimientos, sino con el hecho de que entre la representación de lo que vivimos y lo que vivimos hay un hueco, que hay que iluminarlo, hacerlo visible; el deseo hecho visible hace comunidad. No hay modo de atrapar lo Real a través de la representación, lo Real en juego es la emergencia de un deseo inédito. La política del deseo consiste en darle lugar no a una comunidad de adeptos, sino a una comunidad que se disipa y se encuentra en su relación con la causa. Hay que pensar este problema como el nudo político del teatro y de las comunidades analíticas.

Pier Paolo Pasolini, en su *Manifeste pour un nuovo théâtre*[29], nos dice que hemos entrado a una nueva era en la que la palabra está cada vez más condenada a no existir, estamos en la era del odio de la palabra, es la era de la palabra ficticia, provocadora, presuntuosa, de la palabra frívola.

La era de la nueva lengua de la comunicación está codificada; independientemente de lo que se dice, lo importante es la comunicación por la comunicación.

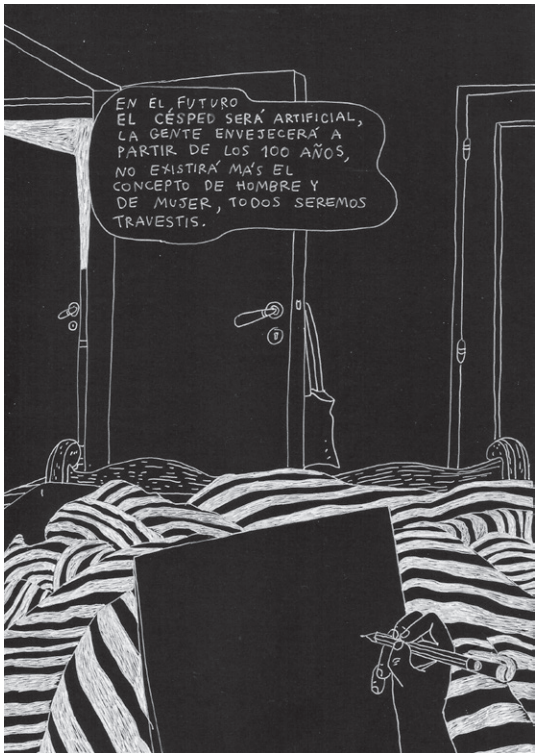
29. Pier Paolo Pasolini, *Manifieste pour un nouveau théâtre*, trad. Marie Fabre (París: Ypsilon éditeur, 2019).

Hay que proponer el teatro de la palabra, construir una nueva relación entre autor y espectador, dirigirse a los grupos culturales y crear debate, crítica, intercambio de ideas, lucha tanto literaria como política en lugar de espectáculo y diversión.

Lo trágico, en el sentido de lo que fue la tragedia en Grecia antigua, es la capacidad de estar en una comunidad. Aun si existe este hueco de lo imposible a decir, o precisamente porque existe este hueco entre el sentido y lo Real, que abre el espacio de lo indiscernible, lo trágico se encuentra en la intimidad y no en el acontecimiento. Comprender esto permite expandir el horizonte de nuestra interpretación, de nuestra orientación como analistas. Incluso la interpretación de Lacan en nuestras comunidades analíticas fuerza un clivaje entre el inconsciente a interpretar y el inconsciente del goce; establece dos épocas, y esto porque no logra situar la brújula de la referencia a lo trágico en la intimidad del sujeto. La comunicación nos fuerza a olvidar, a anular nuestra intimidad, haciéndola así equivaler a los acontecimientos que vivimos y difundimos por las redes de comunicación, nuestra vida se refleja en las imágenes que presentamos a través de las redes, sin dejar ningún espacio a la palabra, a las preguntas sobre la vida. La brecha entre lo Real y el sentido es anulada, ni siquiera tenemos acceso a la suspensión del sentido, hay confusión entre vida y acontecimiento, entre representación y acontecimiento, hemos sacrificado el verdadero espacio de lo íntimo. El vínculo con los demás, cuando se comparte la intimidad del sentimiento, del aquí y el ahora, toma otro relieve. Como en todo proceso de colonización, siempre se trata de un destierro de la lengua; la comunicación, la propaganda, la serie, la continua información de los horrores del mundo nos destierran, uno a uno, de la manera de nombrar las cosas, de sentir las cosas. La comunicación es la más brutal y exitosa labor de colonización que hemos vivido en la historia. La comunicación es un llamado a la emoción simple, a lo patético, lejos, muy lejos, de la compasión y el horror elaborados en la tragedia, lejos, muy lejos, de esa compasión sin reconciliación que nos deja *Edipo en Colono*: en el momento de partir al exilio definitivo, mejor no haber nacido.

De manera simple pero exacta, Pasolini nos dice:

> Volver los hombres indiferentes, malos y estúpidos es la labor de la comunicación y es grave. Mientras burgueses y obreros se dejen humillar frente a la pantalla del televisor día a día no hay nada que hacer! La única solución es la desesperanza […].
>
> Quien verdaderamente ama la vida no piensa jamás en el futuro. Pero seamos claros: si uno ha tenido alguna vez la ilusión que en el mundo hay lo justo y lo injusto, y si luego uno se da cuenta que justo e injusto no son sino un aspecto –uno entre tantos otros– de las cosas, pienso que hay que continuar a vivir (y a luchar) como si esta ilusión hubiera permanecido intacta.[30]



30. Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Entretiens* (París: Editions Delga, 2019), 212. La traducción es mía.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Création et anarchie: L'oeuvre à l'âge de la religion capitaliste*. París: Éditions Rivages, 2019.

Benjamin, Walter. *Le capitalisme comme religion*. París: Payot-Petite Bibliotheque Payot, 2019.

Castellucci, Claudia y Castellucci, Romeo. *Les Pèlerins de la matière (Théorie et praxis du théâtre)*. Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2011.

Debord, Guy. *La societé du spectacle*. París: Gallimard, 1992.

Freud, Sigmund. "Personajes psicopáticos en el teatro" (1905-1906). En *Obras completas*. T. ii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Freud, Sigmund. "El poeta y los sueños diurnos" (1907-1908). En *Obras completas*. T. ii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Freud, Sigmund. "El Moisés de Miguel Ángel" (1913-1914). En *Obras completas*. T. ii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Freud, Sigmund. "Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica" (1915-1916). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1964.

Lacan, Jacques. "La Tercera" (1974). En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

León-López, Patricia. "Le Réel n'est pas le monde : Etudes psychanalytiques sur le théâtre". Tesis de doctorado, Universidad de París viii, 1999.

Pasolini, Pier Paolo. *Entretiens*. París: Editions Delga, 2019.

Pasolini, Pier Paolo. *Manifieste pour un nouveau théâtre*. Trad. Marie Fabre. París: Ypsilon éditeur, 2019.

Wajcman, Gérard. *Les series, le monde, la crise, les femmes*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2018.

DOI: 10.15446/djf.n20.90191

Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación

(cc) BY NC ND

Clara Cecilia Mesa Duque*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación

Una reflexión sobre las relaciones del inconsciente con la política a la luz del psicoanálisis es simple si se parte de la afirmación de Lacan: "El inconsciente es la política", Es decir que no se trata de dos registros, sino de uno, en reverso moebiano: la política se estructura por las lógicas del inconsciente, el cual no es sin política. La organización social contemporánea exige un tratamiento de la política más allá de las "estructuras de poder" y de la figura del amo para repensar las lógicas que definen al ciudadano y sus lazos como figura central de nuestra historia política.

Palabras clave: política, miseria psicológica de las masas, segregación, exilio.

A Politics of the Real: A Courageous Look that Does Not Succumb to Fascination

A reflection on the relationships of the unconscious to politics in the light of psychoanalysis is simple if we start out from Lacan's statement: "The unconscious is politics." That is, it is not a question of two registers, but of one, in a sort of Möbius inversion: politics is structured by the logics of the unconscious, which does not exist without politics. The social contemporary organization demands that we address politics beyond "structures of power" and the figure of the master, in order to rethink the logics that define citizens and their bonds, as the central figure of our political history.

Keywords: politics, psychological misery of the masses, segregation, exile.

Une politique du réel: un valeureux regard qui ne succombe pas à la fascination

Une réflexion sur les relations de l'inconscient avec la politique, à la lumière de la psychanalyse, est simple si l'on part de la déclaration de Lacan: « L'inconscient, c'est la politique ». En effet, il ne s'agît pas de deux registres mais d'un seul, à l'envers mœbien. Autrement dit, la politique se structure par les logiques de l'inconscient, qui n'est pas sans politique. L'organisation sociale contemporaine exige un traitement de la politique au-delà des « structures du pouvoir » et de la figure du maître pour repenser les logiques définissant le citoyen et ses liens en tant que figure centrale de notre histoire politique.

Mots-clés: politique, misère psychologique de masse, ségrégation, exil.

CÓMO CITAR: Mesa Duque, Clara Cecilia. "Una política de lo real: una valerosa mirada que no sucumba a la fascinación". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 373-388, doi: 10.15446/djf.n20.90191.

* *e-mail*: claraceciliamesa@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

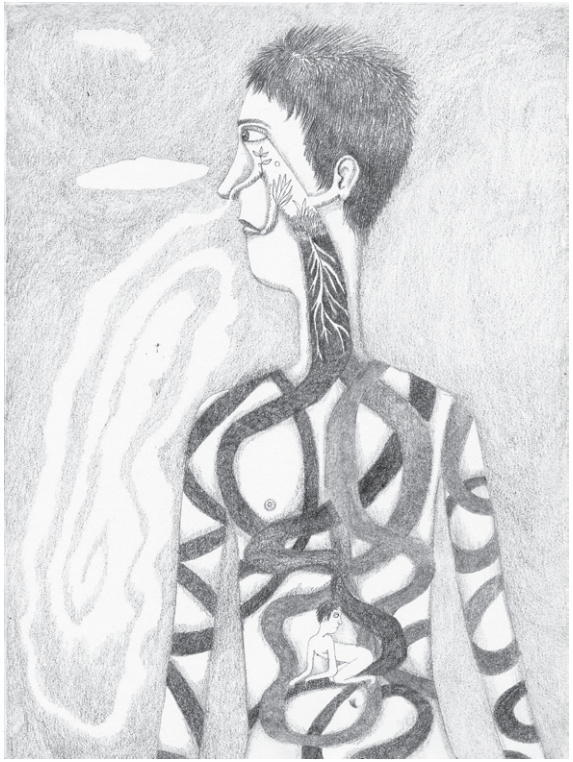
Introducción

> No es asunto del psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente [...] nuestro trato con el psicoanálisis fue suficientemente revolucionario, no para que tomáramos partido políticamente, sino para que pudiéramos rechazar un campo, el de la reacción o el de la opresión[1].
>
> Sigmund Freud

Hacer una reflexión sobre las relaciones del inconsciente con la política a la luz de la teoría psicoanalítica no parece tan complejo si se parte de la afirmación de Lacan: "El inconsciente es la política", la cual descarta la idea de que se trata de dos registros. Inconsciente y política son un solo registro, tal vez en reverso moebiano: la política se estructura por las lógicas del inconsciente, el cual, a su vez, no es sin política. Ahora bien, si mi hipótesis es que la relación del sujeto con la cultura en Freud es moebiana, hay que comenzar por definir esta figura topológica que Lacan utiliza para definir, por ejemplo, las relaciones del sujeto con el Otro. Así, en la banda de moebius no hay más que una sola superficie, no hay adentro y afuera, ni interior y exterior, ni derecho y reverso, hay una continuidad a pesar de que no es un cono simple sino que requiere por supuesto una torsión, un corte y, especialmente, un agujero central que da cuenta de lo real, de lo imposible, el cual, siendo el agujero, es al mismo lo que orienta. Volveré sobre este punto que da el soporte al título de este desarrollo.

Así pues, introducirnos en el terreno de las relaciones con la política no implica de ninguna manera situar al psicoanálisis como un discurso que pueda asumir una militancia, esto quiere decir también que no pretendemos de ninguna manera reducir un campo al otro. No pretendemos psicoanalizar el campo político, y esto, siguiendo al propio Freud quien en una de la "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", en 1933, justamente el año en que Hitler asciende al poder, escribe que el "niño formado por el psicoanálisis es suficientemente subversivo como para no tener que ubicarse ni del lado de la opresión ni del lado de la reacción"[2]. Freud escribe: no es asunto del

1. Sigmund Freud, "Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones" (1932), *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3186.
2. Ibíd., 3187.



psicoanalista decidir entre los partidos, como tampoco orientar su acto clínico hacia el sometimiento al régimen social existente[3]. Su posición muestra claramente que la relación del sujeto con el inconsciente le implica asumir una posición ética y política "suficientemente revolucionaria".

Pero uno se pregunta si esa posición puede ser considerada de apatía política o de indiferencia. La respuesta es que no, al contrario, Freud fue un hombre profundamente afectado por la historia política de su tiempo. La mayor parte de su obra fue escrita en el período de entreguerras, tal como es el caso de su "Metapsicología", escrita entre los años 1914 y 1919; algunas otras obras como el "Más allá del principio del placer" fueron su respuesta a la culminación de la Primera Guerra Mundial. Si durante la guerra escribe con la decepción que produce ver cómo esta hace emerger las más violentas tendencias en los líderes políticos, los mismos que en tiempos de paz se muestran benévolos al interior de sus naciones, al final de ella, ya Freud ha encontrado no un nuevo ideal, sino una certeza: más allá del principio del placer, se muestra feroz, radical, el rostro de la muerte, constitutiva de las relaciones de los hombres entre sí. Es el paso de la decepción inicial ante la guerra al encuentro con un real irreductible.

Así mismo, su obra final "El Moisés y la religión monoteísta" es escrita ya con el *fürer* respirándole en la nuca, porque podemos decir que en cierta medida Freud encarnó la figura política de su tiempo. Siendo judío en los albores de la Segunda Guerra Mundial, escribía para tratar de responder "Por qué el antisemitismo" en los tiempos de su mayor ferocidad. No tomar partido es pues una necesidad ética de buscar *otra* manera de pensar la política.

En su obra se ve claramente que Freud se ocupa de los efectos políticos sobre el lazo social y, no sin un cierto dolor, considera que "una sociedad que provee la satisfacción a unos pocos y priva con ello a las inmensas mayorías no merece perdurar". Lo cito en un párrafo del segundo apartado de "El porvenir de una ilusión":

> En cuanto a las restricciones que afectan a determinadas clases de la sociedad, nos topamos con unas constelaciones muy visibles, que por otra parte nunca han sido desconocidas. Cabe esperar que estas clases relegadas envidien a los privilegiados sus prerrogativas y lo hagan todo para librarse de su "plus" de privación. Donde esto no es posible, se consolidará cierto grado permanente de descontento dentro de esa cultura, que puede llevar a peligrosas rebeliones. Pero si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida

3. Ibíd.

> sumamente escasa. […] Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece.[4]

Ahora bien, esta cita de Freud es de 1928, no es seguro que hayan cambiado muchas cosas para la civilización, a pesar de que nos resentimos de que vivimos en un mundo cada vez más conflictivo. Conflictivo, caracterizado por el ascenso de todas las dimensiones de la segregación, la exclusión y el odio ya sea bajo la forma del terrorismo, ya sea bajo la forma de actos aislados pero dirigidos de manera indiscriminada hacia la población civil, población que estuvo hasta hace algunas décadas protegida en las situaciones de guerra, hoy, es sin duda el blanco privilegiado, y lo es porque, como veremos, es justamente en el tejido social, en la lucha entre pares, digamos prójimos, o próximos, en donde se libran las batallas de nuestro tiempo, es el "campo de batalla".

¿Una política de la miseria psicológica de las masas?

Entonces, el propósito con este escrito es dar cuenta de las relaciones de la política en su movimiento de lo social a lo singular, lo que implica una relación de lo político con lo inconsciente. ¿A qué llamamos política? Un cierto prejuicio nos lleva directamente a relacionar la política con las "estructuras de poder" y entonces suele reducirse a los análisis del amo de turno, de su voluntad de poder y de dominio, las represiones ejercidas sobre las masas, la pérdida de las libertades, los atentados contra los derechos, etc. Es decir, tradicionalmente nos hemos referido al término de política para hablar de los dominadores y los dominados; ahora bien, definir entonces la política ya no en relación con el poder del amo nos permite tomar otra de sus vertientes, según la cual etimológicamente implica a los ciudadanos y su relación con el Estado. Tomaré, pues, la referencia a la vida en sociedad, *politikós*, que se refiere a lo relacionado con los ciudadanos, la convivencia "entre los hombres", como lo sitúa Hannah Arendt en un texto titulado *La promesa de la política*: dice que la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres, surge entre los hombres, "se trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos"[5].

La política, pues, "nace en el 'entre' los hombres, la política surge en el 'entre' y se establece como relación, así lo entendió Hobbes… en la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí que es mayor que la diversidad relativa de pueblos naciones o razas en la pluralidad…"[6]. Destaco esta vía y la sigo porque es la vía que Freud le da al psicoanálisis específicamente en las obras dedicadas a la civilización. Esa es la vertiente que él sigue cuando en "El malestar en la cultura" se pregunta cuáles son las

4. Sigmund Freud, "El Porvenir de una ilusión" (1928), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 2966

5. Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Madrid: Austral, 2015), 131.

6. Ibíd., 133.

fuentes de dicho malestar; en principio, da las tres respuestas que son generalmente conocidas: la devastadora naturaleza, la amenaza de la muerte de nuestro cuerpo y las relaciones de los hombres entre sí. Las dos primeras son dejadas de lado, más bien se las cede a la ciencia, pero centra su interés en la tercera. Indudablemente la fuente del malestar en la civilización deriva de las relaciones de los hombres entre sí. Por supuesto, el desarrollo que Freud realiza en este texto es mucho más complejo, pues pasa del malestar, que proviene de las exigencias de renuncia a la satisfacción pulsional provenientes de la cultura, a unas exigencias más radicales, provenientes de la propia pulsión, y presenta al superyó como el paradigma del malestar, el obstáculo para el progreso de la cultura. Este paradigma superpone dos lógicas idénticas: la lucha de los hombres entre sí en la cultura, y la lucha de un sujeto con el imperativo del superyó. ¿Qué quiere decir esto? Que el sufrimiento no se deriva de las prohibiciones imaginarias y simbólicas emergentes del amo de turno, sino que su fuente es lo real de las formas más sutiles de la violencia, nunca realmente alcanzadas por el programa de la Cultura.

Es constatable que en el contexto de lo que nos proponemos analizar, hoy en el mundo contemporáneo, la noción de política circunscrita al campo de las relaciones de poder como en el Antiguo Régimen, ya no se sostiene, pues hay una ampliación muy basta del ámbito que está incluido en ese término. En nuestro tiempo las colectividades han ido asumiendo un papel preponderante en el escenario político, han asumido la voz y un "poder" incuestionable en el manejo de su destino, en cambio, no es muy arriesgado decir que quienes tienen en sus manos la tarea de ejercer el poder y conducir los destinos públicos están enajenados de su función, lo cual pone de manifiesto en algunos rincones del planeta el ejercicio de los débiles, el poder de los impotentes y en otros lados el ascenso de las tiranías, de derecha o de izquierda, poco importa realmente. Lo cual no puede decirse sin evocar un término enigmático de Freud, no desarrollado, señalado como un atisbo del futuro: "la miseria psicológica de las masas" enunciada en el capítulo v de "El malestar en la cultura", una concepción de organización social que se distingue de aquella con la cual nos hemos familiarizado como si fuera la única concepción freudiana, la de las masas artificiales con un líder, una idea rectora o unos ideales que congregan y exigen la renuncia a la satisfacción individual en nombre del bien común; al mismo tiempo la comunidad o el grupo que adquiere su unidad mediante los lazos entre semejantes y finalmente un enemigo común, una organización tal, encierra la aspiración de una sociedad estable. Solo dejo señalado que esta estructura ha sido utilizada tanto por aquellos que aspiran a la ilusión de las sociedades reguladas verticalmente en relación al líder que dirige los destinos de la masa, como por aquellos que han pretendido ver surgir la figura del *führer* que en todo caso significa el líder, el comandante, el jefe.

Lo que Freud define como la "*miseria psicológica de las masas*" se define como una organización cultural cuya "ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, a la par que las individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa"[7]; la miseria, la pobreza, de la cultura se ve opuesta así a la idea de la masa estable y duradera, "capaz de sobrevivir". ¿Qué quiere decir Freud? No parece evidente que piense que hay masas que pueden lograr un funcionamiento estable solo con garantizar los lazos entre semejantes. Por lo demás es importante señalar que esta es la conclusión que Freud extrae luego de haber puesto detenidamente la lupa sobre el mandamiento de amor al prójimo. Es decir, acaba de verificar que el lazo entre los semejantes no es un lazo soportado en el amor y la caridad, sino un lazo hostil, y se puede decir que saca dos conclusiones:

En primer lugar, ya lo había dicho en "Psicología de las masas y análisis del yo" en 1920, que cada uno está dispuesto a renunciar a sus satisfacciones más íntimas no para ayudar a preservar el bien común, sino a condición de que al otro también lo priven, un lazo entonces que se apoya en la segregación del goce del prójimo, es decir, la envidia y la codicia en el fundamento mismo del lazo social por cuanto el próximo es siempre sospechoso de privarme de la satisfacción anhelada, estructuralmente, en cuanto es él y no yo quien tiene el poder supuesto de gozar del objeto.

En segundo lugar, el prójimo posee desde entonces otro poder, no el de hacer el bien que sería el poder del amo, sino el poder que implica la potencia de privación: "Es Freud quien se encarga de desenmascarar qué quiere decir esto en la efectividad histórica. Disponer de sus bienes… es el derecho a privar a otros de ellos… El dominio del bien es el nacimiento del poder"[8].

La sospecha, entonces, se instaura en el corazón mismo del lazo social, la desconfianza mutua, decía Hobbes. El semejante emerge como el potencial privador y potencial enemigo, que sin duda habrá de producir cada vez más un deterioro en el lazo social, sobre lo cual, ya se preguntaba también Lacan en el año 1959:

> Es inútil que les haga palpar que efectivamente en torno a esto se juega el destino histórico. Toda la cuestión reside en saber en qué momento se puede pensar que este proceso tendrá su término. Ya que obviamente el poder de privar de ellos a los demás es un vínculo muy fuerte, del que surgirá el otro como tal.[9]

El prójimo, el íntimo, el familiar por efecto de la sospecha aparece como inquietante, extranjero, amenazante. Freud tiene un texto que ilustra justamente la condición que se pone a prueba cuando lo más íntimo se me revela desde afuera como inquietante extrañeza. Es lo siniestro, es el rostro del terror que tiene entre sus

7. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3049.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959) (Buenos Aires: Paidós, 1978), 276.

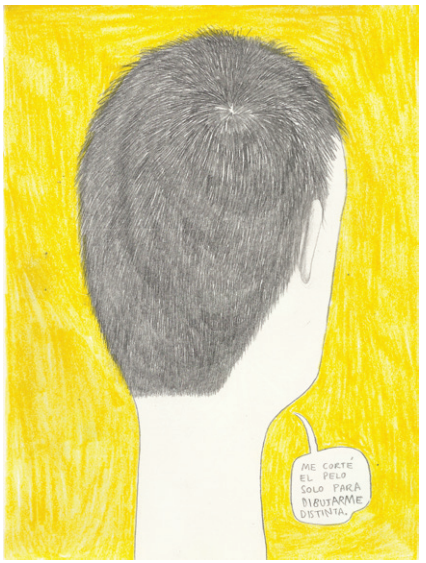
9. Ibíd.

propiedades un enemigo íntimo, lo que hace entonces que el sentimiento correlativo de la sospecha sea la desconfianza tanto en su sentido vertical (desconfianza en las instituciones) como en su sentido horizontal (desconfianza entre los semejantes que componen el tejido social).

Es este eje, entonces, de desconfianza, de sospecha, de potencia de privación, de agresividad y de resentimiento, lo que Lacan expresa en su texto de 1948 —un texto escrito como respuesta al fin de la Segunda Guerra Mundial titulado "Sobre las tesis de la agresividad en psicoanálisis"— como: "La experiencia subjetiva debe ser habilitada de pleno derecho para reconocer el nudo central de la agresividad ambivalente, que nuestro momento cultural nos da bajo la especie dominante del resentimiento"[10], el afecto fundamental que el registro de identificación con el semejante es promovido así desde su estructuración misma. Esas son, pues, en primer lugar, las coordenadas de lo que Freud ha aislado como el "narcisismo de las pequeñas diferencias" y, en segundo lugar, concluye con una afirmación que revela la verdad oculta: el ser humano no es una creatura tierna e indefensa, sino alguien entre cuyas disposiciones debemos incluir la pulsión de muerte, de modo que no agrede solo en caso de necesitar defenderse, sino que está dispuesto a explotar sexualmente a su prójimo sin su consentimiento, a explotarlo laboralmente sin retribuirle, a humillarlo y martirizarlo y de ser posible asesinarlo.

Entonces, ahora que Freud ha mirado con detenimiento este mandamiento, atisba que la sociedad que el capitalismo de los Estados Unidos en los años treinta puede organizar ya no lo ve como un sistema económico sino como un orden cultural, lo cual implicará el lazo social instituido en el plano de identificaciones segregativas y tocará la economía pulsional. En consecuencia, nos dice que es un ordenamiento social que nos amenaza, que implica un peligro, mayor que el que ya implica la propia pulsión de muerte.

Entonces, si volvemos la mirada hacia el escenario político, constatamos que la derecha y la izquierda han terminado por revelar su rostro siniestro, son idénticas en su voluntad obscena de abusar del poder de sometimiento en nombre de cualquier ideal supuesto colectivo, por el bien del otro; cada una, derecha e izquierda, están incluso situadas en las coordenadas imaginarias, especulares, cada una se mira en el espejo político y se encuentra con su reverso especular; "es el otro no yo", como el alma bella hegeliana, que desconoce cuál es su lugar en el desorden del mundo que denuncia. Situadas ellas mismas en el eje imaginario a…a', sin embargo, ambas comparten la estructura de las masas artificiales al modo freudiano: un líder, un caudillo más una masa de creyentes organizada según alguna teoría del lazo social y en torno a algunos ideales, fastos o nefastos, en todo caso enarbolados en nombre del bien del país, de la



10. Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis" (1948), en *Escritos 1* (Madrid: Paidós, 1973), 78.

moral, de la raza, de la historia, de la tradición, etc., un enemigo común que asegure el miedo como arma potente para regular las masas, ávidas en todos los casos de autoridad. Hay que mirar el mundo político con ese principio para ver resurgir las dictaduras de derecha y de izquierda. Con respecto a esta supuesta oposición entre derecha e izquierda podríamos parafrasear a Lacan cuando describe al socialismo y al capitalismo. "El capitalismo es la explotación del hombre por el hombre, en cambio, el socialismo es todo lo contario"[11].

Entonces con la multiplicidad de las fuerzas ejercidas por los movimientos que reclaman los derechos, los derechos más singulares, el derecho al goce de cada uno, situado como hemos dicho, en el plano de la segregación de la diferencia y con los líderes situados en el lugar de la impotencia, no podemos ya seguir contemplando la idea de una política vertical. Hay que pensar las cosas de otra manera y con otros recursos.

Hanna Arendt en el texto mencionado destaca la necesidad de no reducir el término a las relaciones entre opresores y oprimidos, dominadores y dominados. Agamben, por su parte, en un texto titulado *Medios sin fin*[12] invita a consideraciones más complejas para determinar lo que llamamos política en nuestro tiempo, por un lado; por otro lado, como fundamento, la vida está amenazada, como amenazada está la función que sostiene las relaciones del Estado con los ciudadanos, enriquecida y problematizada con el paso del Antiguo Régimen[13] al régimen ciudadano.

Este régimen del ciudadano está marcado por otros factores tales como una consideración sobre el lenguaje objeto de una hipertrofia, y, a un tiempo, de una expropiación que definen la política de la sociedad democrático-espectacular en la que vivimos la sociedad del espectáculo, de lo cual se deriva la Esfera de los medios puros o de los gestos, es decir, de los medios que a pesar de seguir siendo tales se emancipan de la relación que tienen con un fin como esfera propia de la política. Con esto Agamben pone en evidencia una mutación de la pregunta esencial en los debates sobre los fines políticos: ¿acaso los fines justifican los medios? Su mirada es que los medios no tienen fin. Lo que lo lleva a una nueva consideración sobre los llamados estados de excepción, definidos porque en ellos están suspendidas las condiciones legales, pero el estado de excepción en que vivimos se instituyó finalmente como la regla.

En su mapa de complejidad para definir la política en nuestro tiempo, introduce una reflexión a partir del campo de concentración, el campo en singular, con lo que no se refiere exclusivamente a los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, sino a una figura que pervive. La define como esa zona de indiferencia entre lo público y lo privado y a la vez matriz oculta del espacio político en que vivimos; allí, nos invita a reflexionar sobre el estatuto paradójico, bajo una suerte de exclusión

11. Jacques Lacan, "Kant con Sade" (1962), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975), 349.

12. Giorgio Agamben, *Medios sin fin* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 9-10.

13. En el régimen soberano la figura del soberano, el Leviatán, detenta el poder frente a los súbditos, lo que literalmente significa sometidos bajo lo dicho. "La palabra súbdito procede del latín *subdĭtus*, participio pasivo de *subdĕre*, someter".

interna. Finalmente hace aparecer la figura política de nuestro tiempo: el refugiado. La emergencia, podríamos decir, de la segregación y la exclusión de manera radical, hace aparecer al mismo tiempo una equivalencia entre extranjero y enemigo, lo que estructura esta figura inquietante de los refugiados, exiliados, apátridas, los ciudadanos que encarnan la figura del enemigo común que amenaza la unidad[14].

> Si el refugiado representa, en el ordenamiento del Estado-nación, un elemento que provoca tanta inquietud, es debido primordialmente a que, al quebrar la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente, desde siempre ha existido excepciones concretas a este principio: la novedad de nuestro tiempo que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que porciones crecientes de la humanidad ya no pueden representarse dentro de él. Por ello, en cuanto disgrega la vieja trinidad: Estado-nación, territorio, el refugiado, esta figura en apariencia marginal, merece ser considerado, por el contrario, como la figura central de nuestra historia política.[15]

El refugiado, como los apátridas, los exiliados, que están al margen del Estado nación, rompe al mismo tiempo "la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad"[16]; hombres, pues, no ciudadanos, nacidos, se podrá decir, en el sentido de la "vida desnuda", existen en el sentido lato del término. Lo que está en juego entonces es la vida, la vida en el sentido de asegurarse la supervivencia o estar "entregado al voto de morir"[17]. No es la pertenencia a un Estado o no lo que define esta figura política, sino su condición de estar entre el "hacer vivir" de la biopolítica y tener la muerte como amenaza, o como destino, una vez que se han desarticulado del sistema nación o del sistema Estado. Esta nueva lógica parece que es para Agamben una puesta en juego de otra forma del poder político. Él dice: "El poder político que conocemos se basa, en cambio, siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de las formas de vida"[18] con lo cual diferencia "las formas de vida" como lo que corresponden a la concepción clásica de la política. "Las formas de vida" definen la vida humana en la que los modos, los actos y los procesos del vivir individuales nunca son simples hechos, sino que son siempre posibilidades de vida, siempre y ante todo potencia"[19].

Entonces hay que decir que, de manera paradójica, dramáticamente paradójica, cuanto más la fuerza del discurso capitalista monta el escenario de una gran aldea globalizada, más hace surgir la segregación, la xenofobia, el odio y la exclusión. Esta figura política de nuestra época tiene diferentes rostros: en Siria, por ejemplo, así como la sumatoria de los mal llamados "refugiados" que mueren en el mediterráneo; en Francia, en donde el debate fuerte es sobre si estos nuevos personajes una vez

14. Ibíd.
15. Ibíd., 30.
16. Ibíd.
17. Ibíd., 31.
18. Ibíd., 14.
19. Ibíd.

implantados en la cultura francesa pueden o no asimilarla; en cierto sentido la respuesta es que no lo logran, en consecuencia, se convierten en la amenaza que acecha desde adentro. En Colombia y América del Sur hemos visto aparecer en los últimos tiempos la figura de los inmigrantes venezolanos, etc. Es un fantasma que recorre el planeta, para parafrasear la famosa sentencia con la cual empezaba el *Manifiesto comunista*, que se conoce desde su publicación, el 21 de febrero de 1848 por Marx y Engels en Londres.

"Todos proletarios" diría Lacan para referirse a la figura del "ciudadano" del capitalismo, reducido a su propio cuerpo, cada uno solo con su cuerpo, sin tener cómo hacer lazo social. Efectivamente, si el discurso del amo antiguo establecía el modo de pareja en el cual el amo y el esclavo se corresponden dialécticamente y cada uno encuentra su lugar en dicha dialéctica, discriminatoria pero no segregativa, en el discurso de la histeria, la pareja de la histérica con su amo pudieron de manera industriosa dar comienzo al psicoanálisis mismo, la histérica en el discurso demanda al amo la producción de un saber que colme su falla estructural, aun para poner en evidencia que el saber del amo no es suficiente. El discurso universitario con la pareja maestro-alumno, que pone el saber como causa, y finalmente el discurso analítico con su pareja analizante-analista, el discurso inventado por Freud con la transferencia como lazo social propio. De estos cuatro discursos y sus cuatro parejas no debe quedar la idea de que son cuatro modos de la armonía o el buen funcionamiento, el buen gobierno, más bien son cuatro modos de tratar lo imposible, lo real. Freud los definió con el término de imposibilidad: imposibilidad de gobernar, imposibilidad de educar, imposibilidad de curar, y Lacan introduce la imposibilidad para el discurso de la histeria, imposibilidad de hacer desear. Así pues, el proletario desprovisto de otra cosa para hacer lazo más que su cuerpo, encarna lo que Lacan llama en "La Tercera", su conferencia de 1974 en Roma, el síntoma social, el único síntoma social del que podemos ocuparnos, el sujeto de los lazos precarios que promueve el discurso de nuestro tiempo. Ahora bien, es excesivo decir que el capitalismo deshace los lazos, hay lazos más precarios en algunos casos, el del sujeto con su objeto, etc. Pero podemos repensar este asunto para volver sobre el desarrollo de la noción freudiana que parece que se refería más bien a un tipo de lazo consistente aunque no civilizador.

Para avanzar en esa vía, retomo esa otra consideración freudiana, no de las masas organizadas en torno al líder, un poco heredera del régimen del soberano, sino de la estructura que él extrae en "El malestar en la cultura" que crea la lucha mortífera entre pares, la cual puede ser muy bien lo que desencadena y sostiene los fenómenos más radicales de la guerra, entre ellos el odio y el racismo como la decisión radical de destruir al semejante, inspirados en el "narcisismo de las pequeñas diferencias"; lo que no se tiene previsto es que con la destitución de la función civilizadora, congregadora,

lo que se pone en marcha es el lazo en el cual el sujeto se queda "exiliado" en el lazo, excluido de la vida.

Lo que podría pensarse es la existencia de "un capitalismo acéfalo y devastador por un lado, y por el otro, de un poder a la cabeza del Estado que es impotente para yugular las consecuencias […]"[20]. Esto en Lacan evocaba ya coyunturas subjetivas de un tiempo, el nuestro, que puede definirse como una variación en lo simbólico, en su función unificadora de los discursos que suplían la carencia estructural del Otro; el Otro garante del falo por estructura en el inconsciente, pero el discurso político encarna la figura que puede hacer suplencia y en consecuencia destinar un lugar a los sujetos. No es la tesis idéntica de Freud en relación con la miseria psicológica de las masas, porque podríamos decir que en cierta medida Freud asignaba al padre un lugar no de semblante sino de soporte consistente y ese lugar desplazó al líder, al jefe de las masas. Sin embargo, como hemos dicho, él lo ve caer en su función para regular los destinos de los sujetos en las masas y los destinos mismos de las masas. Colette Soler, en el texto arriba mencionado, trae una invocación contundente que remite al desamparo del hombre de nuestro tiempo: "Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?", pero un clamor dirigido al Otro que no puede ver su desgracia.

Ahora bien, esta "nueva figura política" no puede ser considerada exclusivamente en su condición de "entregado en voto a la muerte", lo que ya es bastante; es necesario adicionalmente pensar la otra cara del peso de esa muerte que tiene que ver con lo que se podría definir desde el estado de naturaleza de Hobbes, como un estado de la lucha de todos contra todos en el cual cada uno no puede poseer un bien más que durante el tiempo en el que pueda defenderlo con su propia vida, es decir, en estado de permanente amenaza de muerte. Y bien, esa especie de origen mítico que Hobbes le atribuye a la cultura en sus relaciones con la política que justifica la creación del gran Leviatán es, en cierta medida, la lógica misma de lo que estructura el surgimiento del prójimo y del objeto en el inconsciente.

Cuando Lacan define la agresividad como tendencia correlativa de la identificación narcisista se apoya en la concepción de la teoría del narcisismo Freudiano, no expresado como el amor a sí mismo —como el mandamiento cristiano parece suponer—, sino en el desconocimiento fundamental del yo en su propia enajenación que hace que no pueda conocerse más que a través de la imagen que el otro le devuelve.

> Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva; y de ella nace la triada del prójimo, del yo y del objeto, que, estrellando el espada de la comunicación especular...[21]

20. Colette Soler, *¿Humanización?* (Medellín: Ediciones de Foros hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019), 23.

21. Lacan. "La agresividad en psicoanálisis", 77.

La tríada yo-objeto-otro se funda en una tensión estructural siguiendo una ley que se define como "El Otro o yo" por cuanto el objeto de la satisfacción que está en juego es un objeto del que solo uno puede gozar. Lo que da una constitución muy singular de las relaciones del hombre con el semejante, al mismo tiempo que se funda en un modo de identificación, es puramente segregativo; esto es lo que ha hecho que Lacan en más de una ocasión haya dicho que no hay más fraternidad que la segregación: la energía que ponemos en ser todos hermanos prueba que evidentemente no lo somos, y no lo somos en el sentido de la fraternidad cristiana que subyace al mandamiento universal. Entonces si es esta la estructura fundante, se ve que el discurso que considera que la instauración de la propiedad es la responsable de la instauración de la violencia tiene la mitad de la verdad; sin embargo, no se trata de un hecho contingente (dependiente de las coyunturas políticas o históricas) sino estructural. Aquí conviene evocar una crítica que Freud hace a los bolcheviques:

> […] esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión, Por ahora ponen el máximo cuidado en su armamento, y el odio a los extraños no es el menos intenso de los motivos con que promueven la cohesión de sus seguidores.[22]

Una mirada al escenario político: de la fraternidad al fratricidio

Esta lógica del inconsciente expuesta puede verse en muchos de los fenómenos sociales y políticos de nuestro tiempo; uno de ellos que podemos tomar como ilustración es la guerra de las etnias entre los hutu y los tutsi en Rwanda. Estas etnias hermanas compartían un mismo territorio, una misma lengua —fenómeno raro en los países africanos— y una misma religión; su "pequeña diferencia" radicaba en el hecho de que unos (los tutsi) eran predominante ganaderos, y los otros (los hutu) predominantemente agricultores.

Rithée Cevasco en un artículo titulado "Odio y segregación, perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión" toma la guerra entre estas dos etnias hermanas como ejemplo para poner en evidencia que en el análisis de estas guerras genocidas se queda corta la explicación sociológica o económica, ellas no alcanzan para dar cuenta de que se trata de una situación de guerra "desencadenada por la competencia del poder y la posesión de bienes, lo que quiere decir que El funcionalismo sociológico y económico no resulta suficiente"[23]. Entonces, si no es por esta vía, ¿cómo puede explicarse? En su encuesta titulada "Los odios étnicos en Rwanda, del racismo al genocidio", Claudine Widal da cuenta de cómo una ficción transformó en menos de

22. Sigmund Freud, "El por qué de la guerra" (1932), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3213.

23. Rithée Cevasco y Markos Zafiropoulos, "Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión", *Acheronta* 13 (2001): en línea. Disponible en: https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm (consultado el 05/04/2019).

dos generaciones el rasgo de distinción entre dos etnias en una separación abismal y mortífera; los hutu y los tutsi "[b]astaron sólo dos generaciones, desde la irrupción de los europeos al comienzo del siglo xx, para que los descendientes de ganaderos y los descendientes de agricultores llegaran a considerarse como etnias distintas, antes de tratarse como razas enemigas"[24].

Esta ficción, dice Rithée Cevasco, "funcionó como una máquina de clasificar y marcar a cada habitante del Rwanda. Su poder radicaba en el hecho de que movilizaba la fantasmática racial de los europeos ellos mismos"[25].

> Según esta Novela Nacional, el rey, su corte y las élites (Tutsi) formadas por los colonizadores eran descendientes de ganaderos y se fomentó respecto a ellos una fantasmagoría pseudo histórica: desde tiempo inmemoriales habría existido una feudalidad precolonial; la etnia aristocrática del Tutsi dominó desde siempre a los Hutu. (El historiador puede atestiguar el carácter totalmente falso de esta construcción). Los Tutsi fueron identificados como raza superior, extranjera a la raza inferior de los agricultores a quienes habrían conquistados y dominados. Los rasgos atribuidos a los Tutsi, los rasgos privilegiados que los transformaban en raza superior, eran los rasgos idealizados por los propios colonizadores. Los conjuntos étnicos instituidos por la colonización se transformaron en enemigos hereditarios y la pasión racista activó el odio que culminó en el genocidio fratricida.[26]

Así pues, dos grupos hermanos terminan divididos "no sólo en dos poblaciones antagónicas en la repartición del poder y de los bienes, sino en dos razas enemigas que tarde o temprano debían aniquilarse entre sí"[27].

Lo que pretendo mostrar es que esa estructura de las relaciones del sujeto con el lazo social, pero también con lo real más radical de su goce, opera como un resto que no puede ser considerado por otras concepciones al abordarlas. Einstein me parece un ejemplo muy claro, él no se limita a la explicación política de las guerras, él va a consultar a alguien que puede dar cuenta de lo que él mismo definió como el "obstáculo psicológico" que hace fracasar, en cierta medida, las tentativas de los Estados por disuadir a los hombres de la guerra[28].

En esa misma dirección, Lacan, en su seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, se ocupa del nazismo y su odio racial brutal, piensa que la historia ha enmascarado esa guerra y que no hay una teoría de la historia que permita dar cuenta de ese surgimiento. Dice:

> Se trata de algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido. Se trata, presentificando las formas más monstruosas y pretendidamente superadas del holocausto, del drama del nazismo.

24. Ver Claudine Widal, "Les haines ethniques au Rwanda. Du racisme au génocide", en *La haine, la jouissance et la loi*, ed. P. L. Assoun y M. Zafiropoulos (París: Collection Anthropos, 1995).

25. Ibíd.

26. Ibíd.

27. Cevasco *et al*, "Odio y segregación".

28. Remítase el lector a la correspondencia de Einstein con Freud en 1932, publicada en las *Obras completas* bajo el título de "Por qué la guerra".

> Sostengo que ningún sentido de la historia, basado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento, por el que se revela que la ofrenda a los dioses oscuros, de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura.
>
> La ignorancia, la indiferencia, la desviación de la mirada, puede explicar bajo qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para cualquiera que sea capaz de dirigir, hacia ese fenómeno, una valerosa mirada —y, una vez más, poco hay de seguro para no sucumbir a la fascinación del sacrificio en sí mismo— el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el Dios oscuro.[29]

Una "valerosa mirada que no sucumba a la fascinación" del goce del horror o de la denuncia de los goces sociales, ni de la miseria humana, esa puede ser una buena indicación metodológica que nos deja Lacan frente al tratamiento que podemos hacer de los fenómenos políticos que la historia reseña, acordada con el encubrimiento de la verdad. Por supuesto, no todos los fenómenos sociales pueden ser pensados con el método freudiano, es decir, no a todos los fenómenos sociales se les puede aplicar la hipótesis del inconsciente, pero, sin duda, las teorías que se ocupan de la vida de los hombres en sociedad podrían servirse de los hechos de estructura que el psicoanálisis puede aportar, especialmente teniendo en cuenta que, para Freud, individuo y sociedad, sujeto y Otro no están realmente disociados. Freud establece una relación moebiana entre el sujeto y la cultura. Por un lado, el sujeto no puede de ninguna manera subsistir sin el Otro; por el otro lado, ambos comparten la misma lógica de tratamiento de la pulsión.

Para concluir, lo que *no* puede *no* verse es que hay compromisos que pueden asumir los psicoanalistas que tienen el valor de actos políticos, como la idea de Freud de reivindicar el valor de la libertad de acción sin el peso de los discursos socialmente dominantes, y en este sentido proponer la idea de una educación que implica al psicoanálisis, suficientemente subversiva como lo hemos señalado arriba. Su oposición frente a las injusticias sociales y culturales; su oposición frente a la tiranía moral; su voluntad decidida de desenmascarar los sueños, las quimeras de la humanidad, la humanidad que prefiere seguir soñando, pero también en los diferentes textos en los que pone de manifiesto que la naturaleza humana es una naturaleza que tiene la impronta de la pulsión de muerte y en consecuencia: "la verdad oculta detrás de todo eso, el hombre no es una creatura tierna e indefensa….". Cita con la cual le da la vuelta en "El malestar en la cultura" a la tesis de que es la cultura la responsable de las represiones, desenmascarando la verdad; pero desenmascarando también las grandes instituciones

29. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 278.

como la religión. En su espíritu de una relación del hombre consigo mismo y con su mundo más libre encuentra en la religión la estructura de lo que le da su valor cultural: "perjudica la elección de cada sujeto y les ofrece un camino común bajo la promesa de la felicidad y la protección del sufrimiento. Lo hace deprimiendo el valor de la vida, degradándola y amedrentando la inteligencia. Es decir inhibe el pensamiento"[30].

Hay que incluir en esta serie, no exhaustiva, los efectos que Freud esperaba de un análisis, no solo terapéuticos, sino que permitieran que el sujeto participara de la cultura de una manera diferente, liberado de las represiones que lo volvían enemigo de la cultura, liberado de las represiones, pero también de los ideales. Los ideales que, si bien han sido enunciados en algún momento como el patrimonio de la humanidad, son de manera potente represores y generadores de segregación.

Lo que en el psicoanálisis se puede definir como política está como su ética, orientada por lo real (no hacia lo real), es decir, no es una reflexión política de los ideales, de lo irreal sino de lo real. Para parafrasear a Lacan en el seminario 7, esto nos permite explorar realmente la naturaleza humana, no pedir lo imposible… "[E]l coraje de la desesperanza", dirían Zizek y Agmben, es lo que podría ser una manera de decir que la orientación política del psicoanálisis implica acostumbrar a los hombres a vivir sin ideales. O, como responde Lacan cuando se le interroga ¿qué piensa del jaleo contradictorio que se efectúa desde hace algunos años en China?, él dice: "Aguardo, pero no espero nada"[31].

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Madrid: Austral, 2015.

Cevasco, Rithée y Zafiropoulos, Markos. "Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión". *Acheronta* 13 (2001): en línea. Disponible en: https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm.

Freud, Sigmund. "El Porvenir de una ilusión" (1928). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura"(1930). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, Sigmund. "El por qué de la guerra" (1932). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, Sigmund. "Esclarecimientos, aplicaciones y orientaciones" (1932). En *Obras completas*. T. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Lacan, Jacques. "La agresividad en psicoanálisis" (1948). En *Escritos 1*. Madrid: Paidós, 1973.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959). Buenos Aires: Paidós, 1978.

Lacan, Jacques. "Kant con Sade" (1962). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo xxi, 1975.

30. Freud, "El malestar en la cultura", 3030.

31. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 135.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1988.

Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975). Buenos Aires: Paidós, 2006.

Soler, Colette. *¿Humanización?* Medellín: Ediciones de Foros hispanohablantes del Campo Lacaniano, 2019.

Widal, Claudine. "Les haines ethniques au Rwanda. Du racisme au génocide". En *La haine, la jouissance et la loi*. Ed. P. L. Assoun y M. Zafiropoulos. París: Collection Anthropos, 1995.

DOI: 10.15446/djf.n20.90192

Hacia una ontología política feminista: psicoanálisis, feminismo y patriarcado

(cc) BY NC ND

ROQUE FARRÁN*

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

Hacia una ontología política feminista: psicoanálisis, feminismo y patriarcado

En este artículo busco hacer un aporte al pensamiento conjunto del psicoanálisis, la política y el feminismo, a partir de un enfoque filosófico que toma a la ontología misma como campo de elaboración conceptual. De este modo, se puede cuestionar la lógica de la excepción soberana implícita en el patriarcado apelando a la rigurosidad que habilitan otros tipos de escrituras, ensayadas por Lacan y Badiou, principalmente, pero que aquí retomo en nombre propio. Lo hago en función de un giro reflexivo que, sostengo, es clave para la ética de una práctica teórica consecuente que acompañe el despliegue del movimiento feminista.

Palabras clave: feminismo, psicoanálisis, ontología, política, patriarcado.

Towards a Feminist Political Ontology: Psychoanalysis, Feminism, and Patriarchy

In this article, I seek to make a contribution to the joint reflection of psychoanalysis, politics, and feminism, on the basis of a philosophical approach that considers ontology itself as a field of conceptual elaboration. This allows us to question the logic of the sovereign exception implicit in patriarchy by resorting to the rigorousness provided by other types of writings, mainly those of Lacan and Badiou, but which I here take up on my own name. I do so based on a reflexive turn that, I argue, is essential for the ethics of a coherent theoretical practice to accompany the development of the feminist movement.

Keywords: feminism, psychoanalysis, ontology, politics, patriarchy.

Vers une ontologie politique féministe: psychanalyse, féminisme et patriarcat

Dans cet article je cherche à apporter une contribution à la pensée commune de la psychanalyse, de la politique et du féminisme, partant d'une approche philosophique qui prend l'ontologie elle-même comme champ d'élaboration conceptuelle. De cette façon, on peut mettre en question la logique de l'exception souveraine implicite dans le patriarcat en faisant appel à la rigueur que permettent d'autres types d'écriture, essayées notamment par Lacan et Badiou, mais que je relève ici en mon nom propre. Je le fais en fonction d'une tournure réflexive qui, comme je le soutiens, est la clé pour atteindre l'éthique d'une pratique théorique conséquente, celle-ci censée accompagner le déploiement du mouvement féministe.

Mots-clés: féminisme, psychanalyse, ontologie, politique, patriarcat.

CÓMO CITAR: Farrán, Roque. "Hacia una ontología política feminista: psicoanálisis, feminismo y patriarcado". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 389-405, doi: 10.15446/djf.n20.90192.

* *e-mail:* roquefarran@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 30/04/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Deseo escribir aquí sobre feminismo, psicoanálisis y patriarcado; pero deseo hacerlo cruzando e interrogando especialmente, entre esos tópicos, lo que atañe a los *modos de ser* y *modos de saber* en su conjunción problemática. En primer lugar, porque pienso que es necesario continuar cuestionando los saberes que se desentienden de la interrogación ontológica y la irreductible implicación subjetiva que esta conlleva, es decir, la transformación efectiva y afectiva del sujeto que responde al pensamiento del ser-en-cuanto-ser (cuestión que se inscribe en las indagaciones sostenidas desde el primer Heidegger[1] hasta el último Foucault[2], problemática que atraviesa inclusive a Badiou[3] y Butler[4], en calidad de *sujetos del deseo* que lo teorizan siguiendo la estela lacaniana). En segundo lugar, porque tenemos que anticiparnos y prepararnos, en términos histórico-culturales, a la caída inminente del patriarcado, cuyas consecuencias exceden el ámbito exclusivamente político y académico (pero *no es sin ellos* que podemos afrontarlo); y allí el psicoanálisis nos brinda elementos indispensables para hacerlo y vivirlo en carne propia, con todas las implicaciones del caso (del latín *casus*: lo que cae). En tercer lugar, y se notará por el tono mismo que adquiere este escrito ya desde el inicio, porque el modo de producción teórica, es decir, la forma en que se desenvuelve la escritura y la temporalidad del concepto, en rigor, se encuentran ineludiblemente implicadas —sin identificación plena— a las condiciones políticas y existenciales en torno a las cuales nos pensamos críticamente ("ontología crítica de nosotros mismos"[5], le llamó Foucault a semejante *ethos*).

Primera distinción analítica: el patriarcado no se confunde con la "función del padre" en psicoanálisis, pero esta tampoco se concibe de igual manera bajo el predomino de lo simbólico, en el retorno lacaniano a Freud de los cincuenta a los sesenta, o en la orientación igualitaria de los registros de la experiencia (simbólico, imaginario, real) brindada por el nudo borromeo en los setenta. Iremos precisando estas diferencias en el recorrido textual. En principio, hay una pregunta clave que formula Lacan en su última enseñanza, cuando se separa de Freud en un *punto crítico*: el complejo de Edipo y todo lo que él entraña con relación a la dominante paterna. ¿Qué sucede cuando ha caído el cuarto término: la realidad psíquica, el complejo de Edipo o el amor al padre? ¿Cómo se sostiene una estructura mínima de orden?[6] Se pueden cuestionar así los modos

1. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

2. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

3. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial, 1999).

4. Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012).

5. Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: La piqueta, 1996).

6. Esta pregunta y sus reformulaciones subsecuentes las plantea Lacan explícitamente en *El seminario. Libro 22. RSI* (véase particularmente la clase del 13 de enero de 1975, versión crítica EFBA), aunque en los siguientes seminarios ensayará distintas modulaciones de la misma problemática en torno a la función del padre: el *sinthome*, la una-equivocación, etc.

de saber, la ley y el orden, en función del deseo y *otro modo de goce* orientado hacia la escritura vital del concepto (ligado también al *matema*, la formalización y la letra[7]). Otro modo de ser y hacer, intempestivo y riguroso, desprolijo y sistemático, que reúne en acto y por diversos ejercicios materiales esos rasgos aparentemente contradictorios y dispares, en la medida en que sigue la *nervadura de lo real*, es decir, las tensiones e irresoluciones concretas que nos atraviesan y sobredeterminan (al contrario del *hacer semblante* propio de las buenas formas institucionales, incluso en la apariencia de desprolijidad calculada que tanto aprecian nuestros estilistas-elitistas literarios y los artistas *snobs* de circuitos legitimados alternativamente). Un modo de ser y hacer más próximo al rigor divertido de la escritura joyceana que a Freud y al surrealismo (más nudos que montajes, podría decirse). Anticipar *formas de vida* en la escritura misma del concepto es una práctica posible y deseable. Lo sé porque la vengo sosteniendo desde hace tiempo; el asunto es encontrarse también con otres y potenciar esas *formas-escrituras-de-vida* en múltiples niveles, lugares y espacios; incluidos los espacios de producción académica. Resulta clave por tanto la implicación subjetiva, incluso la autorreferencia descentrada, en esta forma de escritura y pensamiento-en-vida[8].

Además de la vitalidad del concepto señalada, del deseo y el goce expuestos, me gusta hablar de *rigurosidad* respecto a la escritura, aunque sea una palabra que produce cierta incomodidad entre los espíritus progresistas (pues se supone que se debe ser *o bien* riguroso *o bien* creativo). Evalúo la rigurosidad no en función de la cantidad de citas o la extensión bibliográfica, tampoco en el encadenamiento rígido de un método lineal progresivo, sino en algo que es mucho más simple y a la vez difícil de lograr, pero no imposible: *el entrelazamiento simultáneo de registros, discursos, niveles y prácticas pertinentes al caso*. Lo real imposible, en términos lacanianos, es uno más de los registros mencionados y, en todo caso, se trata de *saber hacer con eso* que es irreductible. Para mí un discurso, una obra, un gesto o un acto son rigurosos en virtud del anudamiento solidario alcanzado, en el cual se verifica lo siguiente: *un solo corte basta para desmontarlo*. Lo veremos más adelante al presentar la lógica del anudamiento borromeo. No obstante, adelanto que los textos que comentaré en los próximos apartados presentan una rigurosidad de ese tipo y *vienen en lugar de otros* —por sustitución metafórica y anudamiento, vale decir— más prestigiosos y conocidos que ya han sido demasiado trabajados académicamente.

En este sentido, mi exigencia respecto de lo que se escribe es triple: (i) que haya un saber bien articulado en juego (dimensión epistémica), (ii) que se toquen las relaciones de poder que lo atraviesan (dimensión política), y (iii) que el sujeto escribiente se exponga en ese humilde acto (dimensión ética). Esta triple condición puede ser más exigente que las simples denuncias de "anacronismo", "politicismo", "subjetivismo" o

7. Una referencia ineludible para entender estos desplazamientos lacanianos en clave rigurosamente epistemológica y filosófica sigue siendo Jean Claude Milner, *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*… (Buenos Aires: Manantial, 1996).

8. Desde una perspectiva que desea elaborar una ontología política feminista, resulta crucial interrogarse por la filosofía misma y sus modos de producción conceptual. En un artículo reciente, Virginia Cano plantea: "La filosofía es uno más de los discursos que sostienen imaginarios y ficciones regulativas sobre lo que es ser una mujer, y un varón (entre otros múltiples modos de ser), así como sobre lo que es ser un sujeto pensante, y sobre lo que significa hacer (o no) filosofía. Reflexionar sobre la potencia productiva que la filosofía como discurso del saber posee, y cuestionar los ideales normativos respecto del sexo, el género, la clase, la raza —entre otros— que ella pone a rodar, se presenta como una tarea ineludible". Virginia Cano, "De/generar la filosofía: una mirada indisciplinada de la tarea filosófica", *Cuadernos de filosofía* 69 (2017): 119, doi: 10.34096/cf.n69.6119. De esta tarea participa también el presente escrito. No es porque escribamos con "x" o con "e" o con minúscula o invoquemos el cuerpo y los afectos conmocionantes *per se*, por lo que vamos a conmover realmente el pensamiento y la sensibilidad de una época, para pensarnos mejor(es); necesitamos pensar las prácticas con rigor, sensibilidad y audacia, para anudarlas y dar con la cifra del tiempo presente, no de manera mimética o imitativa, sino singular-plural. La filosofía es una práctica transgénero por definición.

"academicismo" que se suelen cruzar quienes privilegian una dimensión por sobre las otras; pues se trata nada más y nada menos que de la rigurosidad e historicidad que habilitan un proceso de transformación en serio. Que esta práctica se inserte en un conjunto de prácticas más vasto y afecte al conjunto es otra historia. Pero si no empezamos por entender la complejidad y rigurosidad inherentes a nuestra propia *práctica teórica*, va a ser muy difícil contribuir con cualquier cambio social y, más bien, nos limitaremos a reproducir e incrementar el malestar en la cultura.

También sucede a veces que nos empantanamos demasiado con ciertos conceptos exclusivos, como "lucha de clases", "poder" o "goce"; conceptos que parecen explicarlo todo en última instancia (o en primeras nupcias —el "casamiento conceptual" es muy habitual entre teóricos—). Y, sin embargo, al repetirlos y repetirlos, en exceso, no hacemos más que aumentar el volumen del pantano en que nos encontramos metidos. Como si fuésemos el barón de Münchhausen y quisiéramos sacarnos de allí por nuestros propios cabellos. Hace falta otra cosa que la explicación redundante; necesitamos prácticas efectivas, afectivas y variables: éticas, políticas y epistémicas. Realizar otros movimientos, decursos y rodeos, inventar o forjar nuevos conceptos. Incluso practicar una escritura que nos saque de nosotros mismos, del pantano alegórico y del marco simbólico en que nos hundimos sin cesar, junto a él y sus inconsistencias. En definitiva, una escritura que nos constituya a nosotros mismos en *otra escena*.

El pensamiento materialista y feminista que deseo sostener, en consecuencia, parte de un principio *a-principial* ineluctable que se encuentra por doquier, en cualquier parte: no hay relación-proporción entre las cosas, entre los sexos, entre las palabras, entre los saberes, entre los discursos, entre los otros, entre sí; como no la hay tampoco entre las cosas, las palabras, los discursos, los otros y el sí mismo en conjunto. La razón no es un principio-patrón *a priori*, ni un término privilegiado que ordena el conjunto señalado, sino una invención de lo que se reúne y trenza en el acto, rigurosamente (sin exclusión alguna). Quien pueda sostener su indagación deseante ante cada ausencia de relación-proporción, por ende, deberá inventarse los medios y recursos singulares para hacerlo *junto a* otres: un artificio que *haga las veces de* mediador o representante evanescente de eso que no hay. Otro modo de nombrar lo real. Se apreciará por qué en el ámbito del pensamiento material no hay expertos ni especialistas, ni disciplinas o profesiones calificadas, sino autorizaciones y habilitaciones en nombre propio, con los recursos y materiales del caso: algunos serán más artísticos o psicoanalíticos, otros más lógicos o científicos, otros más políticos o metafísicos, etc. Retomar ciertas tradiciones, preguntas y problemas queda sujeto así al encuentro contingente (como la "corriente subterránea del materialismo", indicada por Althusser[9]). Este modo de plantear una problemática común excede la cuestión de la interdisciplina o transdisciplina para

9. Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (Madrid: Arena libros, 2002).

declinarse en modos, tonos y estilos de pensamiento que han de forjarse sus propios medios acudiendo a los múltiples registros de la experiencia. La mayor potencia, capacidad de afectar y ser afectado, se evalúa en función del afrontamiento gozoso de la no relación-proporción en cada vez más ámbitos, campos y batallas. Porque el pensamiento materialista es afectivo y gozoso por definición de "lo que no hay", en esencia, circunscripta la angustia en el juego libre que habilita la invención y el atravesamiento de lo imposible.

Hordas y soberanos

El primer texto que quisiera tomar como referencia operatoria se titula "Hacia una teología política del prójimo" y su autor es Kenneth Reinhard[10]. Inspirado en este texto elaboré el título del presente, "Hacia una ontología política feminista", sustituyendo por supuesto algunos términos capitales. Si sugiero esta sustitución terminológica no es por mero capricho ni para atenuar un robo declarado de antemano, sino para desplegar y desarrollar cuestiones clave que están apenas indicadas en el texto comentado y son las que nos permiten pensar nuestra actualidad. En primer lugar, porque no me gustan las resonancias religiosas del término "prójimo", aunque se entienda claramente el uso que hace el autor en relación con la tradición política y el despeje riguroso de su lógica, diferenciada de la lógica schmittiana del amigo-enemigo; tampoco es de mi agrado inscribir una reflexión política materialista en la tradición teológica, por más secularización que se pregone, pues prefiero hablar y pensar en términos de una ontología práctico-crítica en el seno de la tradición racionalista. Si hablo de gustos y afinidades no es por mero subjetivismo, sino porque reconozco la efectividad teórica y la honestidad ética intelectual de asumir legados y tradiciones explícitamente para intervenir en un campo, sin menospreciar ni menoscabar otras en pos de una supuesta superioridad moral o científica; el rigor conceptual se despliega en el trabajo mismo, no es un *a priori* que funciona regulativamente según el marco elegido, el cual, por supuesto, es siempre cuestionable.

Partiendo entonces del concepto de lo político que trama Schmitt, la lógica del amigo-enemigo y la decisión soberana, mostrando su cercanía con el mito de la horda primitiva en Freud y los distintos modos de formalizar esa lógica de la excepción por parte de Lacan, hasta los desarrollos lógicos y ontológicos de Badiou en torno a los conjuntos abiertos y genéricos, podemos disponer rigurosamente —gracias a Reinhard— los elementos necesarios para sustentar una "ontología política feminista". Quizás los términos adecuados —pero los escribo primero así porque quiero mostrar el desplazamiento— sean 'tramar' o 'anudar' en lugar de 'sustentar'. En esta ontología

10. Kenneth Reinhard, "Hacia una teología política del prójimo", en *El prójimo. Tres indagaciones en teología política* (Buenos Aires: Amorrotu, 2010).

resulta clave el anudamiento, riguroso y flexible a la vez. Necesitamos cambiar la lógica misma del sustento o sustentabilidad, la mitología de lo primero o basal que permite luego el intercambio o intercambiabilidad, no solo a nivel económico sino argumental y teórico; es decir, en múltiples niveles, en su entrelazamiento y coimplicación respectiva. Aquí la escritura, la práctica escrituraria, es objeto e instrumento de intervención a la vez. Necesitamos pensar en simultaneidad y recursividad, no simplemente en la lógica sucesiva o la copresencia de los términos. La razón, veremos, ha sido cooptada históricamente también por la lógica fálica que, *en lo sucesivo*, sustenta (el) Todo.

Los conceptos que expone Schmitt son claros y distintos. Es conocida la definición que da de soberanía: "soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción"[11]. El estado de excepción a su vez define la frontera entre amigo-enemigo, establece así taxativamente un adentro y un afuera territorial. Esta topología es clave para entender otros modos posibles de situar las prácticas políticas y sus conceptos, excediendo la lógica fronteriza. Es decir, el concepto de soberanía y su definición de amigo-enemigo, toda la lógica del entramado conceptual, funciona de igual manera que la realidad que trata de exponer y asimismo *performa*; es índice y factor de incidencia sobre esa realidad o práctica política. Los conceptos y sus modos de producción no son inocentes. La lógica del no-todo, lógica de lo femenino, lógica de los conjuntos abiertos o genéricos, nos permite pensar y posicionarnos de otro modo ante lo real imposible, un modo inmanente a lo real político que implica al sujeto en cuestión. Lo veremos en el siguiente apartado. Ahora vayamos a la reconstrucción reinhardiana de la horda y el soberano.

Al especificar por qué Schmitt plantea una perspectiva teológica de lo político, Reinhard expone muy bien la lógica de la excepción soberana, su topología de la "extimidad" o la "exclusión interna" basada en la decisión infundada:

> Primero, Schmitt define la soberanía no según sus funciones normativas jurídicas y ejecutivas, sino en términos de sus poderes extraordinarios o excepcionales. El soberano es el único que puede suspender la ley en tiempo de emergencia, en parte o *in toto*, en beneficio de su restitución última y de la preservación de la *polis*. Así como Dios suspende las leyes de la naturaleza en los milagros, así el soberano tiene el poder de interrumpir las leyes del Estado, decidir cuándo actuar, sin el apoyo de principios precedentes o previamente determinados. Segundo, Schmitt afirma que la lógica esencial de la política reside en la oposición entre las categorías de "amigo" y "enemigo", una antítesis no de *pathos* sino de *ethos*. La *polis* exige la siempre presente "posibilidad real" de la guerra para que los conceptos de amigo y enemigo mantengan su validez, y la decisión excepcional de ir a la guerra constituye la manifestación más pura de lo

11. Carl Schmitt, "Teología política", en *Carl Schmitt, teólogo de la política* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001).

político como tal […] Hay diferencias fundamentales, sin embargo, en las topologías implícitas aquí: si el principio de la oposición amigo-enemigo se basa en la pureza de la demarcación entre interior y exterior –el supuesto de una diferencia estricta y reconocible entre "nosotros" y "ellos" –, el principio de excepcionalidad soberana implica una lógica espacial más compleja. ¿El soberano se halla dentro o fuera de la ley que él puede decidir suspender en cualquier momento? La soberanía, aduce Schmitt, es un concepto "fronterizo", un concepto tanto de la frontera como en la frontera de lo conceptual. Para tomar prestado un término de Lacan, podríamos describir esta topología como de la "extimidad", en la medida en que el soberano está, paradójicamente, tanto dentro como fuera de la ley.[12]

Luego de realizar un largo *excursus* por las elaboraciones parciales y en parte convergentes de Derrida, Benjamin, Agamben, Adorno y Arendt, Reinhard aproxima la cuestión de la horda primitiva freudiana a la lógica de la soberanía schmititana. Ese punto crucial es el que vale la pena retomar para nuestra indagación. Solo lo citaré textualmente una vez más, debido a lo logrado de su anudamiento conceptual, para seguir ya por mi cuenta en la elaboración formal de la lógica lacaniana del Todo que le resulta correlativa.

La teología política que he descripto Schmitt tiene en Freud y Lacan análogos temáticos y topológicos precisos, que nos permitirán acercarnos más a la cuestión de una teología política del prójimo. Primero recordemos la revisión que hace Freud, en *Totem y tabú*, de la descripción darwiniana de la mítica horda primitiva. Enfrentado con "un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí" y prohíbe a sus hijos cualquier acceso sexual a ellas, los hermanos forman un día una banda para matarlo y devorarlo. Descubren así el poder que surge de la colectividad: "Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible." Empero su ambivalencia hacia el padre les impide tener acceso a la *jouissance* prohibida (representada por las mujeres) por más que aquel esté muerto: "Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. […] Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común". Los hijos entran en una modalidad de duelo melancólico, por el cual se identifican con el objeto perdido, y aman y odian simultáneamente al padre, pero ahora como parte de sí mismo. De esta forma, como observa magníficamente Freud, "el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida". […] De allí que el festín caníbal por el cual consuman su victoria literaliza la introyección del padre como superyó, una instancia obscena y de autocastigo cuya imposición de la ley se ha vuelto absoluta. […] El mito

12. Reinhard, "Hacia una teología política del prójimo", 25-26.

de Freud establece el prototipo de la estructura de la sociabilidad moderna, basada en la sustituibilidad intrínseca de sus miembros, pero no en la estructura de la horda primitiva, sino en su transmisión, en las generaciones de nuevas bandas filiales "compuestas por miembros de iguales derechos e iguales (auto)restricciones".[13]

La formalización lacaniana de este mito nodal para la orientación psicoanalítica, no solo en la clínica sino en la cultura, sigue distintas vías y tentativas pero alcanza su mayor rigurosidad en las *fórmulas de la sexuación*. Existen innumerables comentarios y reconstrucciones de las fórmulas mentadas; en particular, la que hace Le Gaufey en *El notodo de Lacan* resulta bastante clara y rigurosa. En cualquier caso, a los fines de este artículo, lo importante es entender cómo se trama la lógica femenina del no-todo en su *diferencialidad no opositiva ni complementaria* a la clásica lógica masculina del todo. En primer lugar, del lado masculino, se escribe en términos de lógica simbólica la proposición universal, que sostiene: "todo *x* está sujeto a la función fálica" (∀x, Fx). Pero, muy clásicamente, para que se cumpla esa función y se constituya el todo deseado, es necesario suponer una excepción al mismo que le marque un límite y le dé consistencia al conjunto; ahí viene a escribirse la proposición particular que objeta y constituye a la vez el todo ("la excepción hace la regla", como se dice): "existe al menos un término que no está sujeto a la función fálica" (Ex, -Fx). Como se puede apreciar, estas dos proposiciones se complementan para dar lugar a la consistencia lógica masculina. Sin embargo, del lado femenino de las fórmulas, las cosas se escriben de otra forma. En primer lugar, se niega universalmente cualquier excepción, lo cual supone una aserción mucho más fuerte: "no existe ningún *x* que se exceptúe de cumplir la función fálica" (-Ex, -Fx). Lo extraño o paradójico es que al impedirse la existencia de una excepcionalidad tampoco se puede marcar un límite, y se borra así la posibilidad de una totalidad cerrada sobre sí misma. En el nivel de lo particular emerge la objeción al universal, que se escribe así: "no todo *x* está sujeto a la función fálica" (-∀x, Fx). Lo cual, hay que aclarar, no implica que haya excepciones particulares, sino que el modo de cumplir la función no hace totalidades discernibles, delimitables. Otra vez las dos proposiciones se sostienen mutuamente sin contradecirse. Esta escritura lógica permite entender que los modos de inscripción a la ley son eminentemente singulares, sin excepción.

Badiou, en cambio, efectúa una apuesta más radical de pensamiento: en lugar de entender los conjuntos desde la reescritura de la lógica clásica aristotélica, como hace Lacan, toma literalmente la teoría moderna de conjuntos como ontología, o discurso del ser-en-cuanto-ser. De allí, la inevitable implicación ontológico-conjuntista de los seres hablantes. Badiou toma la axiomatización de Paul Cohen, en la cual se postula y demuestra rigurosamente la existencia de conjuntos indiscernibles o genéricos, es

13. Ibíd., 60-61.

decir, que no pueden ser construidos por atributos predicativos definidos en fórmulas de lenguaje, pues reúnen lo *absolutamente cualquiera*. El pensador francés hace de esta teoría el paradigma de los procedimientos genéricos de verdad a los que designa con el signo femenino: ♀. En este caso, no es posible reponer ni mínimamente la formalización lógico-matemática, lo cual excedería la extensión y pretensión de este articulo, pero sí afirmar que en ella se basa la gran obra *El ser y el acontecimiento*, donde se encontrará desarrollada[14], y hacer el uso del concepto de lo "genérico" que forja Badiou para dar lugar a un pensamiento consistente de lo que no tiene una consistencia clásica, ligada a atributos y características definibles *a priori*.

Mujeres y mutantes

Al observar las imágenes de las marchas del 8M, en distintos lugares del mundo, se tiene la sensación de que las mujeres son infinitas. Quizás no sea solo una sensación, efecto de una observación fenomenológica, sino el producto de un pensamiento ontológico *a la vez que* político. A lo ilimitado del capitalismo actual, que pareciera ofrecer el único horizonte posible de nuestro tiempo, le surge de sus mismas entrañas un movimiento cuya infinitud parece ser mucho más grande. Y de hecho lo es. Lo excede puntualmente allí donde las partes se vuelven indiscernibles o genéricas. Podemos decir que *ontológicamente*, en el campo abierto de los infinitos, hay infinitos más grandes que otros (clásica demostración cantoriana). A esa verdad se la aprehende *políticamente* cuando el nuevo emergente infinito le pone una cifra a la indeterminación del anterior[15]. Esa cifra tiene un nombre histórico, es un resto o pervivencia de modos de producción pasados, que resulta clave para el (dis)funcionamiento del actual. A la mentira ostensible de la modernización, la superación y el progreso ilimitados que promete el capitalismo, el movimiento feminista le ha puesto un nombre y es lo que debe caer definitivamente para que se abra el verdadero infinito; tal nombre es: *patriarcado*. Eso es lo que estamos viviendo en la actualidad; hay que prepararse ética, epistémica y políticamente ante semejante apertura ontológica, porque ninguna caída de gravedad ha sido sin consecuencias.

Uno de los modos de preparación consiste en ejercitarse a través de las lecturas y escrituras lógicas que ensayan Lacan y Badiou a partir de la teoría de conjuntos, por ejemplo. Hace tiempo sostengo que las paradojas suscitadas en el seno de la teoría de conjuntos no tienen un valor técnico restringido a los especialistas, sino que pueden usarse para despejar o formular mejor otras problemáticas de índole teórico-política. A ello me conducía sin dudas la lectura de Lacan y Badiou; pero, más recientemente, encontré a partir de Foucault que el *ejercicio espiritual y escritural* mismo tiene un

14. Badiou, *El ser y el acontecimiento*.

15. Como dice Alain Badiou en: *Compendio de metapolítica* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 112-113: "La verdadera característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica, es que un acontecimiento político fija el errar, asigna una medida a la superpotencia del Estado, fija la potencia del Estado. Por consiguiente, el acontecimiento político interrumpe el errar subjetivo de la potencia del Estado". Si bien tampoco es posible reproducir aquí el aparato matemático que da cuenta de ello, así presenta Badiou la progresión de los distintos infinitos en el campo político: "Tratándose de la política, dijimos que su primer término, ligado al carácter colectivo del acontecimiento político, es lo infinito de la situación. Es el infinito simple, el infinito de la presentación. Este infinito es determinado, el valor de su potencia es fijo. Dijimos igualmente que la política convoca necesariamente el estado de la situación, y así pues un segundo infinito. Este segundo infinito está en exceso sobre el primero, su potencia es superior, pero en general no podemos saber en cuánto. El exceso es sin medida. Podemos, pues, decir que el segundo término de la numericidad política es un segundo infinito, el de la potencia del Estado, y que de este infinito solo sabemos que es superior al primero, con una diferencia que queda indeterminada […]. El acontecimiento político, en la materialidad emergente de un colectivo universalizable, prescribe una medida al sin-medida del Estado".

valor práctico para la teoría, que no responde a la lógica de la fundamentación ni a la ornamentación estilística sino a la *formación del sujeto* (las prácticas de sí). Es decir, a veces se suele generar cierta confusión entre los lectores de Badiou (más que en Lacan, quien después de todo cuenta con la práctica clínica), por su apelación a la matemática como ontología, entendiendo esta como un conjunto estático de presupuestos axiomáticos y no como una práctica histórica efectiva. Con Foucault y su apelación a los Antiguos, se pueden concebir las meditaciones ontológicas y físicas no en calidad de simples saberes objetivos de la naturaleza o el cosmos, más o menos cuestionables, sino como "ejercicios espirituales" efectivos de formación del sujeto (siguiendo a Hadot). Sin ahondar ahora en esta perspectiva, podemos observar que las paradojas solicitadas en términos de conjuntos entrañan una dimensión afectiva ineludible en la formación subjetiva; de allí, los obstáculos y las resistencias habituales que se generan en distintos niveles: individuales, familiares, sociales y colectivos.

Hay entonces dos textos más que me servirán de base de operaciones experimentales para entrecruzar los tópicos señalados. Uno es *Acuerdo en el desacuerdo*, libro surgido de presentaciones y debates en torno a otro libro anterior sobre *Feminismos* (así mismo se titula), que repone, entre discusiones varias, cierto punto de contacto posible entre el movimiento feminista y el psicoanálisis. El otro texto ejemplar que me orientará es *Mutantes*, libro de cuentos para niños escrito por un padre y sus pequeños hijos, siguiendo el antiguo ritual de lectura de cuentos para dormir; especialmente el primero, "Cuento Mutante", que permite captar la compleja lógica de conjuntos no típicos o "extraños" y la metáfora paterna en un solo acto (lúdico y serio).

Una expresión muy oportuna y rigurosa a la vez, que insiste en el libro *Acuerdo en el desacuerdo*, es "inclúyanme afuera". Hace tiempo insisto en esa topología extraña que es el reverso disimétrico de la lógica de excepción del soberano y el *homo sacer*: la "exclusión interna"[16]. Incluirse afuera es mostrar que no hay todo ni contención absoluta, sino puro afuera y anudamientos contingentes entre partes anómalas, singulares-plurales. No sé si semejante posición se podría calificar de anarquismo o autonomismo, no niego la institucionalidad irreductible que nos constituye, porque lo que se afirma en realidad es la mutua dependencia de los entrelazamientos, para ser, y lo que se niega en verdad es que las totalizaciones y pertenencias institucionales *sean todo lo que hay*. Entonces, más bien, hay autonomía relativa y eficacia diferencial de las prácticas que exceden su pertenencia a conjuntos predicativos y se incluyen o anudan en el afuera. Romper la endogamia, los círculos de pertenencia exclusivos, los circuitos espurios de legitimación, para abrir a *otra cosa*: anudamientos que nos potencien. Eso también encarna, como posibilidad y promesa, un feminismo plural y popular.

16. Roque Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Buenos aires: Prometeo, 2014).

De hecho, algo que me gusta de la consigna política "Ni una menos" es que se contrapone a la lógica de la excepción soberana y la esclarece: ese "al menos uno" que hace al todo y su consistencia imaginaria. El todo necesita imaginar continuamente que hay al menos uno mítico-ideal que no está castrado, para organizar el deseo en función de ello, darse fuerza entre todos y contarse uno por uno como equivalentes ante la ley. Ni una menos, en cambio, no presupone que se sepa cuántas hay, ni que se puedan totalizar bajo un concepto unívoco en función de un ideal que regula el deseo, sino que no se admite de ninguna forma que se sustraiga una sola del conjunto genérico: si una sola es sustraída, todo el conjunto entramado se siente afectado. El deseo es deseo de deseo, sin límites ni regulaciones trascendentales. La ley pensada desde el lado femenino, en su materialidad inmanente, es mucho más fuerte: tan implacable como inexorable.

Retomo la paradójica definición de feminismo que trata de articular Helga Fernández, en términos de cierta "coexistencia de singularidades":

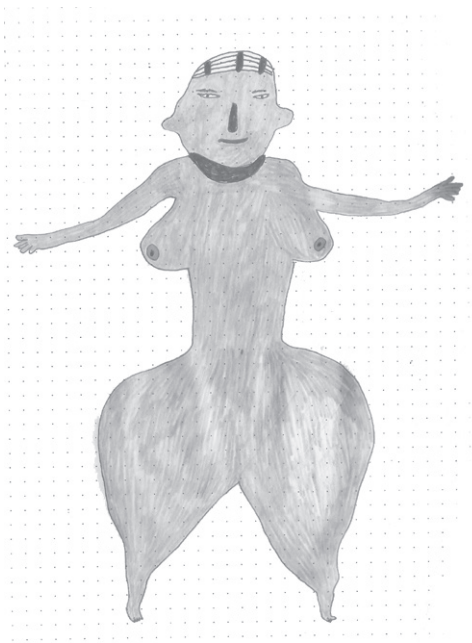
> El movimiento feminista podría ser una fuerza que congregue diversos significantes o distintas formas de hacer lugar a lo femenino y entonces muchos y también contradictorios feminismos. Una congregación de feminismos que no supone una antología o colección de especímenes de lo femenino, sino que atraviesa etnias, condiciones ciudadanas, clases sociales, pareceres incluso de lo que se entiende por feminismo, ideologías, etc.[17]

Si bien este modo de aproximar una definición del movimiento feminista, que incluya la diversidad de posiciones (incluidos a su vez, en bucle recursivo, los "pareceres" en cuestión), al desligarse de cualquier coleccionismo ordenado recuerda al clásico relato de Borges: "El idioma analítico de John Wilkins", existen también otras modalidades lógicas que permiten entender semejante operación (rigurosa e inventiva a la vez); desde la "metáfora paterna" que elabora Lacan, hasta la lógica simbólica y la teoría de conjuntos que emplean tanto él como Badiou. La clásica "paradoja de conjuntos" señalada por Russell, que puso en jaque el intento de fundamentación de las matemáticas por parte de Frege, a principios del siglo XIX, mostraba justamente que al menos un conjunto era imposible de construir a partir de un predicado lógico o fórmula de lenguaje: "el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos". Porque, si ese "conjunto de todos los conjuntos" no se pertenece a sí mismo, entonces por la misma definición se debe pertenecer a sí mismo, lo cual resulta contradictorio. Para mostrar la función de la metáfora paterna, clave en la primera enseñanza de Lacan, bien vale este otro ejemplo literario.

17. Helga Fernández, "Un movimiento de singularidades coexistiendo", en *Acuerdo en el desacuerdo* (Buenos Aires: Qeja, 2018), 40.

En el *Cuento mutante*, escrito por Luis García y sus dos pequeños hijos, Alejo y Julián García, justamente aparece relatada la formación de ciertos "conjuntos extraños" o atípicos, vinculados no por casualidad al problema de la lógica fálica y a lo que habilita, en relación con ella, el funcionamiento de la "metáfora paterna": el juego de sustituciones. Lo interesante es que aquí el juego metafórico también se duplica: aparece en el relato y a la vez en la función autoral (relación padre-hijos). Juego inventivo, juego escritural, juego autoral entre padre e hijos, donde los papeles se alternan y comparten, que resulta iluminador de estos complejos conceptos psicoanalíticos. Voy a transcribir el cuento completo porque es muy breve, para que no se pierda el tono delirante y a la vez el rigor lógico que presenta:

> Pablo no tenía pelo. Tenía pasto.
>
> Era un problema porque a la hora de cortarse el pelo, la cortadora de pasto lo aturdía. Sus papás lo mandaron al otorrinolaringólogo, que le dijo que usara auriculares, pero se le rompieron en la primera cortada de césped.
>
> Los papás, viendo lo cortito que tienen el pasto las canchas de golf, dijeron: —Te vamos a poner una cancha de golf, que siempre tienen el pasto cortito. Y así fue. El problema fue, primero, que las canchas de golf tenían el pasto cortito porque lo cortaban todos los días, un martirio, pero lo más pesado eran los jugadores y sus palitos. Y ni hablar del huequito para que entre la pelotita, que se le quedaba trabada en medio del cerebelo.
>
> Entonces se les ocurrió una cancha de tenis. —¡Pero de polvo de ladrillo!— dijo Pablo, así no hay que cortar ningún pasto. —Está bien— dijeron los papás. A partir de entonces, a Pablo le dijeron "Colo" en su grado.
>
> El Colo se encontró un día con un nene que en vez de pelo tenía baldosas. Eran blancas y negras. No le quedaba mal, el problema era que lo caminaban todo el tiempo. Pero no importa, porque con el Colo *fundaron el club de los chicos que en vez de pelo tenían otra cosa en la cabeza*.
>
> *Y ahí fue cuando se enteraron de que existían otros clubes parecidos. Como el de los que en vez de pito tenían otras cosas*. Por ejemplo, un chico tenía una jirafa. El problema era que cuando hacía pis la jirafa se ponía a comer hojitas de los árboles. Otro tenía una *tablet*. Entonces cada vez que hacía pis se quedaba jugando y su mamá lo retaba porque quería entrar al baño.
>
> *Así que fundaron un club de clubes de chicos que tienen una cosa por otra*.[18]



18. Luis García, Alejo García y Julián García, *Mutantes* (Córdoba: Borde Perdido, 2017), 7-9. Las cursivas son mías.

"El club de los que tienen una cosa por otra", antes que determinar la intercambiabilidad general de objetos en función de la lógica fálica de valoración, muestra la

apertura original de la *metaforicidad* en cuestión (común a hombres y mujeres, como a cualquier ser hablante, mortal y sexuado); allí donde lo que se esperaba o *debía ser*, según un atributo característico predefinido (la norma-macho, el patrón capital), resulta fallado o fallido: *viene otra cosa en su lugar*. ¿Qué? No importa, cualquier cosa en principio (semblantes del *objeto a*: *tablets*, jirafas, nada, etc.). Por eso, no hay totalización ni colección homogeneizante en esta lógica, no hay "conjunto de todos los conjuntos extraños o singulares" (el "club de clubes" es el colmo hiperbólico de esa ficción), sino la operación misma que los congrega o reúne cada vez, la operación por excelencia: la metaforicidad. Y la escritura imaginativa que (la) habilita en cada caso. Cabría señalar además la función del cero o conjunto vacío que también abre esas posibilidades inventivas (incluido universalmente). Y por eso, tampoco sirve contraponer esquemáticamente, metáfora-hombre a metonimia-mujer, como hace Badiou en su escrito "¿Qué es el amor?"[19] (comentado también por Reinhard). La metáfora y el nudo condicionante entrecruzan las posiciones discursivas existenciales: *no hay nudo composibilitante sin metaforicidad, ni metaforicidad que permita hacer conjuntos sin anudamientos*.

Volviendo al debate sobre el feminismo. Otra cuestión importante que señala Helga Fernández, en una entrevista reciente acerca de los debates y discusiones del libro, es que no se debe confundir la crítica al patriarcado con la función del padre en psicoanálisis, cuestión que se esclarece con el recurso a la *terceridad* (lo que aquí he llamado función de mediación evanescente o anudamiento).

> Si pensáramos en el hecho mítico de que alguna vez en la historia de la humanidad no existió el padre como función tendríamos que imaginar que tuvo que haberse inventado. ¿Quién habrá inventado esa función? ¿Cómo? Tal vez haya nacido ante el testimonio acerca de su necesidad. El padre como función, sea quien sea que la cumpla, hombre, mujer, trans, cis, es también la posibilidad de una terceridad, lo que permite pensar, diferenciar, distinguir, dar lugar a lo otro, a lo femenino, a lo que objeta el universal, a otra cosa que lo único o exclusivo o a la excepción. Por esto es que si tuvimos suerte y la posición necesaria de que en nosotros funcione la función del padre, por además de haber tenido quien la ejerza la hemos sabido tomar, podemos tener más de un padre, podemos contar con padres, personas o aspectos de las personas o incluso oficios o actividades que nos funcionen en esa función de terceridad, de legalidad y de sostén.[20]

Y a continuación expone claramente por qué hay que sostener esa distinción entre la función del padre y el patriarcado, lo que remite a la lógica de la excepción.

> La función del padre —continúa— transmite la ley o una legalidad bajo la que él también está, mientras que el poder del patriarcado es la ley que hace cumplir La Ley

19. Alain Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002).

20. Luciano Sáliche, "¿Cómo te interpela el feminismo? 4 miradas críticas para un acuerdo en el desacuerdo", *Infobae*, febrero 5, 2019. Disponible en: https://www.infobae.com/cultura/2019/02/05/como-te-interpela-el-feminismo-4-miradas-criticas-para-un-acuerdo-en-el-desacuerdo/ (consultado el 06/02/2019).

> pero permanece exceptuado de la misma. Sin embargo, retroceder en la conquista del progreso en la espiritualidad de la función del padre sería de algún modo imposible si queremos seguir llamándonos humanos, sería algo así como volvernos alarido y salir de la palabra. A la vez sería proporcional a la supeditación de la brutalidad del padre-amo o del patriarcado. Sin la función del padre estaríamos desnudos, sin herramientas, ante el poder arbitrario y caprichoso del patriarcado. Por eso mismo es necesario distinguir cada vez más el patriarcado de la función del padre o del padre en su función de tal. El patriarcado o el abuso de la función del padre supone, por consiguiente, el no cumplimiento de esa función.[21]

Sin embargo, como hemos mostrado anteriormente, este otro modo de entender la ley sin excepcionalidad, remite al modo femenino; entonces, más que función del padre, habría que hablar de función fálica. En todo caso, los dos modos de inscribirse en la función fálica y responder a la ley no se oponen ni complementan, sino que se anudan y permiten entender la complejidad de las posiciones subjetivas, su diferencialidad intrínseca; la función del padre (desempeñada por cualquiera que *haga sus veces de representante*), en cuanto *terceridad* irreductible, puede habilitar esa justa comprensión. El patriarcado, por el contrario, es una relación de poder subordinante y exclusiva que no habilita ni entiende dicha complejidad. De allí las violencias epistémicas, sexuales, políticas y sistémicas que reproduce incesantemente, pese a las pretensiones modernizadoras que a veces pueden ostentar sus agentes neoliberales actuales.

En tal sentido, entiendo la declinación del Padre ("muerte de Dios", en términos nietzscheanos, o "disolución de los lazos sagrados", en términos marxistas) no necesariamente como un evento negativo ligado a la pérdida de autoridad simbólica, sino como la posibilidad justa y necesaria de invenciones o declinaciones singulares-plurales, a partir de su pérdida asumida y elaborada hasta la raíz, incluso de la lengua poetizante y profetizante (porque, como dice Badiou, también hay que hacer el duelo por la muerte del "Dios de los poetas"[22]): múltiples técnicas y modos de hacerse un nombre propio a partir del vacío irreductible que nos constituye. Es decir, rescato el gesto crítico e igualitario que habilita el emerger del pensamiento racional en la historia, al producir la destitución de sujetos cuyas palabras son privilegiadas por el solo hecho de ocupar un lugar social destacado desde el cual la profieren (sabios, sacerdotes, profetas o expertos). Por eso no descalifico a la ciencia ni a la técnica modernas *per se*, como tampoco a los saberes artesanales o ancestrales; cualquier modo material de hacerse un nombre propio para operar entre lo real, lo simbólico y imaginario es válido. Cualquier modo o procedimiento ante la idiocia neoliberal estándar que solo se fía de

21. Ibíd.

22. Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria* (Barcelona: Gedisa, 2002).

las marcas, el mero prestigio y la cotización en un mercado de valores aplanado hasta la náusea. Lo ilimitado del capitalismo actual solo lo es en el plano simbólico-imaginario donde prima el pavor por el corte real y el vacío, donde el anudamiento de tres resulta inconcebible. A lo ilimitado del capitalismo propongo excederlo entonces con tales componentes y operaciones: circunscribir el vacío, realizar un corte justo y producir el anudamiento de al menos tres dimensiones que abran hacia el infinito actual de las composiciones por venir.

Conclusiones

Hace tiempo que Jorge Alemán, siguiendo a Lacan, insiste en el carácter circular del discurso capitalista por el cual todos los puntos del espacio social están conectados[23]. No puedo estar más de acuerdo con este diagnóstico de época. Solo que no está de más acentuar el carácter homogéneo de esas conexiones, basadas en la lógica del equivalente general que instaura el régimen del capital, pese a las cualidades heterogéneas de las mercancías comprendidas por los objetos materiales e inmateriales que consumimos (desde alimentos y energía hasta informaciones y afecto). Por eso, considero que una operación subversiva clave sobre la lógica conectiva del capitalismo no sería tanto la mera interrupción o desconexión, como la práctica efectiva de nuevas conexiones singulares entre lógicas radicalmente heterogéneas. Cultivar otros modos de alimentarnos, informarnos, afectarnos y escribirnos que no remitan a uniformidad alguna. De ahí que planteo también insistentemente una tópica del espacio social y sus múltiples temporalidades que comprenda la coimplicación entre ellas (la Sustancia spinozista que Althusser invocaba para pensar el espacio social y su lógica sobredeterminada)[24]. Pues no hay economía sin política, ni política sin ideología, ni ideología sin ética, ni ética sin erótica, ni erótica sin amor, ni amor sin arte, ni arte sin ciencia, ni ciencia sin tecnología, etc. Encontrar las implicaciones materiales caso por caso y remitiendo a subconjuntos genéricos que no pueden ser totalizados ni homogeneizados por ningún equivalente general ni norma-patrón, eso define en rigor la práctica del pensamiento materialista que le puede dar fin a este régimen de verdad en decadencia.

Por tanto, en este escrito no he pretendido hacer un repaso de los debates feministas, cuya literatura es profusa, ni tampoco de la función paterna en la teoría psicoanalítica, que también lo es; solo he tratado de contribuir al incipiente cruce de estas cuestiones aportando un *giro singular* que responde a mi propia práctica filosófica: la implicación subjetiva en la escritura y cómo ella puede habilitar, en consecuencia, la producción de conceptos nodales en el cruce mismo de estos campos problemáticos. Algunos de ellos han sido esbozados. El *ethos* que trato de sostener en la práctica teórica

23. Jorge Alemán, *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación* (Barcelona: Ned ediciones, 2019).

24. Louis Althusser, "Contradicción y sobredeterminación", en *La revolución teórica de Marx* (Buenos Aires: Siglo xxi, 2006).

conlleva responder así —y estar a la altura de— la singularidad de los acontecimientos políticos en curso y contribuir, en modesta medida, a la modificación del régimen de verdad que se está produciendo a gran escala. Vaya, por último, un ejercicio de imaginación materialista (y feminista) que abre a la aprehensión de este tiempo nuevo.

Haz como si eso que haces, no importa su valor o magnitud, fuese a cambiar el mundo en verdad; o mejor: haz que eso que haces cotidianamente esté con un pie en este mundo y con otro en el nuevo mundo que imaginas deseable. Entonces, se producirá una torsión entre el lugar desde donde operas y extraes los materiales, y ese otro lugar que deseas. Un cambio de terreno, la apertura de una nueva problemática. Si se logra producir esta torsión singular, se reconcilian las figuras de la crítica, la utopía y la subversión en el mismo acto. Si ese modo de proceder se contagia, se multiplica y potencia, otro mundo advendrá efectivamente. Más que discutir y refutar autores, tenemos que aprender a usarlos para encontrar nuestro lugar en el mundo y forzarlo hacia otra cosa. Ese es el ejercicio básico de un pensamiento materialista, sea su práctica política, teórica, ética, estética o ideológica.

("Haz como una mujer", agrega mi amiga Natalia Romé)[25].

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Jorge. Capitalismo. *Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned ediciones, 2019.

Althusser, Louis. "Contradicción y sobredeterminación". En *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2006.

Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros, 2002.

Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.

Badiou, Alain. *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

Badiou, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo xxi, 2002.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo xx*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

Cano, Virginia. "De/generar la filosofía: una mirada indisciplinada de la tarea filosófica". *Cuadernos de filosofía* 69 (2017): 119-127. doi: 10.34096/cf.n69.6119.

Farrán, Roque. *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos aires: Prometeo, 2014.

Fernández, Helga. "Un movimiento de singularidades coexistiendo". En *Acuerdo en el desacuerdo*. Buenos Aires: Qeja, 2018.

Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La piqueta, 1996.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

García, Luis; García, Alejo y García, Julián. *Mutantes*. Córdoba: Borde Perdido, 2017.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

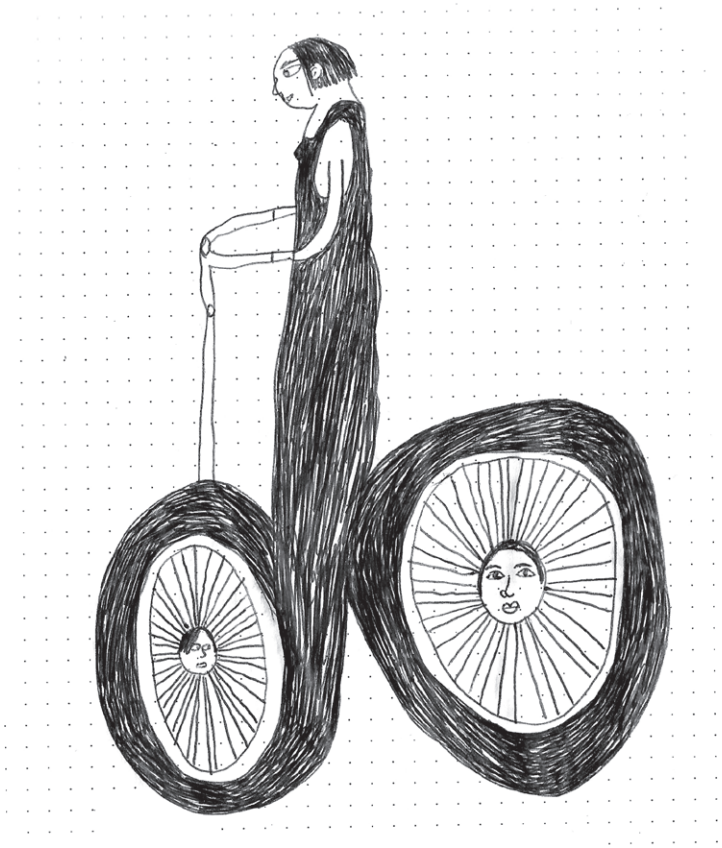
25. Profesora de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

Milner, Jean Claude. *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía…* Buenos Aires: Manantial, 1996.

Reinhard, Kenneth. "Hacia una teología política del prójimo". En *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrotu, 2010.

Sáliche, Luciano. "¿Cómo te interpela el feminismo? 4 miradas críticas para un acuerdo en el desacuerdo". *Infobae*. Febrero 5, 2019. Disponible en: https://www.infobae.com/cultura/2019/02/05/como-te-interpela-el-feminismo-4-miradas-criticas-para-un-acuerdo-en-el-desacuerdo/.

Schmitt, Carl. "Teología política". En *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.



POWERPAOLA

VI. CONFLICTO

© Powerpaola | Título de la obra | AÑO | Material base | tamaño cm | Crédito fotografía o xxx

© Powerpaola | Título de la obra | AÑO | Material base | tamaño cm | Crédito fotografía o xxx

DOI: 10.15446/djf.n20.90193

Por una memoria poética compartida. Arte, conflicto y paz en Colombia: entre la poesía y el engaño*

(cc) BY NC ND

Carlos Eduardo Satizabal Atehortua**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

CÓMO CITAR: Satizabal Atehortua, Carlos Eduardo. "Por una memoria poética compartida. Arte, conflicto y paz en Colombia: entre la poesía y el engaño". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 409-436, doi: 10.15446/djf.n20.90193.

* Ensayo realizado a partir de la intervención hecha en el Simposyum Colombia Post-conflicto, sobre las relaciones entre las artes y la construcción de la paz, realizado en febrero de 2018 en la KHM - Universidad de Artes y nuevos medios de Colonia, Alemania, para conmemorar los diez años del convenio entre esa universidad y la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia.

** *e-mail*: cesatizabala@unal.edu.co

© Obra plástica: Powerpaola

Por una memoria poética compartida. Arte, conflicto y paz en Colombia: entre la poesía y el engaño

En el presente artículo se habla sobre el contraste entre el relato poético y el relato mediático del conflicto colombiano. Ambos relatos hacen uso de los dramas fundacionales de la cultura patriarcal: mitos como matar al padre, la disputa mortal entre los hermanos, etc. El relato poético busca hacer preguntas sobre las causas del conflicto. El relato mediático casi siempre usa estos mitos para que la ciudadanía se identifique con las emociones que justifican la guerra, tales como el odio, la venganza, la desesperanza y la desilusión: esta guerra no la acaba nadie. En el ensayo se propone un gran programa de arte para relatar, en todas las voces y lenguajes, la épica de la resistencia a la guerra por parte de las comunidades, la épica de las víctimas y la épica de quienes hicieron la guerra, en especial la épica de quienes dejaron las armas. Se hace un acercamiento a algunos de los relatos poéticos actuales, e, igualmente, se aproxima a los procedimientos dramatúrgicos de los relatos mediáticos.

Palabras clave: memoria poética, arte, conflicto, paz.

For the Sake of a Shared Poetic Memory. Art, Conflict, and Peace in Colombia: between Poetry and Deceit

The article discusses the contrast between the poetic narrative and the media narrative of the Colombian conflict. Both make use of the foundational dramas of the patriarchal culture: myths such as killing the father, the fatal dispute between brothers, etc. The poetic narrative asks about the causes of the conflict. The media narrative almost always uses these myths to make citizens identify with the emotions that justify the war, such as hate, revenge, despair, and disappointment: no one will put an end to this war. The essay proposes a great art program aimed at narrating, in every voice and language, the epic of resistance to war by the communities, the epic of the victims, and the epic of those who fought the war, especially the epic of those who surrendered their arms. It also examines some of the current poetic narratives and the dramatic procedures of media narratives.

Keywords: memory poetics, art, conflict, peace.

Pour une mémoire poétique partagée. Art, conflit et paix en Colombie: entre la poésie et la duperie

Le présent article traite du contraste entre le récit poétique et le récit médiatique du conflit colombien. Les deux récits utilisent les drames assistants à la fondation de la culture patriarcale, à savoir, des mythes tels que le meurtre du père, la dispute mortelle entre les frères, etc. Le récit poétique cherche à poser des questions sur le conflit. Le récit médiatique utilise presque toujours ces mythes afin que la citoyenneté s'identifie aux sentiments qui justifient la guerre, comme notamment la haine, la vengeance, le désespoir et la désillusion: cette guerre, personne n'y met fin. Dans l'essai nous proposons un programme d'art pour relater, dans toutes les voix et langages, l'épique de la résistance à la guerre par les communautés, l'épique des victimes, et l'épique des ceux qui ont fait la guerre, en particulier l'épique de ceux qui ont déposé les armes. Nous nous rapprochons des processus dramaturgiques des récits médiatiques.

Mots-clés: mémoire, poétique, art, conflit, paix.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 29/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 09/09/2019.

La verdad os hará libres.

San Juan

Todo documento de cultura es también un documento de la barbarie.

Walter Benjamin

Todo esto que forma parte de lo que hay que relatar y del relato en sí,
lo he comprendido bajo la palabra poesía, con el fin de poder emplear
para mi propósito la verdad de la que yo fuera consciente.

J. W. Goethe

Colombia es hoy un ejemplo para el mundo. Por la vía del diálogo y de un Acuerdo de Paz busca terminar la guerra más larga y cruenta del hemisferio occidental. La guerrilla más grande y poderosa del hemisferio dejó las armas y se ha convertido en partido político. La paz ahora es posible. Hace unos meses, la directora del Hospital Militar dijo a la prensa: "hoy hay solo dos soldados heridos, por accidente. Antes había cuatrocientos soldados heridos de guerra". La segunda guerrilla —el ELN— ha estado en conversaciones con el anterior gobierno; conversaciones que una parte importante de la sociedad espera que se reanuden.

Pero la paz está en vilo: las muertes y los atentados contra dirigentes sociales, en especial campesinos y exguerrilleros desarmados, no cesan. Ya son más de quinientos líderes y cerca de un centenar y medio de exguerrilleros asesinados[1]; en los últimos meses asesinan un líder casi a diario.

Estos crímenes y los ataques al proceso de paz por el grupo político que ahora gobierna han generado una vigorosa resistencia y la aparición de un movimiento ciudadano y multipartidista: Defendamos la Paz. También, infortunadamente, esta nueva matanza y los ataques al proceso de paz por el partido de gobierno han llevado a un pequeño grupo de la exguerrilla de las FARC a declarar públicamente que vuelven a las armas, para, triste paradoja, buscar un nuevo acuerdo de paz. Desafortunada decisión que da razones a los guerreristas que se oponen a la paz. Una decisión que no reconoce que este proceso de paz ha fragmentado al establecimiento, siempre unido para hacer la guerra. Esa fragmentación hace que este sea un momento histórico extraordinario en el que por primera vez es posible derrotar a los ominosos poderes de la guerra. Por ello, es necesario perseverar en la construcción de la paz, así cada día asesinen a un nuevo líder social o a otro guerrillero en paz. Esa violencia es la fuerza que tienen esos poderes. Su respuesta sangrienta era de esperarse. Sectores muy poderosos de las clases hegemónicas, hoy en el gobierno, tienen en la guerra la

1. "702 líderes sociales y 135 excombatientes habrían sido asesinados desde la firma del Acuerdo en el 2016", *El Espectador*, mayo 23, 2019. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/judicial/702-lideres-sociales-y-135-excombatientes-habrian-sido-asesinados-desde-firma-del-acuerdo-articulo-862367?fbclid=IwAR2it-CC98Lleylcv8qJJ-dlCt2j3zh0XmF6KqwumThBlB1R78UqKyK-iQV8 (consultado el 23/05/2019).

gran fuente de poder y de enriquecimiento. Gobiernan con el terror. Se enriquecen en los tiempos de guerra con la matanza y el despojo.

La guerra es un gran negocio[2]. Ocupa la imaginación, la voluntad y el trabajo de cerca de quinientas mil personas en armas entre Ejército y Policía. Genera inmensas ganancias a los comerciantes bélicos; en los últimos quince años el Estado colombiano ha dilapidado en la guerra 116.798 millones de dólares, casi ocho mil millones de dólares por año[3]. A esa cifra habría que sumarle los negocios del miedo, que hacen tan rentable la seguridad privada: trescientos mil vigilantes en las puertas y pasillos de bancos, almacenes, supermercados, universidades, etc. Los, quizá, cien mil o más que cuidan las familias de los multimillonarios. Lo que han gastado las guerrillas. Lo que gastan los narcoparamilitares. Habría, también, que sumarle las otras actividades que florecen con la guerra: los negocios del oro y la minería ilegal, que, según un estudio del Ejército Nacional, son de 7,2 billones de pesos por año, aproximadamente 2.400 millones de dólares anuales[4]. Y el narcotráfico, que, según informe del periódico económico *La República*, genera 10,2 billones de pesos, unos 3.400 millones de dólares al año[5]. Y el gigantesco negocio del robo de tierras que ha llevado a Colombia a tener una de las más altas concentraciones de la propiedad rural del mundo. Se estiman en ocho millones de hectáreas las tierras despojadas al campesinado. Según Oxfam, el 1 % de las fincas concentra el 81 % de la tierra, mientras el 19 % de la tierra restante se reparte entre el 99 % de fincas[6]. Y los negocios de la corrupción, que el contralor general de la nación estima en cincuenta billones de pesos anuales, un 4 % del producto interno bruto, unos 17.000 millones de dólares por año[7]. Por último, la economía subterránea —que teje numerosos lazos con la guerra interna porque incluye la economía informal y los diversos negocios de la ilegalidad como el contrabando, el narcotráfico, la corrupción, la minería, el lavado de activos, etc.—, según un estudio de la Asociación Nacional de Instituciones Financieras —ANIF—, llega a 304 billones de pesos anuales, el 35 % del producto interno bruto, ¡unos ciento cinco mil millones de dólares anuales![8] Con todas estas cifras no cabe duda de que quienes se lucran con los negocios de la guerra habrán de oponerse a la construcción de la paz.

2. Ver Diego Otero Prada, *Gastos de guerra en Colombia. 1964-2016: 179 000 millones de dólares perdidos* (Bucaramanga: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz – Indepaz, 2016). Versión en línea: http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2018/09/Los-Gastos-de-la-Guerra.pdf.

3. Ver Diego Otero Prada, *Gastos de guerra en Colombia. 1964-2016: 179 000 millones de dólares perdidos* (Bucaramanga: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz – Indepaz, 2016). Versión en línea: http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2018/09/Los-Gastos-de-la-Guerra.pdf.

4. Ver Federico Mejía Torres, "Información: Estadísticas explotación ilícita de yacimientos mineros. Costos", *Ejército Nacional*. Disponible en: https://docplayer.es/54311286-Informacion-estadisticas-explotacion-ilicita-de-yacimientos-mineros-costos-cr-mejia-torres-federico-alberto.html (consultado el 23/05/2019).

5. "El peso del narcotráfico en la economía", *La República*, septiembre 15, 2017. Disponible en: https://www.larepublica.co/opinion/editorial/el-peso-del-narcotrafico-en-la-economia-2548515 (consultado el 23/05/2019). "Lo que mueve el narcotráfico en la economía colombiana", *Portafolio*, julio de 4, 2018. Disponible en: https://www.portafolio.co/economia/lo-que-mueve-el-narcotrafico-en-la-colombiana-518709 (consultado el 23/05/2019).

6. Antonio Paz Cardona, "Un millón de hogares campesinos en Colombia tienen menos tierra que una vaca", *Semana Sostenible,* mayo 25, 2018. Disponible en: https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/concentracion-de-la-tierra-en-colombia-el-1-por-ciento-de-las-fincas-mas-grandes-ocupan-el-81-por-ciento-de-la-tierra/40882 (consultado el 25/05/2019).

7. "Saqueo de la corrupción equivale a casi un billón de pesos por semana", *El Tiempo*, febrero 26, 2017. Disponible en: https://www.eltiempo.com/justicia/delitos/precio-de-la-corrupcion-en-colombia-61749 (consultado el 25/05/2019).

8. "Economía subterránea en el país equivale al 35 por ciento del PIB", *El Tiempo*, junio 11, 2017. Disponible en: https://www.eltiempo.com/economia/sectores/peso-de-la-economia-subterranea-en-el-pib-de-colombia-97638 (consultado el 25/05/2019).

La cantidad de víctimas que produce la guerra es proporcional al número de réditos y ganancias que deja a quienes se lucran de ella: más de ocho millones de desplazados internos, la gran mayoría campesinos y campesinas despojados de sus tierras; entre seis y ocho millones de desplazados externos; un millón de mujeres abusadas sexualmente; más de medio millón de muertos; más de cien mil desaparecidos; más de cinco mil fosas comunes; cerca de diez mil presos políticos; miles de secuestrados; trescientos pueblos destruidos. A ello se suman doscientas mil hectáreas sembradas de plantas para usos ilícitos e innumerables fuentes de agua contaminadas y ríos destruidos por la minería ilegal. Este es el desastre humanitario y ambiental más vasto del hemisferio occidental.

Los desafíos de la paz

Nuestro principal desafío emotivo colectivo es consolidar la paz como el gran relato nacional. En Colombia han perdurado las narraciones de los señores de la guerra, que silencian o desean silenciar y criminalizar otras visiones, ganarse las mentes y los corazones, la emoción y el pensamiento de la ciudadanía para mantenerla. La guerra retorna siempre con más ferocidad e impone el relato oficial. Pero en ese relato oficial no hay lugar para la visión de los vencidos. Porque no hay vencidos en esta guerra. Ese relato oficial apenas si deja escuchar la tenacidad amorosa y resistente de las voces de los muertos y los desaparecidos, de las familias despojadas, de la multitud huyente, desterrada. Tampoco permite oír la épica de los guerreros rebeldes. No existe aún esa épica. Ni la épica de los asesinos de fortuna. Ni la épica de los soldados y oficiales, cuyo relato real también está silenciado por los relatos oficiales. Incluso, uno de los relatos que desea ser hegemónico es el relato que niega la guerra, niega los crímenes de Estado y desea reducir a terrorismo y a "amenaza terrorista" la rebelión, la protesta ciudadana y la resistencia de las víctimas y de quienes deseamos la paz.

Hemos vivido por más de medio siglo en guerra: las instituciones del Estado, la economía, la sociedad, la cultura y el relato nacional oficial se han organizado alrededor de ella, y para ella.

Hacer realidad los Acuerdos de Paz en los territorios es un desafío mucho mayor que continuar la guerra. Un desafío para la creatividad, la bondad y la fraternidad humanas con el fin de construir la paz y hacer de esta el gran relato nacional.

Para implementar estos Acuerdos y construir la paz completa es imprescindible el apoyo del mundo, de las gentes constructivas y creativas que aman y creen en la fraternidad; que se preguntan por las pulsiones destructivas que conforman lo humano; que se interesan por comprender estas pulsiones al conocer las historias, los hechos de

la guerra, la épica de las víctimas y la épica de quienes hicieron la guerra; y también conocer la épica y la tenacidad de quienes han resistido al conflicto e insistido y trabajado por la paz.

Para construir la paz y hacer de esta nuestro gran relato, el país necesita de un gran proyecto de arte, de educación artística y de cultura que contribuya a transformar el dolor en memoria poética y en fuerza para perseverar en la existencia, para desarmar los imaginarios del odio y la venganza, del escepticismo y la desesperanza, sembrados en el alma colectiva por la propaganda y los horrores de la guerra.

Una paz que no se cante, que no se pinte en las calles, en las escuelas, en las casas, que no sea relato poético, cine, literatura, teatro, danza, *performance*; una paz que no florezca en una nueva televisión, en una nueva prensa, que no construya una memoria poética común, la nueva leyenda de lo que somos y hemos sido y deseamos ser, no arraigará en el alma colectiva, no conmoverá nuestras voluntades, no transformará nuestra sensibilidad, no animará nuestros cuerpos. No desatará nuestro imaginario colectivo atrapado por la fiesta de la sangre y de la muerte.

El arte como memoria poética de nuestra conflictividad social

Por varios siglos en Colombia hemos necesitado la memoria poética para conocer la verdad sobre las guerras, los crímenes de Estado y el horror persistente. Hemos necesitado transmutar en actos de cultura y en documentos de arte y memoria poética los hechos de la barbarie y de la resistencia a esta, para que reconozcamos la verdad de lo que hemos vivido.

José Eustasio Rivera denunció, como político y periodista, el genocidio de los pueblos indígenas amazónicos en las caucherías, donde fueron esclavizados para proveer a las multinacionales que se lucraban de ellos. Nadie le creía. Solo su novela *La vorágine* guardó para siempre en la memoria colectiva esos hechos terribles.

Arturo Cova, su personaje, nos atrapa en la épica de esa selva desmesurada desde el rumor de su memorable frase inicial; la repetimos en la mente sus lectores y los que aún no lo son, porque, como el íncipit de *Cien años de soledad*, es ya una música de la memoria, de la literatura y, quizá, de la misma lengua: "Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia"[9]. Ella canta el dilema doloroso de esta tierra nuestra y de los guerreros que aquí son devorados por las guerras. Y pareciera trazar un mantra y un destino a nuestra literatura y nuestras artes, quizá hasta que logremos, con el cantar, conjurar esta desdicha.

La vorágine guarda un eco poderoso de la ética latente en los mitos y relatos de los pueblos indígenas que habitan los atormentados ríos de la novela, para quienes la

9. José Eustasio Rivera, *La vorágine* (Madrid: Alianza Editorial, 2009).

cultura puede destruir la naturaleza, y, por ello, esos relatos prescriben prohibiciones y rituales para que la cultura, la sociedad humana, indígena, cuide de ella. En *La vorágine* también se nos revela que el verdadero peligro para la vida no está en los tigres ni en la violencia vital de los ríos en sus crecidas; que la amenaza para los hombres no es la selva; que la amenaza para la vida —y para la selva y sus ríos— está en la crueldad, la codicia y la inhumanidad de nuestra especie, que desespera hasta la locura y la muerte a los empresarios caucheros de la novela.

Recientemente, a partir de una cuidada investigación que se inspira, entre otros documentos, en *La vorágine* y en el libro del gran etnógrafo alemán Theodor von Grünberg, *Dos años entre los indios del Amazonas*, Ciro Guerra realizó la película *El abrazo de la serpiente*, que vuelve sobre el genocidio indígena de las caucherías, ahora contado tanto desde la poesía de los mitos y las sabidurías indígenas ancestrales y shamánicas del Orinoco y del Amazonas, como de la valoración que la antropología hace de esas sabidurías y su universo espiritual. Nuestro mundo académico, nuestra sociedad y nuestra cultura mestiza tienen mucho que aprender de la ética de sus mitos y ritos, de su ciencia, su filosofía y su poética, para proteger la vida, crear relaciones sensibles y equilibradas entre cultura y naturaleza, y construir la paz.

En 1926 los socialistas y comunistas fundaron el Partido Socialista Revolucionario. Su dirigente María Cano hizo una exitosa gira por el país llamando a la organización de la clase trabajadora. En 1927 los obreros petroleros hicieron una huelga contra la multinacional *Tropical Oil*. Se vivía en el país un ambiente de intensa agitación social. Camila Loboguerrero filmó en 1990 *María Cano*, bella película sobre esta extraordinaria mujer y esos hechos silenciados.

El 13 de noviembre de 1928 los trabajadores de la compañía bananera norteamericana *United Fruit Company* declararon la huelga. Dos semanas antes, el Gobierno nacional había promulgado una ley que prohibía las huelgas y perseguía a los socialistas y comunistas: la Ley Heroica. Amparado en esa ley, el gobierno conservador de Abadía Méndez nombró jefe civil y militar de la Zona Bananera al general Carlos Cortés Vargas y declaró ilegal la huelga.

En la noche del 5 al 6 de diciembre de 1928 una multitud de huelguistas y sus familias, reunida en la plaza de Ciénaga a la espera de una respuesta de la empresa a sus demandas de justicia económica, fue masacrada por el Ejército.

Jorge Eliécer Gaitán filmó los cadáveres insepultos en una ciénaga y con esa prueba denunció en el Congreso la matanza que el Gobierno negaba: culpó al presidente Miguel Abadía Méndez: "el Gobierno colombiano tiene la metralla homicida para el pueblo y la rodilla puesta en tierra ante el oro americano", dijo. Rendón hizo caricaturas en la prensa.

El presidente insistió: "Aquí no ha pasado nada. Fueron apenas cuarenta y siete muertos. Los huelguistas estaban armados. La tropa disparó en defensa propia".

Pero la verdad de esa masacre se hizo memoria poética pública con grandes obras del arte colombiano: con pinturas de Débora Arango; con novelas de García Márquez, como *La mala hora*, *La hojarasca* y *Cien años de soledad*. En esta última hace un conmovedor relato de la dignidad suicida de los obreros y sus familias:

> —Señoras y señores —dijo el capitán con una voz baja, lenta, un poco cansada—, tienen cinco minutos para retirarse. La rechifla y los gritos redoblados ahogaron el toque de clarín que anunció el principio del plazo. Nadie se movió. —Han pasado cinco minutos— dijo el capitán en el mismo tono. Un minuto más y se hará fuego. José Arcadio Segundo, sudando hielo, se bajó al niño de los hombros y se lo entregó a la mujer. 'Estos cabrones son capaces de disparar', murmuró ella. José Arcadio Segundo no tuvo tiempo de hablar, porque al instante reconoció la voz ronca del coronel Gavilán haciéndoles eco con un grito a las palabras de la mujer. Embriagado por la tensión, por la maravillosa profundidad del silencio y, además, convencido de que nada haría mover a aquella muchedumbre pasmada por la fascinación de la muerte, José Arcadio Segundo se empinó por encima de las cabezas que tenía enfrente, y por primera vez en su vida levantó la voz. —¡Cabrones! —gritó—. Les regalamos el minuto que falta.[10]

García Márquez hace memoria poética de la negación oficial de esta matanza; negación que nos presenta como causa de la *peste del olvido* que sufre la nación. Cuenta en otra escena:

> José Arcadio Segundo no habló mientras no terminó de tomar el café. —Debían ser como tres mil— murmuró. —¿Qué?— Los muertos —aclaró él—. Debían ser todos los que estaban en la estación. La mujer lo midió con una mirada de lástima. "Aquí no ha habido muertos", dijo, "desde los tiempos de su tío, el coronel, no ha pasado nada en Macondo.

Otra de las novelas de culto de la literatura colombiana, *La casa grande*, de Álvaro Cepeda Samudio, también hace memoria poética de la profunda herida colectiva de esa matanza. En "Soldados", su capítulo inicial, dos soldados discuten si el Ejército está para reprimir huelgas: "Nosotros no estamos para eso", dice uno. "Nosotros estamos para todo", replica el otro[11].

Uno de los dos se escapa para ir a una casa de prostitución y termina violando a una adolescente en el patio de la casa vecina. El que se queda participa en la matanza: cuando dan la orden, dispara. Son dos poderosas voces: el relato del violador: "ella se dejó", dice. Y el relato del que participa en la matanza: "No tenía que matar a un

10. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Madrid: Alfaguara, 2017).

11. Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande* (Madrid: La navaja suiza, 2017).

hombre que no conocía". "Pude apuntar y no disparar". "Es la costumbre de obedecer", trata de serenarlo el otro.

La casa grande fue inspiradora para la fundación del nuevo teatro colombiano y de una nueva dramaturgia nacional. Con *Soldados* se inauguró el Teatro La Candelaria, hace cincuenta y tres años. Luego, el maestro Enrique Buenaventura la recreó con el Teatro Experimental de Cali, en 1970. Hace poco el Matacandelas de Medellín montó toda la novela. Con mi grupo Tramaluna Teatro, grupo de la Corporación Colombiana de Teatro, estrenamos recientemente una nueva versión y estamos montando *El padre*, otro de los cuadros de esta novela fundacional.

El asesinato de Gaitán, la Violencia y las guerrillas liberales en el teatro y la literatura

El 9 de abril de 1948 fue asesinado el líder Jorge Eliécer Gaitán, hombre de ideas liberales socialistas. Gaitán iba a ser el seguro ganador de las próximas elecciones presidenciales. La oligarquía, derrotada por los escándalos de corrupción, no tenía a quién enfrentar con Gaitán.

Gaitán había politizado a la ciudadanía con sus propuestas de reformas democráticas, con su carisma, con el uso inteligente y novedoso de la radio y de las artes en la política; con sus viernes culturales; con la resistencia pacífica ante la violencia política impuesta por el gobierno conservador de Ospina Pérez, Laureano Gómez y los líderes empresariales y latifundistas de la oligarquía liberal-conservadora que buscaban impedir a cualquier costo que Gaitán y su grupo político ganara las elecciones. Gaitán lideraba una organización nacional con núcleos en la mayoría de los pueblos y de las ciudades del país.

El gobierno conservador, con la asesoría del falangismo franquista, organizó una policía política estatal, los chulavitas, y a grupos paramilitares conocidos como 'pájaros', fuerzas que iniciaron el genocidio del movimiento liberal gaitanista y un nuevo despojo de tierras al campesinado. Contra ese genocidio se levantó un movimiento guerrillero: las guerrillas liberales. La historia llamó a esos años *La Violencia*. Pero los dirigentes de la resistencia liberal, los líderes guerrilleros y el pueblo liberal en rebelión lo llamaron *La Revolución*.

De los años apocalípticos de la Violencia —o de la revolución liberal— tenemos también los relatos del horror y de la resistencia en las novelas *Viento seco*, de Daniel Caicedo, y *Cóndores no entierran todos los días*, de Gustavo Álvarez Gardeázabal. Novelas que han inspirado nuestro cine. Francisco Norden hizo una versión cinematográfica de *Cóndores no entierran todos los días*. Se siente la gravitación de *Viento*

seco en los incendios de las veredas campesinas y en la huida a la ciudad de la pareja de *La primera noche*, de Alberto Restrepo, filme que muestra cómo hoy día el Ejército promueve y ejecuta, junto a los paramilitares, los mismos crímenes de hace sesenta años. Como si el reloj del tiempo histórico siguiera en el 9 de abril de 1948.

Se levantó una resistencia popular y campesina formidable contra el genocidio y contra el despojo de tierras, ejecutados ya no solo por la policía chulavita y por los pájaros o paramilitares de la época sino por todas las fuerzas armadas a las órdenes del gobierno conservador de Ospina Pérez y Laureano Gómez.

Las guerrillas liberales crecieron y se hicieron muy fuertes. Y en numerosos hechos de guerra derrotaron militarmente al Gobierno y sus fuerzas militares, policiales y paramilitares. Esto obligó a la oligarquía liberal-conservadora a dar un golpe de Estado cívico-militar contra el gobierno conservador. Se instauró una junta militar presidida por el general Gustavo Rojas Pinilla. Ese gobierno militar prohibió por decreto el comunismo. Ser comunista era delito. Y, con la intermediación de los jefes políticos del liberalismo, algunos de ellos antiguos gaitanistas, la dictadura militar acordó la paz con las guerrillas liberales, la entrega de tierras, ganados y créditos para el campesinado, y la entrega de las armas y la amnistía para las guerrillas, comandadas por Guadalupe Salcedo Unda, líder campesino de los llanos orientales que llevaba siempre a sus espaldas su fusil para combatir y su cuatro para cantar joropos —la música tradicional de los llanos orientales colombo-venezolanos—. Esta negociación de paz fue traicionada y Guadalupe y numerosos líderes guerrilleros fueron asesinados. Solo un pequeño reducto no negoció y se fue a las montañas del sur, a colonizar la selva, a fundar nuevas fincas.

Guadalupe años sin cuenta, del Teatro La Candelaria, una de las obras emblemáticas del movimiento del nuevo teatro colombiano, cuenta la traición de ese pacto y cuenta los hechos de la historia política que rodean la épica del levantamiento armado. En *Guadalupe años sin cuenta* actrices y actores terminan la escena y frente al público salen de sus personajes y se transforman en coro popular que, cantando joropos, con cuatro, arpa y maracas, comenta la acción, presenta los personajes y hace preguntas al público. Este es el joropo inicial de *Guadalupe años sin cuenta*:

Pido permiso al trovero
Para relatar la historia
De más ingrata memoria
Que tiene el pueblo llanero
Fue por los años cincuenta
Que en toda Colombia entera
Se desató la violencia

De una y de otra manera
Nos dicen los sabedores
Que arriba mandaba un godo
Que armó a los conservadores
Para quedarse con todo.
Ganaderos y baquianos,
caporales y encargados,
los indios y los copleros
todos llaneros templados
Opusieron a la muerte
Su coraje y su valor
Contra aquellas injusticias
Que el gobierno desató
Pero esta matanza fiera
No era de azules ni rojos
Era pueblo contra pueblo
era hermano contra hermano.
En la historia que contamos
Muchos nombres no aparecen
La violencia fue tan grande
Que cimbró hasta el continente
Si Guadalupe Salcedo
No aparece en mi cantar
Su nombre nombra mi canto
Del moriche hasta el palmar
Son hombres de todo el pueblo
Los que hicieron esta historia
Tengámoslos bien presente
Recordemos la memoria
Con la honradez de mi canto
Con esfuerzo popular
Con respeto y mil perdones
Les vamos a interpretar
Historias que nadie cuenta
Y ocurrieron de verdad
Póngale muy bien los ojos
A lo que va a presenciar

De los tiempos de violencia
Contaremos lo preciso
Pido permiso al trovero
Permiso a la concurrencia.[12]

Guadalupe años sin cuenta nos permite entender que los orígenes del actual movimiento guerrillero —el que ha acordado la paz con el Estado— está en la traición al acuerdo de paz de las guerrillas liberales de los años cincuenta, en el asesinato a sus líderes y la persecución sin tregua, judicial y criminal, a quien fuera sospechoso de ser o haber sido gaitanista.

Notables relatos de la memoria poética y de la memoria narrativa e histórica nos revelan que los fundadores del actual movimiento guerrillero, que dejó las armas al firmar el Acuerdo de Paz y convertirse en partido político, son esos guerrilleros que no se entregaron y se refugiaron en las selvas. Una rica crónica de estos hechos está en investigaciones y obras literarias del escritor Alfredo Molano como *Los años del tropel*, *Trochas y fusiles*, *Siguiendo el corte* y otras. Y en las del cronista y narrador Arturo Alape, como *Las vidas de Pedro Antonio Marín* y *El Bogotazo*. También en los relatos de Pedro Claver Téllez.

La novela de García Márquez, *El coronel no tiene quien le escriba*, describe el pulso de la tenacidad y de la esperanza humana del coronel, en medio de las herencias del desastre, la pobreza y la desolación que dejó la Violencia. Nos muestra que esa guerra transformó el orden social, cultural y económico: en ella se enriquecieron los que se robaron las tierras y los bienes de las familias de los liberales desplazados y de los asesinados. El rico del pueblo, don Sabas, aunque liberal, se salvó de las matanzas y se quedó con las tierras de los campesinos despojados y masacrados de la región. También las artes plásticas han dejado una conmovedora obra sobre esos años. Alrededor de la pintura *La Violencia*, de Alejandro Obregón, gravitan trabajos de primer orden de nuestras artes visuales. El arte ha hecho memoria poética pública de nuestra historia silenciada, mentida y negada por la historia oficial, por el poder.

Con los hechos de esa historia, el arte nuestro ha construido verdades poéticas que nos revelan en sus metáforas la oculta o perdida verdad humana de lo vivido, una verdad poética que trasforma el dolor, el horror y los despojos en fuerza para perseverar en la existencia. Y en preguntas, las preguntas filosóficas fundamentales: quiénes somos o creemos ser, de dónde venimos, qué hemos vivido, qué deseamos. El arte —a semejanza del psicoanálisis— explora la verdad de la vida personal y de la vida colectiva. Para el arte se trata de una verdad poética, metafórica, que se nombra "oblicuamente", como canta Emily Dickinson en uno de sus reveladores poemas:

12. Teatro La Candelaria, *Guadalupe años sin cuenta* (Bogotá: Libro al viento, 2016).

1129

Di la verdad entera pero dila sesgada.
El logro está en decirla oblicuamente.
Demasiado brillante para que la gocemos,
Es la verdad alta sorpresa,
Como para el niño el relámpago
Que alguna explicación benévola mitiga.
Que la verdad deslumbre gradualmente,
No sea que quedemos ciegos.[13]

Es igual el propósito o el desafío de Goethe en *Poesía y verdad*, obra de autoanálisis de su obra poética y su vida: "Todo esto que forma parte de lo que hay que relatar y del relato en sí, lo he comprendido bajo la palabra *poesía*, con el fin de poder emplear para mi propósito la verdad de la que yo fuera consciente".

Para el psicoanálisis, recordar, contar y comprender la escena traumática olvidada posibilita el fin del dolor psicológico y sus síntomas. Para la ciencia del derecho y de la justicia de los derechos humanos, sin el entramado de la verdad, de las causas y motivaciones, y el relato y las pruebas que descubren a los responsables de los hechos victimizantes, no es posible reparación ni se puede garantizar que el horror no se repita.

Los orígenes de esta guerra a la que buscamos su fin

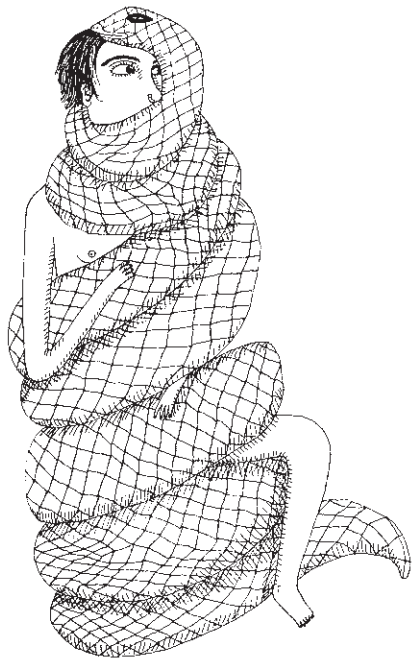
La dictadura militar de Rojas Pinilla fue derrocada por un movimiento cívico. Los líderes de la oligarquía liberal conservadora, los que habían impuesto la violencia para impedir que Jorge Eliécer Gaitán y su movimiento liberal democrático ganaran las elecciones y llegaran al poder, esos líderes hicieron un pacto para repartirse entre ellos, por dieciséis años consecutivos, el gobierno: un período sería presidente un líder de la oligarquía liberal, al siguiente uno de la conservadora. Y los cargos burocráticos en cada gobierno se repartirían por mitades entre los dos partidos. A ese pacto lo llamaron el Frente Nacional. Era un pacto que excluía cualquier otro partido. Los comunistas seguían perseguidos y excluidos de la vida política. Y esa exclusión y persecución al comunismo se volvió también parte de la política militar del Ejército y del Estado. Una política impuesta por los Estados Unidos. En 1962 el gobierno del Frente Nacional recibió la visita de la misión del general Yarborough, director de la Escuela especial de guerra de los Estados Unidos, enviado por el Gobierno norteamericano a Colombia y a otros países de América Latina, para prevenir el contagio de la

13. "Tell all the truth but tell it slant / Success in Circuit lies / Too bright for our infirm / Delight the Truth's superb surprise / As Lightning to the Children eased / With explanation kind / The Truth must dazzle gradually / Or every man be blind". Versión de José Manuel Arango. "Cinco versiones del poema 1129 de Emily Dickinson", *Pagina 12*, mayo 6, 2018. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/112722-cinco-versiones-del-poema-1129-de-emily-dickinson (consultado el 25/05/2019).

revolución cubana. La misión del general Yarborough era la continuidad de la misión Especial de Estudio, integrada por expertos de contrainsurgencia que el Gobierno de los Estados Unidos enviara en 1959 para analizar la situación de seguridad interna en Colombia. Esta misión ordenó cambiar los manuales de instrucción del Ejército colombiano para aplicar la política de guerra contrainsurgente y anticomunista en Colombia: "poner en acción funciones de contra-agentes y contra-propaganda [...] impulsar sabotajes y/o actividades terroristas paramilitares contra conocidos partidarios del comunismo". El padre jesuita Javier Giraldo, director del Cinep, uno de los más importantes centros de estudio de los movimientos sociales y del conflicto armado en Colombia, publicó el informe —hoy desclasificado— de la misión del general Yarborough en el documento *Noche y niebla. Los gobiernos de los Estados Unidos y el paramilitarismo colombiano*[14].

La fundación de las farc

Con la persecución y el asesinato a los líderes guerrilleros liberales gaitanistas y la traición a la negociación de paz con las guerrillas de Guadalupe Salcedo, los campesinos e indígenas, antiguos guerrilleros liberales que no negociaron la entrega de armas se convirtieron en movimiento campesino "de autodefensa", y se fueron a las montañas y selvas del sur del país: Marquetalia, Río Chiquito, El Pato, Guayabero-Ariari. A refugiarse y a colonizar, a hacer nuevas fincas. Arturo Alape hace una notable crónica de estos hechos en *Las vidas de Pedro Antonio Marín*. También Alfredo Molano investigó y publicó poderosos relatos sobre estos hechos silenciados por la historia oficial. Guillermo León Valencia, primer presidente conservador del Frente Nacional, acusó a esas comunidades de campesinos resistentes de ser "repúblicas comunistas independientes". Y con asistencia norteamericana organizó una inmensa operación militar de contrainsurgencia, el Plan Laso o *Latin American Security Operation*, la versión nacional para prevenir el avance del comunismo en América Latina: 16.000 soldados, helicópteros, aviones con bombas con agentes biológicos y napalm, y máquinas de guerra moderna, para atacar a una comunidad de familias campesinas. Familias de campesinos, colonos e indígenas, que ya venían padeciendo la persecución y el cerco militar de los pájaros y los guerrilleros liberales vueltos anticomunistas y del Ejército, que, como en la matanza de las bananeras, ejercía por decisión del Gobierno nacional el gobierno local en los departamentos del sur del país donde crecía el movimiento campesino. Estos campesinos resistentes, ante la gigantesca operación militar del Plan Laso, el 20 de mayo de 1964 enviaron el documento *Carta abierta de los colonos y campesinos de Marquetalia al presidente Guillermo León Valencia*. En la carta le dicen



14. Banco de Datos de Violencia Política, *Noche y niebla. Deuda con la humanidad. Paramilitarismo de Estado en Colombia 1988-2003* (Bogotá: Banco de Datos – Cinep, 2004). Disponible en: https://www.nocheyniebla.org/wp-content/uploads/u1/casotipo/Deuda01.pdf (consultado el 25/05/2019).

que son gente de bien, familias campesinas, trabajadoras, que lo único que exigen es respeto por parte de las autoridades, que cesen los continuos ataques y atentados de los pájaros o bandoleros "frentenacionalistas" y del Ejército. Piden vías de comunicación e inversiones del Estado para sacar los productos de sus fincas. Y reclaman su derecho a ser oposición política contra el Frente Nacional. La carta le hace al presidente Valencia una detallada descripción con nombres, fechas y sitios, de sus víctimas y de los militares y paramilitares victimarios; de numerosos atentados y asesinatos contra sus líderes y los colonos e indígenas; de robos, incendios y destrucciones; de invasiones y despojo de propiedades; y del descomunal cerco militar que el Gobierno había dispuesto en la zona de Marquetalia para atacar a unas familias campesinas. En su parte final la carta dice:

> Exigimos al gobierno el inmediato retiro de todas las fuerzas oficiales de la región, incluidos retenes, puestos, servicios especiales de inteligencia, soplones y bandidos frentenacionalistas. Así mismo, exigimos restituir el principio de autoridad y las facultades de administración a los poderes departamentales del Huila, Tolima, Valle y Cauca, que hoy no juegan su papel porque han sido sustituidos por el poder de los altos mandos militares. Asimismo, pedimos el restablecimiento de las escuelas ocupadas hoy por las fuerzas militares, la apertura de carreteras, caminos vecinales, puestos de salud, restablecimiento para el gremio de la arriería de sus derechos de profesión... De la misma manera, devolución inmediata de los bienes de campesinos y colonos usurpados por las fuerzas militares reaccionarias y juicios sumarios públicos contra los militares aquí denunciados. Finalmente, señor presidente, no sobrará advertir a su excelencia y a sus más inmediatos colaboradores de los altos mandos militares, que sabremos cobrar caro la vida de nuestros dirigentes y cada colono, campesino o indígena que sea víctima de la nueva agresión a Marquetalia. Señor presidente, estamos dispuestos a morir peleando, antes que morir de rodillas ante los verdugos del pueblo colombiano.[15]

El Gobierno les atacó: como en Vietnam, les arrojaron napalm y agentes biológicos. Pero resistieron, y rompieron el cerco militar, porque aquí la resistencia ha sido constante, desde la Conquista española. Lo que el Gobierno consiguió fue, de nuevo, la rebelión armada: refundó las guerrillas. Desde entonces, nuestras élites y los poderes imperiales a los que ellas se han subordinado buscaron la victoria militar como único camino hacia la paz. Esa búsqueda implicó la construcción de un imaginario proclive a la guerra: que la ciudadanía se identificase con la fábula religiosa y contrainsurgente de un enemigo interno, encarnación del mal y responsable de la guerra y de las desgracias de la sociedad.

15. "Carta abierta de los colonos y campesinos de Marquetalia al presidente Guillermo León Valencia".

El imaginario contrainsurgente o el enemigo interno: ganarse los corazones y las mentes de la ciudadanía para la guerra

Las heridas culturales de la guerra, la mutación cultural que ha producido la guerra, no solo son resultado de la acción degradada de los diversos ejércitos contra las poblaciones inermes, no solo resultan del ominoso quebrantamiento de todas las prohibiciones éticas, de los horrores de la guerra, usados como estrategia de quebrantamiento del llamado "enemigo": asesinatos, masacres, descuartizamientos, desapariciones forzadas, tumbas sin nombre, fosas comunes, cuerpos sepultados en los ríos, violaciones, torturas, esclavización, reclutamiento de menores, secuestros, destrucción de pueblos, toma de rehenes, cercos militares, montajes judiciales, encarcelamientos de inocentes, violación por las fuerzas del Estado de toda legalidad. Las heridas culturales son resultado de los horrores de la guerra y también de la propaganda. De cómo se relata la guerra y sus horrores a la ciudadanía urbana que no la padeció de modo directo. El relato y la justificación de esta son esenciales a ella, para ganarse las mentes y los corazones de la ciudadanía, para identificarla con el imaginario contrainsurgente del enemigo interno.

La ciudadanía colombiana ha estado sometida durante décadas a una guerra psicológica que busca sembrar en el corazón, en las mentes y en las fibras del alma de cada persona y del alma colectiva la idea de que nos amenaza un mal: el mal de un enemigo interno, que es la causa de todas nuestras desgracias, el culpable, un enemigo al que hay que hacerle la guerra y eliminarlo para ganar la paz.

Los publicistas de la guerra utilizan deseos, imágenes y arquetipos inconscientes —en especial los arquetipos patriarcales— para manipular a la ciudadanía a través de la propaganda y hacerle creer que es verdad lo que le cuentan, sumiéndola en un estado de ignorancia pasional.

Por ello es necesaria la crítica poética —la emoción estética y la pasión reflexiva— que produce el arte para superar el arraigo del odio, de la venganza, de la desesperanza y la mentira. Para superar la ignorancia provocada sobre los hechos de la vida colectiva en los cruentos años del conflicto y de las falsificaciones emotivas, de la manipulación de las conciencias y los inconscientes. Edward Bernays, estratega de presidentes y multinacionales norteamericanas, llamó a esa manipulación *La ingeniería del consentimiento*[16]. Las estrategias de esa ingeniería son:

La repetición. Hacer persistir en los medios las imágenes y los mensajes que se quieren inocular: saturar los medios con variaciones de la misma información. Repetir, repetir y repetir. "Repite adecuadamente una mentira mil veces y la volverás verdad", dirá Goebbels, el comunicador nazi.

16. Edward Bernays, *The engineering of consent* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1969).

La agitación emocional. Con arquetipos e imágenes culturales dirigir los deseos colectivos; causar desesperanza e indiferencia con noticias frecuentes del horror; con mentiras o falsas noticias. Provocar rabia, indignación, odio y deseos de venganza.

Dramatizar. Elegir un enemigo y demonizarlo. Un enemigo maligno nos amenaza y un héroe bueno nos salva. La dramatización busca identificaciones pasionales y certezas emotivas; con la guerra, certezas violentas y definitivas. Nunca generar preguntas, solo identificación afectiva: miedo y odio; y una certeza: un enemigo malo nos amenaza.

La narcoparatelenovela y la conformación del imaginario del enemigo interno

Ha sido una guerra psicológica y cultural que utiliza recursos del arte para manipular las emociones y los hechos de la guerra y conformar los imaginarios que justifican y reclaman la guerra, al mismo tiempo que se nos ocultan sus causas y se asocia la rebeldía, la lucha por la paz y por la justicia social con el crimen.

Es este un fenómeno persistente, constante, cotidiano. Cada noche que usted prende el televisor y ve la narcoparatelenovela del momento se está haciendo y rehaciendo en su corazón y en su mente ese imaginario. Vamos a mirar un ejemplo: el uso de la amenaza a la familia —a la sagrada familia— como núcleo dramático en el narcoparamelodrama televisivo, al padre, a la madre, a los hijos, a las hijas.

El plebiscito convocado por el presidente Santos el 2 octubre de 2016 para que la ciudadanía aprobara o desaprobara los Acuerdos de Paz firmados entre las guerrillas de las FARC y el Estado representado por su gobierno se perdió: 5.550.000 votaron "NO"; 5.500.000 "sí". El mundo asombrado no entendía por qué un pueblo que ha sufrido una guerra tan degradada prefiere votar en contra de la paz. ¿Por qué? El país estaba desgarrado, lleno de odio, resentimiento y deseo de venganza por el dolor ocasionado por la confrontación militar. Pero justamente donde ha sido más cruento el conflicto, la ciudadanía votó masivamente a favor de los Acuerdos de Paz. No fue así en muchas ciudades donde la guerra se ve por televisión y como una ficción narcoparatelenovelesca, donde la ciudadanía está sometida a la larga guerra cultural que ha acompañado a la confrontación social y armada en nuestro país.

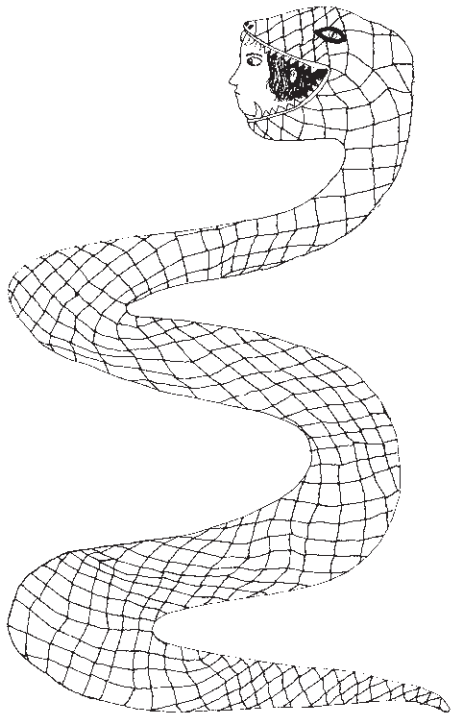
El Gobierno propuso pedirle a la ciudadanía votar a favor de un acuerdo de paz con quienes por décadas fueron, en su relato, la encarnación del mal, el corazón del enemigo interno. Quienes abogaron por el "NO" hicieron una perversa manipulación de las emociones de la ciudadanía: "que voten emberracados", confesó el jefe de esa campaña. En su estrategia de propaganda decidieron no discutir los temas y puntos del

acuerdo; inventaron que este atacaría a la familia porque promovía lo que ellos llamaron "la ideología de género": las hijas se volverían lesbianas, los hijos homosexuales. Que les quitarían las mesadas pensionales a los jubilados para dárselas a las guerrillas. Que gente muy mala, secuestradores de niños, para volverlos asesinos, y de niñas, para volverlas esclavas sexuales, iría al Congreso y al Gobierno en lugar de ir a la cárcel. Que convertirían a Colombia al castrochavismo, en una nueva Venezuela; es decir, nos arrojarían al pantano del comunismo, etc. No hablaron del Acuerdo de Paz, de lo que estaba planteado en sus trescientas páginas Mintieron. Y usaron en sus mentiras las viejas ideas anticomunistas y del imaginario contrainsurgente, por tantos años cultivado: el imaginario del enemigo interno.

Durante los días del plebiscito se lanzó una telenovela hecha con las muy buenas intenciones de mostrar que a los guerrilleros hay que recibirlos en la sociedad. Se llamó *La niña*: un comando de la guerrilla de las FARC llega a la casa campesina donde vive la niña. Viene a llevarse a su hermanito, que juega con unos avioncitos en el jardín de entrada. La niña se les opone:

> —Él está enfermo, tiene epilepsia, a él le dan ataques de epilepsia, no se lo pueden llevar—. La niña se ofrece en su lugar: la guerrilla se la lleva.[17]

Cómo votar a favor del Acuerdo si en las noches vemos en nuestras casas historias de ficción que nos leen nuestra realidad como lo hace esa telenovela, que confirma la propaganda de quienes llaman a votar contra el Acuerdo. Pero, además, ¿cómo derrotar la indiferencia e invitar a votar para apoyar los este acuerdos en un país donde la gente no vota porque saben que las elecciones están amarradas por la trampa y por el robo desde el comienzo? Casi el sesenta por ciento de la gente no votó en el Plebiscito para refrendar los acuerdos de paz. La emoción por la paz no produjo el efecto que sí produjo el deseo de la paz en otros momentos: por ejemplo, durante el proceso de paz de Belisario Betancur, cuando la emoción fue enorme. Claro, se estimuló con un gran programa cultural y artístico. Una de las acciones fue: la ciudadanía y los artistas pintaron palomas de la paz por doquier. Pero en este nuevo proceso de paz, cuando la paz es una realidad palpable —ya no hay heridos en los hospitales, ni muertos por la guerra y la guerrilla más grande y poderosa se ha desarmado—, en lugar de un proyecto de arte y cultura para la paz, para promover la emoción de la paz, sigue persistiendo el proyecto cultural contrainsurgente del enemigo interno. Persiste, como en la telenovela *La niña* que llevó a la gente sencilla a no votar: "¿cómo voy a votar para apoyar que no vayan a la cárcel y salgan a hacer política unos criminales que secuestran niños, que violan niñas?". Para el ciudadano y la ciudadana que ven esa telenovela resultaba verdad lo que decían el expresidente Uribe y su



17. Clara Diego Jorquera (Productor), *La niña* [serie de televisión] (Bogotá: Caracol Televisión, 2016).

grupo y los pastores evangélicos: el Acuerdo de Paz es un acuerdo de impunidad. "Esos criminales que amenazan a la familia y secuestran y reclutan niños deben ir a la cárcel". Una manipulación emotiva que ocultó que en verdad hoy tenemos una impunidad altísima en Colombia. Que a las guerrillas no las han derrotado militarmente ni ellas tampoco han vencido al Estado. Que lo humanamente sensato es terminar la guerra con un acuerdo de paz. Que este acuerdo de paz ha planteado una justicia especial, no punitiva sino restaurativa. Una justicia que busque la verdad y la reparación antes que el castigo. Una justicia para buscar la verdad sobre lo que pasó durante la guerra.

La verdad, como dice el Evangelio, nos hará libres. En nuestro caso, libres de repetir la noria de muerte y violencia que venimos experimentando desde hace décadas. O conocerla para no volver a esa repetición. Como ha dicho el filósofo Santayana: "un pueblo que no conoce las tragedias que ha vivido se condena a repetirlas".

Contra estas razones de la conciencia racional y emotiva de la necesidad de la verdad para que termine la guerra y cesar de repetir la muerte violenta que hemos vivido durante tantos años, se promovió el deseo vindicativo, se alimentó el viejo imaginario patriarcal y religioso de que solo el castigo corrige. Se alimentó una emotividad funesta y delirante, en favor del odio, de la venganza y de la muerte, en favor de continuar la guerra. Vamos a analizar cómo, para sembrar y cultivar ese imaginario, se han utilizado las herramientas del arte, de la dramaturgia, del relato. Y se han utilizado de manera muy inteligente, con conocimiento de las raíces míticas de nuestro comportamiento y de nuestras pasiones y emociones inconscientes. Y así se ha producido desmemoria, desconocimiento e ignorancia sobre nuestra realidad. La gran masa de la ciudadanía cree que la realidad del conflicto y de la paz es lo que cuentan las noticias y las narcoparatelenovelas, que son una especie de noticiero alargado.

La ciudadanía no sabe lo que en verdad ha ocurrido y está ocurriendo. Y ni siquiera sabe que lo desconoce, porque le han dado a saber otra cosa, otro relato, una falsificación, una mentira. Como lo demostró Platón en *El sofista*, la ignorancia hace "creer que sabe algo a quien no lo sabe"[18]. La ignorancia —como reflexiona el maestro Estanislao Zuleta al comentar este pensamiento de Platón— no es un vacío. Es, al contrario, un estado de llenura: de falsas opiniones, de simulacros, que son tomados por la verdad por quien padece el delirio de la falsa opinión sembrada.

En nuestra reflexión sobre las relaciones entre emoción y razón, habría que decir que a Platón le bastaría una crítica racional de la falsa opinión para abandonar esa falsedad, para "hacer parir la inteligencia". Pero en verdad la crítica racional no basta. Porque los publicistas utilizan deseos, imágenes y arquetipos inconscientes. Manipulan a la ciudadanía a través de la propaganda vertida en ficciones, mitos y relatos —como las telenovelas y los seriados— que se sirven de las imágenes, los

18. Platón, *El sofista* (Madrid: Alianza, 2010), 229c.

deseos y los arquetipos inconscientes. Son relatos que, ante el asunto central de la paz y la superación reflexiva y serena del conflicto armado, convierten en guion, en dramaturgia, el proyecto contrainsurgente de hacer la guerra a ese supuesto enemigo interno que, nos pregona, merece ser exterminado.

Cambiar el imaginario del odio, la venganza y la desesperanza por el deseo de la paz

Transformar los imaginarios del miedo y del escepticismo, del odio, de la venganza y de la desesperanza, el sentimiento de que la guerra y la violencia ya nada ni nadie las cambia, imaginarios tan largamente cultivados en el alma colectiva, requiere de conocer los relatos ocultos, desconocidos, de quienes han vivido las acciones y padecido directamente las consecuencias de este conflicto; la voz y la verdad de las víctimas. De su épica de resistencia y tenacidad. Y también la voz y la épica de quienes han hecho la guerra. Sus años en el monte y las selvas. Las razones, los hechos y las vueltas de la vida que le llevaron a su vida de riesgo y rebeldía.

Requiere de hacer público a través de las artes esos relatos, sin tener de antemano conocido el final. Un arte de la investigación. Un arte que haga preguntas. Que explore lo que ignoramos. Que interrogue nuestro supuesto saber. Como hace —por ejemplo— Hamlet.

Todo país que ha vivido una guerra tan tremenda como la que vivimos en Colombia necesita de una *Ilíada*, necesita de muchas *Antígonas*, necesita de numerosos *Edipos*, precisa de los grandes relatos, de las grandes estructuras míticas y dramáticas que transforman el dolor en poesía: los mitos y dramas fundacionales de la cultura patriarcal, los crímenes familiares, la muerte de los hijos, del padre, de la madre, de los hermanos, el rapto de la hermana. Para que la poesía sea la fuerza que nos convierta de nuevo en una sociedad que afirma la vida y reconoce la muerte como algo sagrado.

En la Corporación Colombiana de Teatro hemos trabajado desde el primer proceso de paz de esta larga guerra —el del expresidente Belisario Betancur en 1984— en el sueño y la invención de ese gran proyecto de arte y cultura por la paz.

En el proceso del presidente Belisario contamos con el eco y la presencia activa en numerosas acciones por la paz de un número muy grande de los y las artistas más reconocidos e importantes del país. Y de innumerables artistas desconocidos. Y con el apoyo del propio presidente Belisario, un presidente poeta. Patricia Ariza le pidió un avión para ir con cien artistas a la zona de guerra, al Caguán, y realizar un intercambio con las comunidades y con la insurgencia. Hay un corto en video sobre esa experiencia, *Paso a la Paz, Paso a la Vida*, realizado por Patricia Ariza y Karen Roa[19]. Un documento

19. Patricia Ariza, "Paso a la vida, paso a la paz", video YouTube, 11:51, agosto 26, 2014. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Og-hL_7UmAQ (consultado el 25/05/2019).

formidable sobre el trabajo del movimiento de los artistas por la paz, desde el primer intento de hacer la paz.

En el proceso de paz del presidente Pastrana concebimos colectivamente y desarrollamos el proyecto *Colombia en el Planeta*. El poeta William Ospina escribió el manifiesto que recogía las ideas que nos animaban. El maestro García Márquez estuvo siempre atento e informado. Participó también un grupo muy importante de artistas. Hicimos por todo el país una gran cantidad de encuentros. Teníamos entonces recursos. Había sensibilidad en el Gobierno y en la cooperación internacional frente a la necesidad de un gran programa de arte y cultura para la construcción de la paz.

Pero en el actual proceso de paz la sensibilidad y la conciencia sobre la necesidad de un gran programa de arte y cultura para la superación de la mutación cultural que ha producido tantos años de guerra y de propaganda de guerra aún no aparece. Y es urgente.

A la Alcaldía de la ciudad de Bogotá un grupo de artistas la convencimos de apoyar la realización de la *Cumbre Mundial de Arte y Cultura para la Paz de Colombia*, una propuesta que planteamos inicialmente con Patricia Ariza y la Corporación Colombiana de Teatro. Pero tampoco ese encuentro formidable logró conmover al Gobierno nacional. No atendieron la propuesta salida de esa cumbre de abrir en el marco de las negociaciones de paz en La Habana una mesa especial de arte y cultura para la paz; quizá no tuvimos la fuerza política necesaria para conmoverles. Como sí la tuvo el movimiento social de mujeres que logró impulsar la mesa de género.

Planteamos la necesidad de una mesa de artistas que discutiera y propusiera los fundamentos de ese gran Programa Especial de Arte y Cultura para la transformación de los imaginarios de la indiferencia y el escepticismo, del odio y de la venganza, en una conciencia activa y emocionada con la paz, la reconciliación, la reinvención de otras formas de relacionarnos que no sean la del desprecio de la vida y la naturalización de la muerte violenta: "si lo mataron, por algo sería". La víctima es la culpable.

Luego de vivir una guerra tan larga y degradada, un desastre humanitario como este que vivimos en nuestro país, construir un nuevo imaginario pasa siempre por la poesía que está presente en todas las formas de las artes. Porque la poesía tiene el don de transformar la tragedia en afirmación de la vida. Como ha cantado Homero en la *Odisea*: "Parece que dioses y diosas labrasen desdichas para que las generaciones tengan que cantar".

Para superar la tragedia y la muerte tenemos latente en nuestro corazón desgarrado por la violencia y bajo el silencio que tejen las mentiras del odio, las obras del deseo del canto: la poesía de las canciones, de las obras del nuevo teatro, de la literatura, de la *performance*, de la memoria cantada, de la memoria poética.

Es un don del canto darnos la fuerza para restaurar la pasión por la vida y derrotar los poderes ominosos de la muerte.

Hay una necesidad profunda de que nos contemos nuestra vida trágica y tenaz, nuestra persistencia en la muerte violenta, junto a la lucha épica contra esa muerte: la búsqueda de otra sociedad. Y esa necesidad la ha realizado Colombia desde el arte; es algo que el arte colombiano ha hecho y debe seguir haciendo con renovado impulso.

Los mitos patriarcales y la siembra ficcional del odio y la desesperanza

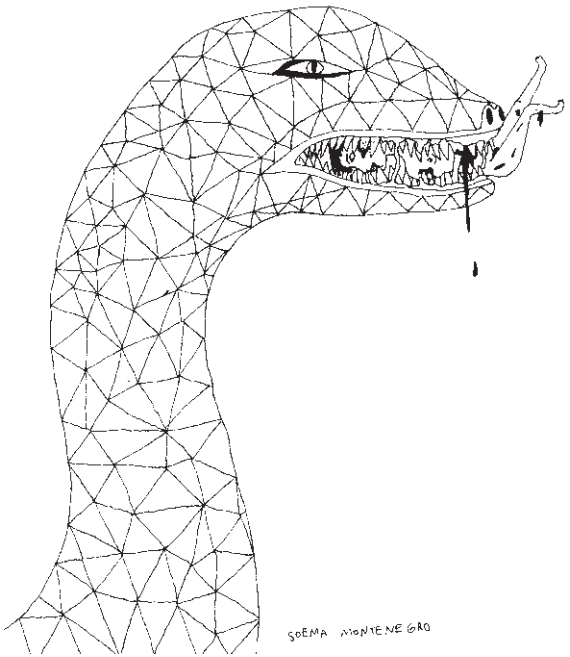
Es muy importante volver sobre las fuentes poéticas que exploran el origen de lo que hemos vivido. Volver a mirar la gran literatura que ha relatado nuestra historia: *La vorágine, Soldados*, *Guadalupe años sin cuenta*, *La casa grande*, *El coronel no tiene quien le escriba*, *Cien años de soledad* y tantas y tantas otras.

Esto es necesario porque la rica memoria poética del país está silenciada por el proyecto hegemónico que promueve la guerra; por el gran proyecto mediático, político, noticioso y de narcoparaseriados y telenovelas: esas ficciones engañosas son narrativas que promueven cada día el odio y la venganza, el desinterés y el escepticismo. Y los promueven utilizando las mismas estrategias que usa la dramaturgia teatral, vertidas en los moldes emotivos de los grandes mitos y deseos inconscientes de la cultura patriarcal: los crímenes familiares.

Por ejemplo, la telenovela, que narra la fábula de los hermanos Castaño, supuestos fundadores del paramilitarismo que se alían para vengar la muerte del padre secuestrado y asesinado por la guerrilla. Esta fábula fue creada para tapar el verdadero origen del paramilitarismo. En Colombia el paramilitarismo ha sido una tradición, existía desde antes de las guerrillas liberales: los pájaros y la policía chulavita de los años cuarenta; las guerrillas se armaron para defenderse de esos pájaros y chulavitas. El paramilitarismo ha sido una de las causas de que se armen movimientos guerrilleros en Colombia.

La última versión del paramilitarismo, como ya lo indicamos arriba, fue impuesta por los Estados Unidos como parte de la reforma a los manuales de instrucción del Ejército colombiano para enseñar a "poner en acción funciones de contra-agentes y de contra-propaganda [...] impulsar sabotajes y/o actividades terroristas paramilitares contra conocidos partidarios del comunismo"[20].

La narrativa de los narcoparaseriados y telenovelas esconden el verdadero origen de la política paramilitar del Estado en Colombia. Lo esconden al exponer, en



20. "Cronología de hechos reveladores del paramilitarismo como política de Estado", *Movice. Movimiento Nacional de Víctimas de Crimenes de Estado*, septiembre 16, 2006. Disponible en: https://movimientodevictimas.org/cronologa-de-hechos-reveladores-del-paramilitarismo-como-poltica-de-estado/ (consultado el 25/05/2019).

cambio, que el paramilitarismo se funda para vengar la muerte del padre: una venganza arquetípica, sagrada, mítica.

A los *Tres Caínes* la guerrilla les secuestra y les mata al padre, lo que hace que ellos juren vengarlo. El mito de la muerte del padre es el mito fundacional de la sociedad y la cultura patriarcales. En la sociedad patriarcal matar al padre es un deseo colectivo inconsciente. Por ello se pregunta Iván Karamazov en la novela de Dostoievsky: "¿Y quién no ha deseado matar a su padre?". El padre muerto es el dios que se adora en las religiones monoteístas. Incluso puede ser el padre que es también el hijo, como en el mito cristiano. El cristianismo adora a su dios —el hijo padre muerto— clavado a un patíbulo: la cruz del centurión romano.

La narrativa del narcoparamelodrama *Tres Caínes* —que, además, replica la supuesta historia de vida personal de varios políticos a quienes las guerrillas o los narcotraficantes les asesinaron el padre— ha difundido y ha convertido en lugar común entre la amplia ciudadanía la versión de que los paramilitares nacen para enfrentar a la guerrilla y vengar la muerte del padre.

Así se ha hecho hegemónico un relato del conflicto colombiano que busca reducir las causas de la guerra que vivimos al enfrentamiento entre dos malvados: unos criminales que secuestran y matan al padre —o al hermano o a la hermana o que amenazan a la familia—, y otros malvados que se fundan por los agredidos para defenderse y tomar venganza por mano propia —porque el Estado no les protege de los criminales—. Estos defensores se vuelven, a su vez, malos, demonios. Pero unos demonios necesarios. Son unos malos menos malos que los primeros, pues esta ficcionalización de la realidad ha convertido a los primeros en la amenaza atroz contra la sagrada familia, los que ejecutan los crímenes familiares, los verdaderos demonios, el verdadero mal.

Los que defienden a la familia son, según esta narrativa, los paramilitares. Las guerrillas la asesinan. En esta narrativa queda el paramilitarismo justificado. Y se ocultan sus crímenes y objetivos económicos, culturales y políticos: el despojo de tierras, la apropiación de las rentas públicas en las regiones, la coerción a los votantes para hacer elegir a sus candidatos; las amenazas y los asesinatos de tantos líderes sociales; la idealización de la violencia como camino al poder, al consumo y a las riquezas; se ahonda el imaginario machista de la mujer como trofeo y objeto; etc. Así se oculta la compleja realidad del conflicto colombiano. Y se promueve la guerra: se la muestra como una necesidad mítica, arquetípica: la necesidad de vengar la muerte del padre.

Este relato se ha hecho hegemónico a través de su persistente y variada repetición mediática. Desde hace varios años siempre hay en los canales de la televisión un seriado o una telenovela que replica una variación de ese relato.

Utiliza los arquetipos de la sagrada familia amenazada, el arquetipo de la muerte del padre, de la necesitad de vengar esa muerte, pero sin hacer preguntas. Como haría el arte. Como hace Dostoievsky. O como las hace Shakespeare, en *Hamlet* o en *Macbeth* o en el *Rey Lear*, sobre el arquetípico mítico patriarcal.

Hamlet no busca que nos identifiquemos con la venganza de la muerte de su padre. A Hamlet se le aparece el fantasma de su padre muerto: le cuenta que dormitaba en el jardín y su esposa Gertrudis y su hermano Claudio le derramaron veneno en el oído. Hamlet, antes que creer lo que el fantasma de su padre le ha dicho, duda: no sabe si está loco viendo estas visiones o si hay algo podrido en Dinamarca, en Elsinor, en su familia. Y para resolver su dilema decide hacer con el relato del fantasma una pieza teatral —La Ratonera— y presentarla a su tío y a su madre, que son ahora esposos. Con las sobras del funeral celebraron la boda. Hamlet decide hacer una investigación. Y así nos lleva a hacernos preguntas sobre la naturaleza del poder, del incesto, de la muerte del padre, del orden humano en la sociedad patriarcal.

El uso de la muerte del padre como motor dramático del seriado o la telenovela narcoparamilitar busca justificar al paramilitarismo y que nos identifiquemos con sus valores y su existencia. Y lo consigue porque está vengando la muerte del padre y todos y todas guardamos una íntima y secreta culpa por desear inconscientemente la muerte del padre, desconocida por nosotros mismos, porque en la sociedad patriarcal es inevitable, que, en el proceso de construcción de la identidad personal, en algún momento de nuestra infancia, y aún después, hayamos deseado o soñado la muerte del padre.

Permítanme un comentario más, ahora sobre la utilización del mito de Caín por parte del narcoparamelodrama *Tres Caínes*. Tampoco se nos dice nada nuevo sobre ese mito. Solo lo usan. Sin siquiera hacernos dudar de las razones de Caín para matar a su hermano. Los Caínes, que juran vengar la muerte del padre, se matarán luego entre ellos, porque son Caínes. Pero analicemos el mito cainita con cuidado: ¿quién en verdad es Caín en el mito bíblico? ¿Qué nos dice la Biblia en ese episodio fundacional? Dice que Caín es un agricultor. Que cultiva la tierra y le ofrenda a Jehová lo mejor de sus frutos. Que Abel es pastor de cabras que triscan en las breñas y le ofrenda al dios Padre la mejor de su grey. Dice que el dios Padre ve con malos ojos la ofrenda de Caín y acepta con agrado la de Abel. No se nos dice por qué. No se nos recuerda que Jehová, en el capítulo anterior, había condenado a Caín a cultivar la tierra y a solo cosechar abrojos —malezas— y a morder el polvo: "porque polvo eres y en polvo te has de convertir". Así que Caín ha hecho florecer y fructificar una tierra maldita por el dios Padre. Su ingenio y sus manos han logrado romper la maldición del dios Padre contra el trabajo de cultivar y hacer fructificar a la madre tierra. Quizá por ello dios vio

con malos ojos la ofrenda de Caín. Pero Él es Dios. Y si en un primer impulso despreció esa ofrenda, y causó con su desprecio que Caín incube el odio a su hermano, en un segundo instante, como Dios que es, ha debido darse cuenta de que el odio de Caín contra su hermano Abel lo ha provocado el desprecio inaudito de Él mismo, el Dios, a los frutos del trabajo del esforzado muchacho: Caín hizo florecer una tierra maldita por Él, por el dios Padre. Tengamos presente que, en todas las tradiciones, la tierra, como la casa en los sueños, es con frecuencia el símbolo de la madre. Ha debido decirle el Dios a Caín algo como: "¡Ah! Caín, hijo mío, he despreciado tu ofrenda porque has logrado romper mi maldición. Me has dado una lección. No he debido maldecir ni el trabajo ni el amor ni el que tu madre comprenda la voz de la serpiente. Ven, comamos juntos de tu ofrenda". Pero no. En cambio, el dios que todo lo sabe, el que todo lo ve, arroja a Caín al abismo del odio: ya estás incubando el demonio en tu corazón, le dice.

Bueno, nada de esto de las relaciones causales del odio entre los hermanos con la injusticia autoritaria del padre se pregunta ese melodrama de *Tres Caínes*. Simplemente se usa el mito de Caín, del odio al hermano, para, sobre su arquetipo o matriz simbólica, sobre su fuerza emotiva inconsciente, justificar que los hermanos, en la medida en que son Caínes, y aunque venguen la muerte del padre, se maten entre ellos.

Así, desde las herencias del mito patriarcal y sin interrogar esas herencias, se justifica la guerra. Se usan las herencias de los mitos y los arquetipos patriarcales para buscar la identificación con ellos, y no, como haría el arte, para romperlos, para interrogarlos, y mirar por dentro de qué están hechos, cómo está tejido el relato mítico en el cual se arraigan los deseos de muerte y de venganza en la sociedad patriarcal.

En nuestro país hay muchas otras narrativas de lo que hemos vivido y estamos viviendo, narrativas muy diversas de nuestras relaciones complejas y mortales con la vida y con la muerte. Pero son relatos desterrados del imaginario colectivo por la visión hegemónica y militarista de la guerra que promueven los medios, la gran prensa, el sector de las élites y de los políticos interesados en perpetuar el derramamiento de sangre entre los hermanos, en contar el relato de nuestra conflictividad histórica desde el mito patriarcal de la venganza de la muerte del padre y el odio caínesco entre los hermanos.

Los relatos otros, los relatos del arte, están dispersos sobre el cuerpo del país, sin relación entre ellos. Por ello son necesarios los encuentros de esas experiencias creativas. Donde se muestre lo que, por doquier, en el espejo roto de los territorios, por toda la piel del país, de muchas maneras y en los diversos lenguajes de la poesía, hace el arte por comprender nuestra tragedia colectiva y buscar la verdad silenciada y desplazada de lo que hemos vivido, y construir la reconciliación: otra vida en esta vida. Pero todavía lo hacemos de manera dispersa. Requerimos tejer lazos entre estos

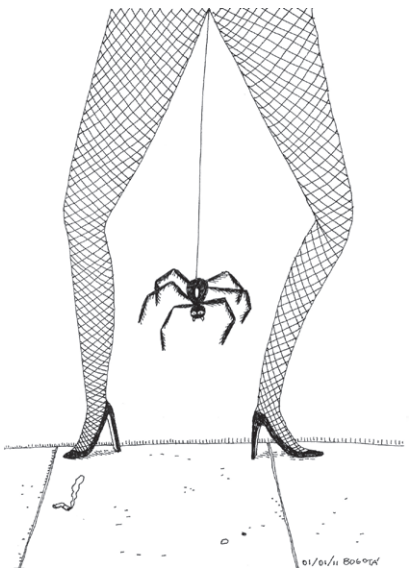
trabajos de memoria poética sobre nuestra vida colectiva, para que podamos construir un proyecto que permita, de manera coherente, comprender que la guerra solamente se termina a través de convertir las historias de la guerra en historias colectivas, en narrativas que no promuevan la venganza, y, en cambio, estimulen la comprensión emotiva de lo que hemos vivido; que transformen el dolor en poesía y en amor y en fuerza para perseverar en la vida.

En este sentido, hemos venido trabajando los últimos años en la Corporación Colombiana de Teatro con las víctimas y sobrevivientes de diversas acciones de terror y persecución. Lo hacemos componiendo acciones artísticas conjuntas entre ellas y artistas de diferentes artes: haciendo performancias, música, danza, y haciendo teatro y poesía escénica.

El trabajo conjunto entre artistas y personas que tienen tanto que decirnos lo estamos empezando a realizar con la insurgencia. Hemos estado con la Corporación Colombiana de Teatro y el CREA (Centro de pensamiento y acción para las artes de la Universidad Nacional de Colombia), en las aldeas de la paz que están fundando las exguerrillas de las FARC transformadas en movimiento político. Inicialmente, el Gobierno llamó a estas fundaciones zonas de normalización, como si allí fueran a normalizar a unos anormales. Y esto de la normalización de unos anormales pareciera ser reflejo directo de otra de las ideas que promueve el imaginario contrainsurgente: el enemigo interno es malo, es anormal, la rebeldía es una anormalidad. El imaginario contrainsurgente niega el derecho a la rebelión. Identifica la rebelión con la maldad. Con una anormalidad. Rebelarse es ser anormal, ser malo. Otra idea propia del imaginario patriarcal: Eva la desobediente, es la encarnación del mal. También Antígona, en una lectura patriarcal de su rebeldía y su desobediencia amorosas —como la que hace Hegel— lo sería: un equivalente del mal social, ella representa la moral antigua de la familia, la ley religiosa; Creonte la ética moderna, civil, de la polis, del Estado: la ley social que debe regir la ciudad.

Las aldeas que están hoy fundando las guerrillas en paz, desarmadas, son los pueblos que no les dejaron construir hace cincuenta años, y en cambio fueron bombardeados por el presidente Guillermo León Valencia, asesorado por el Gobierno norteamericano. Así fundaron las FARC.

Hoy la inmensa mayoría de los exguerrilleros de las FARC perseveran en la paz en esa treintena de aldeas de la paz que han fundado. Hay que visitarles. Emociona conocer esas aldeas. Hemos visitado algunas de ellas con proyectos de la Universidad Nacional de Colombia y también con proyectos de la Corporación Colombiana de Teatro. Hemos presentado nuestros trabajos artísticos allí, nuestras obras de teatro, leído nuestra poesía. Y hemos realizado talleres de teatro, de video, de poesía y de



relatos de la memoria emotiva de sus días en los montes y las selvas con la insurgencia en paz, desarmada. Hicimos luego en la Corporación Colombiana de Teatro con veinte artistas de la antigua guerrilla un taller de formación y creación artística: teatro, escrituras creativas, video, canciones. La memoria poética de la insurgencia es parte fundamental de la memoria de la épica de la guerra que hemos padecido. Esta épica la tenemos que conocer, así como los antiguos griegos construyeron la épica de la guerra de Troya en la *Ilíada*. Y la épica de los desterrados en tantos mitos: Edipo, Antígona, Jasón, Medea, son errantes. Y con Ulises y su *Odisea* cantaron el retorno y la derrota de todos los avatares que impiden que triunfe el retorno. Tendremos que hacer las numerosas Odiseas que cantan el amoroso retorno de nuestra multitud errante.

El relato de la paz, la épica de la resistencia a la muerte atroz, la épica de la vida rebelde en armas en los montes y las selvas de Colombia, la épica del heroísmo y de la locura colectiva de la guerra, nos curará de los relatos del odio y de la venganza. De la desesperanza y del miedo a la paz. Tenemos que dejar fluir por el alma colectiva ese relato, estimular su invención. Y no solo para transformar el imaginario del odio y de la venganza, y superar el miedo y la desilusión. También para saber quiénes somos. El arte tiene la capacidad, tanto en lo colectivo como en lo íntimo, de explorar la identidad, lo que fuimos, lo que imaginamos y deseamos ser. Esas preguntas —quiénes somos, de dónde venimos, cómo hemos llegado hasta aquí, qué deseamos ser, a dónde deseamos ir— solo las podemos elaborar relatando lo que hemos vivido en tantos años de guerra y de resistencia a la guerra, de búsqueda de la paz. Transformando el horror y la violencia y la resistencia en poesía y memoria para perseverar en la vida, para perseverar en la existencia, para reconocer que la muerte es sagrada.

Así como la guerra ha martirizado varias generaciones, también varias generaciones viviremos la construcción de la paz en Colombia. Para ello, insisto, es necesario y urgente un gran proyecto o programa nacional de arte y cultura para la memoria poética de lo vivido en tantos años de guerra, una expedición por lo silenciado y perdido que, desde la singularidad, desde la periferia, posibilite que las memorias poetizadas de los grupos de familiares, de víctimas, de las comunidades sin medios, de las gentes despojadas, crezcan y proliferen en los espacios y medios públicos y avancen hacia la consolidación de un relato nacional polifónico. Un relato donde la polifonía no sea de silenciamientos o falsificaciones de los hechos, sino poética, musical, novelística, cinematográfica, teatral, dancística, pictórica, performática y conflictiva. Sobre todo, conflictiva. Es decir: que no victimiza a las víctimas, sino que revela sus luchas, sus anhelos, su dignidad, sus búsquedas. Una memoria rebelde, resistente y polifónica. Una polifonía de voces y lenguajes que derrote la desmemoria y la dominación. Los relatos de la ciencia histórica y de las comisiones científicas son muy importantes. Pero

esos relatos no pueden sustituir al relato ciudadano. Como sugiere García Márquez al inicio de *Los funerales de la Mamá Grande*, tendríamos que sacar los taburetes a la calle y contarnos estas historias antes de que lleguen los historiadores. Y, ¿por qué no?, que lleguen también quienes quieran y la cuenten. Sí, porque una paz que no sea canto, relato, danza, cine, poesía, historia, que no sea memoria poética común, no podrá arraigar en el alma colectiva, en cada corazón. Tejer una memoria poética en todas las voces y todos los lenguajes que desteja la guerra y desarraigue de las mentes y los corazones las semillas de odio y venganza, la profunda mutación cultural que tantos años de violencia del lenguaje y de horror vivo han producido. Es necesario contarnos esas historias tremendas, transformar en relato y en poesía compartida el horror vivido. La poesía es la memoria que pervive, el juego que transmuta el dolor y el horror en canto, en fuerza para perseverar en la existencia, en los goces de la vida, en los misterios de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Ariza, Patricia. "Paso a la vida, paso a la paz". Video YouTube, 11:51. Agosto 26, 2014. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Og-hL_7UmAQ.

Banco de Datos de Violencia Política. *Noche y niebla. Deuda con la humanidad. Paramilitarismo de Estado en Colombia 1988-2003*. Bogotá: Banco de Datos – Cinep, 2004. Disponible en: https://www.nocheyniebla.org/wp-content/uploads/u1/casotipo/Deuda01.pdf.

Bernays, Edward. *The engineering of consent*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1969.

Cepeda Samudio, Álvaro. *La casa grande*. Madrid: La navaja suiza, 2017.

El Espectador. "702 líderes sociales y 135 excombatientes habrían sido asesinados desde la firma del Acuerdo en el 2016". Mayo 23, 2019. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/judicial/702-lideres-sociales-y-135-excombatientes-habrian-sido-asesinados-desde-firma-del-acuerdo-articulo-862367?fbclid=IwAR2it-CC98Lleylcv8qJJ-dlCt2j3zh0XmF6KqwumThBlB1R78UqKyK-iQV8.

El Tiempo. "Economía subterránea en el país equivale al 35 por ciento del pib". Junio 11, 2017. Disponible en: https://www.eltiempo.com/economia/sectores/peso-de-la-economia-subterranea-en-el-pib-de-colombia-97638.

El Tiempo. "Saqueo de la corrupción equivale a casi un billón de pesos por semana". Febrero 26, 2017. Disponible en: https://www.eltiempo.com/justicia/delitos/precio-de-la-corrupcion-en-colombia-61749.

Emily Dickinson. "1129". En "Cinco versiones del poema 1129 de Emily Dickinson". *Página 12*. Mayo 6, 2018. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/112722-cinco-versiones-del-poema-1129-de-emily-dickinson.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Madrid: Alfaguara, 2017.

Jorquera, Clara Diego (Productor). *La niña* [serie de televisión]. Bogotá: Caracol Televisión, 2016.

La República, "El peso del narcotráfico en la economía". Septiembre 15, 2017. Disponible en: https://www.larepublica.co/opinion/editorial/el-peso-del-narcotrafico-en-la-economia-2548515.

Mejía Torres, Federico. "Información: Estadísticas explotación ilícita de yacimientos mineros. Costos". *Ejército Nacional*. Disponible en: https://docplayer.es/54311286-Informacion-estadisticas-explotacion-ilicita-de-yacimientos-mineros-costos-cr-mejia-torres-federico-alberto.html.

Movice. *Movimiento Nacional de Víctimas de Crimenes de Estado*. "Cronología de hechos reveladores del paramilitarismo como política de Estado". Septiembre 16, 2006. Disponible en: https://movimientodevictimas.org/cronologa-de-hechos-reveladores-del-paramilitarismo-como-poltica-de-estado.

Otero Prada, Diego. *Gastos de guerra en Colombia. 1964-2016: 179 000 millones de dólares perdidos*. Bucaramanga: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz, 2016.

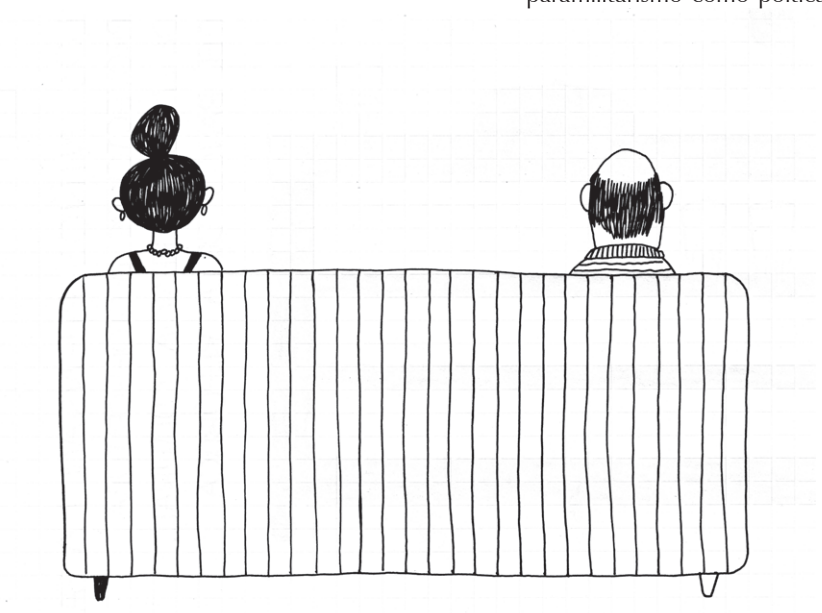
Paz Cardona, Antonio. "Un millón de hogares campesinos en Colombia tienen menos tierra que una vaca". *Semana Sostenible*. Mayo 25, 2018. Disponible en: https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/concentracion-de-la-tierra-en-colombia-el-1-por-ciento-de-las-fincas-mas-grandes-ocupan-el-81-por-ciento-de-la-tierra/40882.

Platón. *El sofista*. Madrid: Alianza, 2010.

Portafolio. "Lo que mueve el narcotráfico en la economía colombiana". Julio 4, 2018. Disponible en: https://www.portafolio.co/economia/lo-que-mueve-el-narcotrafico-en-la-colombiana-518709.

Rivera, José Eustasio. *La vorágine*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Teatro La Candelaria. *Guadalupe años sin cuenta*. Bogotá: Libro al viento, 2016.



DOI: 10.15446/djf.n20.90194

La legitimación de la violencia: ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva*

(cc) BY NC ND

Alexandra Isabel García Marrugo**
Universidad de Sydney, Camperdown, Australia

cómo citar: García Marrugo, Alexandra Isabel. "La legitimación de la violencia: ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 437-451, doi: 10.15446/djf.n20.90194.

* Este artículo es resultado de mi proyecto doctoral: *The Texture of Ideology: Demonstrating Bias in the Representation of the Internal Conflict in the Colombian Press* financiado por Macquarie University y extendido como parte de mi labor investigativa en The University of Sydney.

** *e-mail*: alexandra.garcia@sydney.edu.au

© Obra plástica: Powerpaola

La legitimación de la violencia: ideologías latentes en el conflicto colombiano desde una perspectiva discursiva

El rechazo a los acuerdos con las FARC contrasta notoriamente con la reacción popular ante el proceso de desmovilización de las AUC apenas una década antes. Propongo entonces examinar la construcción discursiva del conflicto con el fin de exponer las ideologías latentes que legitiman el uso de la violencia. Para ello, examino la naturaleza de la ideología y su inextricable relación con el lenguaje; luego, presento evidencia empírica de la construcción discursiva del paramilitarismo como agente menor del conflicto, y conecto esta percepción con un análisis de la naturaleza del conflicto colombiano desde una perspectiva sociológica.

Palabras clave: FARC, paramilitares, prensa, Acuerdos de Paz, premodernidad.

The Legitimation of Violence: Latent Ideologies Within the Colombian Conflict From a Discursive Perspective

The rejection of the peace accords with FARC sharply contrasts with the popular reaction to the demobilization process of the AUC a decade earlier. In this paper, I examine the discourse of the conflict with the purpose of exposing the latent ideologies that legitimate the use of violence. For this purpose, first, I examine the nature of ideology and its inextricable relation with language; then, I present empirical evidence of the discursive construal of paramilitarism as a minor agent in the conflict, and I link the resultant perception with an analysis of the nature of the Colombian conflict from a sociological perspective.

Keywords: FARC, paramilitaries, press, Peace agreement, premodernity.

La légitimation de la violence: les idéologies latentes dans le conflit colombien d'un point de vue discursif

Le rejet aux accords avec les FARC contraste fortement avec la réaction populaire au processus de démobilisation des AUC à peine une décennie plus tôt. Je me propose alors d'examiner la construction discursive du conflit afin d'exposer les idéologies latentes qui légitiment l'usage de la violence. Pour ce faire, j'examine d'abord la nature de l'idéologie et son inextricable lien au langage; ensuite, je présente des preuves empiriques de la construction discursive du paramilitarisme en tant qu'agent mineur du conflit ; et finalement, je relie cette idée à une analyse sur la nature du conflit colombien d'un point de vue sociologique.

Mots-clés: FARC, paramilitaires, presse, Accord de paix, pré-modernité.

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/07/2019.

"¿En dónde está la línea roja de aquello que no se admite como sociedad?" se pregunta la socióloga y líder social Isabel Cristina Zuleta y añade que ese límite pareciera no depender de la acción en sí, sino del actor[1]. Como líder del Movimiento Ríos Vivos, Zuleta cuestiona el proyecto de Hidroituango, desde las masacres y desplazamientos que lo precedieron, la corrupción y negligencia en su diseño y contratación hasta las graves consecuencias ambientales y sociales, de las cuales lo peor está aún por verse. Lamentablemente, Hidroituango pareciera no ser la excepción sino la regla. Aceptamos represar ríos que en algunos casos son la única fuente hídrica para una comunidad que vive en el desierto. Hemos visto morir a miles de niños wayuus sin levantar la voz. Hemos permitido la contaminación de los ríos por parte de la industria minera de manera impasible. En nombre de la lucha contra el narcotráfico, aprobamos la fumigación de nuestras selvas con agentes cancerígenos. Aplaudimos el emprendimiento de la industria de palma mientras despoja a los campesinos de sus tierras, explota a sus trabajadores y afecta la biodiversidad de nuestro ecosistema[2]. En nombre del progreso, menospreciamos la vida mientras nos rasgamos las vestiduras por el impacto del terrorismo.

Esta disonancia cognitiva es aún más evidente cuando nos enfocamos en el conflicto interno. A pesar de la voluntad de una importante franja de la población para superar el conflicto por la vía del diálogo, las mayorías, ya sea por acción u omisión, han rechazado en las urnas el acuerdo de la Habana. La impunidad de la que disfrutaría la cúpula de las FARC, responsable de numerosas violaciones a los derechos humanos, es el principal argumento esgrimido por los detractores de los acuerdos. Sin embargo, cuesta reconciliar esta posición con el proyecto de alternatividad penal originalmente presentado por el gobierno Uribe como marco legal para el proceso de desmovilización de los paramilitares, el cual contemplaba la suspensión de la pena[3]. Es decir, ni un día de cárcel para aquellos responsables de masacrar y desplazar tres veces más campesinos que la guerrilla[4]. De hecho, para gran parte de la población, los mayores responsables de la violencia son los insurgentes[5]. Más preocupante aún es que uno de cada tres encuestados estuvo de acuerdo con la afirmación de que "el paramilitarismo es un mal necesario".

1. Isabel Cristina Zuleta, "Colombia carece de consenso social sobre lo inadmisible", *Semana Sostenible*, mayo 24, 2019. Disponible en: https://sostenibilidad.semana.com/actualidad/articulo/colombia-carece-de-consenso-social-sobre-lo-inadmisible/44337 (consultado el 24/05/2019).
2. Fidel Mingorance, Flaminia Minelli y Helène Le Du, *El cultivo de la palma africana en el Chocó* (Quibdó: Human Rigths – Diócesis de Quibdó, 2004). Disponible en: https://www.raulzelik.net/images/rztextarchiv/uniseminare/Palma_africana_Choco.pdf (consultado el 24/05/2019).
3. Rodrigo Uprimny, "El marco jurídico de la desmovilización militar en Colombia", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad* 2 (2014): 64-85.
4. Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013).
5. Ipsos-Napoleón Franco, "Estudio de Opinión sobre el paramilitarismo y la 'para-política' en Colombia", *Semana*, mayo 3, 2007. Disponible en: http://static.iris.net.co/semana/upload/documents/Doc-1439_200755.pdf (consultado el 24/05/2019).

¿Por qué para muchos colombianos la violencia paramilitar es admisible, legítima o menos grave que la violencia guerrillera? Llevo más de una década buscando explicar este fenómeno. La motivación de esta búsqueda no es de ningún modo enaltecer o absolver de culpa a la guerrilla, de lo que se me ha acusado en repetidas ocasiones. Por el contrario, es descubrir las razones por las cuales no se les extiende solidaridad a las víctimas de los paramilitares, mientras que, a las de la guerrilla, la empatía se limita a fomentar la venganza, cuando lo que estas preferirían es la oportunidad de vivir en paz.

Me he aproximado a este problema desde la lingüística principalmente, identificando patrones discursivos en la representación del conflicto en la prensa. De manera empírica, he podido demostrar una correlación significativa entre la construcción de los actores y las víctimas del conflicto en cuatro de los principales periódicos del país y la concepción errónea de los paramilitares como agentes menores de violencia. Sin embargo, para identificar las ideologías latentes que legitiman la violencia paramilitar, mientras se rechazan los acuerdos de paz con las FARC, es necesario incluir perspectivas de la psicología, la historia y la sociología que nos permitan no solo comprender más a fondo este fenómeno, sino también identificar posibles estrategias a seguir para avanzar en el camino de la paz.

Antes de entrar en materia, es importante aclarar el concepto de ideología, su naturaleza social y su relación intrínseca con el lenguaje, lo cual es el objetivo de la siguiente sección.

Ideología, lenguaje y sociedad

'Ideología' es casi una mala palabra. Según el corpus del español del siglo XXI (Corpes) de la Real Academia Española, esta palabra se encuentra comúnmente en compañía de adjetivos que denotan regímenes totalitarios (ej. comunista, fascista, nazi), sistemas de opresión (ej. patriarcal, dominante, extremista, terrorista, racista) o asociada a palabras con alta connotación negativa (ej. odio, genocidio). Es también utilizada frecuentemente como antónimo de lo científico o pragmático con el fin de descalificar posiciones (ej. "El calentamiento global no es ciencia – es ideología"). Esta acepción negativa tiene origen tal vez en la definición de Engels como "conciencia falsa"[6] o "el sistema de ideas deliberadamente engañoso" de Marx[7]. El concebir la ideología como un sistema de ideas inherentemente negativo nos puede llevar a asumir que solo el discurso con el que estamos en desacuerdo es "ideológico", mientras que el nuestro es una representación objetiva de la realidad. De hecho, el análisis crítico del discurso, la disciplina más interesada en exponer cómo la carga ideológica de ciertas prácticas

6. Friedrich Engels, *Letters: Marx-Engels Correspondence* (Londres: International Publishers, 1968).

7. Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology (RLE Marxism)* (Londres: Routledge, 2015).

discursivas contribuye al sostenimiento de relaciones inequitativas de poder, trabaja desde esta perspectiva.

El asumir que solo ciertas prácticas discursivas son ideológicas implica que el lenguaje es capaz de reproducir fielmente otros aspectos de la experiencia humana, que, por ende, deberían ser universales[8]. Sin embargo, no hay sino que explorar un poco con lenguas no indoeuropeas para descubrir que conceptos tan básicos como el tiempo y el espacio son experimentados y expresados de manera completamente diferente. Por ejemplo, para indicar dirección relativa, utilizamos 'izquierda' y 'derecha', donde el eje de referencia es la persona; es decir, una visión antropocéntrica del espacio. Por el contrario, en muchas lenguas indígenas de regiones tan diferentes como América Central u Oceanía, los referentes son mayormente geocéntricos, como los puntos cardinales, el movimiento del sol, accidentes geográficos como un río o una colina, o el contraste entre el mar y la tierra[9]. A diferencia del modelo occidental, donde el humano es el centro del universo, este modelo prioriza el entorno. Esta manera de codificar el mundo en la lengua no es insignificante cuando observamos la relación de los pueblos indígenas con la 'Madre Tierra': la madre no se posee, no se explota, no se vende, no se contamina, no se destruye. Comparemos esta visión con la ofrecida por la tradición judeocristiana: "Todos los animales de la tierra sentirán temor y miedo ante ustedes: las aves, las bestias salvajes, los animales que se arrastran por el suelo, y los peces del mar. Todos estarán bajo su dominio" (Génesis 9:2). El posicionarnos no solo en el centro, sino por encima de todos los seres vivos, concuerda con el pobre manejo de nuestros recursos causante de la crisis global del medio ambiente.

Parto entonces de la premisa de que toda forma discursiva es ideológica y, como lingüista en la tradición sistémico funcional, adopto la definición de ideología de Hasan: "un sistema de ideas *socialmente construido* que parece inevitable"[10]. En este proceso de construcción social de la ideología, el lenguaje tiene un lugar primordial. Cada interacción moldea no solo nuestra etérea visión del mundo, sino también nuestras estructuras cerebrales. En el capítulo "La Neurobiología de la Ideología", Wexler[11] explica cómo en la primera etapa de la vida el mundo moldea nuestro cerebro, mientras que, al crecer, adquirimos la capacidad de moldear al mundo desde nuestras concepciones cada vez más inflexibles. Hasan[12], por ejemplo, en un estudio sobre la interacción entre madres y sus hijos de tres años, expone cómo es la misma madre quien inculca una actitud despectiva hacia la mujer y su labor de cuidado a través de un sinnúmero de expresiones peyorativas: "Mami no trabaja; mami te cuida"; "Mami es una tonta"; "Pregúntale a papi; él debe saber". El efecto acumulativo de estas expresiones facilita la absorción de estereotipos y la ideología de la mujer como inferior e irrelevante en la sociedad.

8. Annabelle Lukin, *War and Its Ideologies: A Social-Semiotic Theory and Description* (Nueva York: Springer Berlin Heidelberg, 2018).

9. Stéphane Robert y Catherine Fuchs, *Language Diversity and Cognitive Representations*. *Human Cognitive Processing*, vol. 3 (Amsterdam: John Benjamins Pub, 1999).

10. Ruqaiya Hasan, *Ways of Saying: Way of Meaning. Selected Papers of Ruqaiya Hassan* (Londres: Bloomsbury Academic, 2015), 125. Énfasis añadido.

11. Bruce E. Wexler, *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology and Social Change*Mass" (Cambridge: MIT Press, 2006).

12. Hasan, *Ways of Saying*.

Aún más preocupante es que nuestra percepción, recordación y valoración de eventos externos se ven afectadas significativamente por nuestras ideologías y nuestro estado mental, como ha sido demostrado en una cantidad importante de estudios. Por ejemplo, hinchas de equipos rivales viendo el mismo partido de fútbol producen reportes significativamente diferentes sobre el número de faltas cometidas por cada equipo[13]. Los participantes en un experimento identificaron más rápidamente y recuerdan un mayor número de palabras acordes con su sistema de creencias[14]. En otro estudio, un grupo de americanos blancos asoció rostros de americanos negros desconocidos con emociones negativas. Esta última reacción puede medirse en el nivel de activación de la amígdala, lo cual es visible en imágenes cerebrales[15]. Los estímulos acordes con nuestras creencias producen placer, mientras que aquellos que contradicen nuestro sistema de valores producen desasosiego. Es decir, vemos lo que queremos ver, recordamos lo que queremos recordar e ignoramos o desacreditamos la información que no confirme nuestros prejuicios[16].

Estudios más recientes demuestran cómo el entorno lingüístico refleja los prejuicios y sesgos de una comunidad. Lynott, Walsh, McEnery, Connell, Cross y O'Brien[17], por ejemplo, evaluaron el sesgo antiinmigración entre lectores de los periódicos *The Guardian* y *The Daily Mail*. Los resultados de las pruebas de asociación implícita (IAT en inglés) revelaron que los lectores del último mostraban una actitud significativamente más negativa hacia la inmigración, lo cual concuerda con la línea editorial de ese periódico. Además, esta asociación no encontró relación con ninguna otra variable (ej. edad, nivel de educación, género, estatus socioeconómico). Este experimento sugiere claramente que el estímulo lingüístico provisto por los medios de comunicación tiene una gran influencia sobre la orientación de sus audiencias.

Volviendo al caso colombiano, vale la pena entonces preguntar cómo han representado los medios el conflicto, qué evaluaciones asocian a los diferentes actores, a qué estado mental induce la narrativa, qué relación existe entre la percepción del conflicto y su representación.

El conflicto en la prensa colombiana

Para mi proyecto doctoral, recopilé más de quinientas noticias de hechos violentos cometidos por guerrilleros y paramilitares en los períodos 1998-2002 y 2002-2006, durante los cuales se realizaron procesos de paz con las FARC y las AUC, respectivamente. Utilicé los principales diarios de las cuatro ciudades más pobladas del país: *El Tiempo*, de Bogotá; *El Colombiano*, de Medellín; *El País*, de Cali, y *El Heraldo*, de Barranquilla. Con la ayuda de programas especializados de análisis de corpus, pude establecer

13. Albert H. Hastorf y Hadley Cantril, "They Saw a Game; a Case Study", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 49, no. 1 (1954): 129-134, doi: 10.1037/h0057880.

14. Leo Postman, Jerome S. Bruner y Elliott McGinnies, "Personal Values as Selective Factors in Perception" *Journal of Abnormal and Social Psychology* 43, no. 2 (1948): 142-154, doi: 10.1037/h0059765.

15. E. A. Phelps, K. J. O'Connor;,W. A. Cunningham, E. S. Funayama, J. C. Gatenby, J. C. Gore y M. R. Banaji, "Performance on Indirect Measures of Race Evaluation Predicts Amygdala Activation", *Journal of Cognitive Neuroscience* 12, no. 5 (2000): 729-738, doi: 10.1162/089892900562552.

16. Wexler, *Brain and Culture*.

17. D. Lynott, M. Walsh, T. McEnery, L. Connell, L. Cross y K. O'Brien, "Are You What You Read? Predicting Implicit Attitudes to Immigration Based on Linguistic Distributional Cues from Newspaper Readership; A Pre-Registered Study"race, religion, *Frontiers in Psychology* 10 (2019): 842, doi: 10.3389/fpsyg.2019.00842.

estadísticamente patrones lingüísticos en la representación de los victimarios, sus acciones y las víctimas[18].

Los cuatro periódicos mostraron un claro patrón lingüístico con el efecto de minimizar la visibilidad y la responsabilidad de los paramilitares. La principal estrategia es la de referirse a los victimarios con términos genéricos[19] como 'hombres encapuchados', 'grupos armados', 'sicarios', que impiden la asignación de responsabilidad por el hecho a un grupo específico. Por el contrario, las referencias específicas a la guerrilla, principalmente a las FARC, son significativamente más frecuentes (ej. "un sujeto conocido con el alias de 'Compa', quien se desempeñaba como mando medio del Frente 27 'Isaías Pardo' del Bloque Oriental de las Farc"). Otras estrategias para invisibilizar a los paramilitares consisten en utilizar formas verbales impersonales (ej. "*Matan* a 6 campesinos en Córdoba"), voz pasiva (ej. "los campesinos *fueron asesinados* en…") o formas nominalizadas (ej. "la *masacre* ocurrió el sábado en la noche…"). Además, en los casos en los que se identifica a los paramilitares como los autores de los hechos, se utilizan más frecuentemente expresiones que disminuyen la certeza de la afirmación (ej. 'al parecer', 'presuntos', 'habrían'). La diferencia en la utilización de expresiones es de 6 a 1 en comparación con las noticias de la guerrilla.

De igual manera, se recurre a diversas estrategias para minimizar la acción de asesinar en el corpus de los paramilitares. Solo en un 25 % de los casos en que aparece este verbo se utiliza a los paramilitares como sujeto. En el corpus de noticias de la guerrilla la colocación es de un 60 %. Además, en el corpus de los paramilitares se utilizan frecuentemente verbos que construyen la acción de matar sin la intervención de un agente externo[20] (ej. "Los campesinos *cayeron* en la incursión") o que no incluyen a la víctima como objeto directo gramatical (ej. "La incursión *le costó la vida* a…"). Por el contrario, en el corpus de la guerrilla, son más frecuentes los verbos altamente descriptivos (ej. 'descuartizar', 'mutilar', 'decapitar').

El patrón de minimización de la violencia paramilitar también es claramente observable al analizar la representación de las víctimas. En el corpus de los paramilitares, son significativamente más frecuentes las referencias a las víctimas con términos genéricos (ej. 'personas', 'muertos'). En cambio, en el corpus de la guerrilla, son más frecuentes las expresiones que "personalizan", es decir le "brindan un rostro humano a la noticia"[21], especialmente expresiones indicando parentesco (ej. 'madre', 'hija', 'papá') y afecto (ej. 'dolor', 'te amo', 'tengo miedo'). La voz de las víctimas de la guerrilla se hace presente con más frecuencia: recuentan los hechos, narran cómo sobrevivieron y expresan su duelo. La voz de autoridades civiles, especialmente a nivel nacional (el presidente, ministros y congresistas), también aparece en las noticias condenando el accionar guerrillero. Muy notoriamente, no se encontró ni una sola expresión de juicio

18. Alexandra García Marrugo, "The Texture of Ideology: Demonstrating Bias in the Representation of the Internal Conflict in the Colombian Press" (PhD Tesis, Macquarie University, 2012).

19. Alexandra García Marrugo, "What's in a Name? The Representation of Illegal Actors in the Internal Conflict in the Colombian Press", *Discourse & Society* 24, no. 4 (2013): 421-445, doi: 10.1177/0957926513482063.

20. Alexandra García Marrugo, "'On the Grammar of Death': The Construal of Death And Killing in Colombian Newspapers", *Functional Linguistics* 4, no. 1 (2017): 10, doi: 10.1186/s40554-017-0044-6.

21. Monika Bednarek y Helen Caple, *The Discourse of News Values: How News Organizations Create Newsworthiness* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

negativo (ej. 'atroz', 'barbarie', 'malvados') de parte de autoridades nacionales en el corpus de los paramilitares. Más grave aún es el manto de sospecha que se cierne sobre las víctimas de los paramilitares de ser "auxiliadores de la guerrilla", acusación que en ocasiones es presentada como un hecho: "el comando armado de las Autodefensas Unidas de Colombia, Auc, *tenía claro que* sus nuevas víctimas eran auxiliadores de grupos guerrilleros". O nótese también el lenguaje deshumanizante en el siguiente ejemplo: "los 'paras' *cazan* rebeldes izquierdistas o sospechosos de ser colaboradores que los alojan en sus casas 'ajusticiándolos'".

Para ilustrar cómo funcionan estos patrones en contexto, incluyo aquí dos ejemplos. El primer texto tomado de *El Tiempo* reporta la cuarta incursión paramilitar en apenas un mes en La Guajira con un número de veintiséis víctimas fatales. Sin embargo, los autores no son mencionados, las víctimas no son identificadas y ninguna autoridad es cuestionada. El segundo texto, tomado de *El Colombiano*, no puede ser incluido en su totalidad por razones de espacio, pero en los extractos reproducidos puede observarse la marcada diferencia en el nivel de personalización de las víctimas y la identificación de los autores, a pesar de que la escala de violencia es menor en términos de número de víctimas y frecuencia de los hechos.

Texto 1:

El Tiempo

AUMENTAN MUERTOS EN LA GUAJIRA:

20 de septiembre de 2002

RIOHACHA.

Dos de las seis personas desaparecidas durante la incursión de un grupo armado, en la medianoche del miércoles, al corregimiento de La Punta de Los Remedios, en el municipio de Dibulla (La Guajira), fueron encontrados ayer muertas en límites de La Guajira y el Magdalena. Con ese hallazgo, los crímenes, en las cuatro incursiones de los últimos 30 días en La Guajira, ascienden a 26.

Texto 2:

El Colombiano

18/04/2004. "No quiero darle más hijas a la guerra".

'Para M.F. en El maravillo, "Niña bonita"' fue la dedicatoria que según María Dolores Castro llevó a que guerrilleros del frente 34 de las Farc asesinaran a su hija Mónica Fernández el pasado 27 de marzo en la vereda la Encarnación en el municipio de Urrao, noreste antioqueño.

Dice la madre que no tiene la culpa el soldado que se la dedicó por la emisora Nacional, ni tampoco su hija por ser "niña bonita" de la que habla la canción.

Pero explica, "nadie en las ciudades alcanza a imaginarse lo que está ocurriendo en las veredas", donde escuchar una emisora o ser mencionados en ella, puede ser la ruta más corta para morirse o para alcanzar a salir corriendo.

"les voy a contar mi historia para ver si entienden que en el campo nadie puede hacer lo que quiera si las armas son las que mandan", indica la mujer quien se limpia las lágrimas para iniciar el relato…

María Dolores, mira la foto de Mónica: "El 11 de mayo Mónica se iba a casar con su novio que vive en Pereira. Ella se graduaba de bachiller en la Corporación Arquidiocesana para la Educación (Cared), este año, y en lo único que pensaba estos días era en el matrimonio. Dos semanas antes de que la mataran, el Ejército pasó por aquí y como la ley del monte es clara, cada que llega un armado uno tiene que hacer lo que le toca. Ellos necesitaron agua y se les dio. Igual pasa con la guerrilla, hay que darles lo que pidan porque si no lo matan a uno. Mónica lo hizo nada más que hacer lo que le tocaba y pienso que los soldados quedaron agradecidos por eso la dedicatoria. Lo malo fue que las iniciales fueron claras y ahí mismo que escuchó la canción ella se puso a llorar y dijo, mamá aquí se me va a enredar la cosa"

"Entonces una resulta siendo esclavo de todos y ellos con el arma, dígame que más hace uno. La verdad, no entiendo como las Farc nos obligan a cosas y después vienen y nos matan, así no más…Que estas lágrimas no se queden así, les están quitando el poder a Dios y están matando aquí en la tierra", dice…

"El 26 de diciembre, guerrilleros del frente 34 de las Farc llegaron a la vereda Pavón - Llanogrande y asesinaron a seis campesinos. Ellos tocaron la puerta y dijeron que eran del Ejército. La gente abrió y le preguntaban si habían visto algo. En últimas no supimos que respondieron por que después se quitaron el disfraz, se llevaron a la gente y la mataron".

Vemos entonces un conjunto de patrones lingüísticos que minimiza la violencia paramilitar mientras genera indignación ante las acciones de la guerrilla. Esto no constituye una injusticia para con los insurgentes sino para con las víctimas de ambos bandos, ya que incluso las reacciones hacia los crímenes de la guerrilla van más encaminadas a condenar a los victimarios que a solidarizarse con las víctimas. Es muy probable que, ante estos estímulos lingüísticos, el lector experimente un estado mental de rabia, el cual podría aumentar su nivel de percepción y recordación de la información tanto presente como posterior. Un ejemplo es el infame caso del collar bomba, el cual fue

atribuido inicialmente a las FARC. A pesar de que posteriormente se descubrió que los autores eran delincuentes comunes, el collar bomba es un tropo común entre los opositores al proceso de paz, e incluso fue utilizado en la campaña del NO[22], como parte de su estrategia "para que la gente saliera a votar verraca"[23].

La representación del conflicto en la prensa muestra una correlación con la errónea percepción popular sobre la responsabilidad de la violencia. Aún extrapolando estos resultados a otros medios de mayor difusión como la radio y la televisión, es necesario encontrar las voces consonantes que legitiman la violencia paraestatal (incluyendo el asesinato sistemático de líderes sociales y de civiles para presentarlos como "bajas": los mal llamados "falsos positivos") y el rechazo a un acuerdo que pondría fin a un conflicto de más de medio siglo. Para identificar los sesgos que normalizan el exterminio, es necesario examinar el contexto histórico y social desde una perspectiva tanto discursiva como sociológica.

La legitimación de la violencia

La utilización de la violencia es asociada comúnmente a la barbarie y el salvajismo, a aquello que nos distancia de nuestra condición humana, a nuestro instinto animal.

Tendemos también a asociar las formas más brutales de violencia con un pasado histórico más remoto como la edad media —batallas cuerpo a cuerpo con espadas, la Inquisición, las cruzadas—. Y creemos erróneamente que, a pesar del bombardeo literal y mediático, vivimos en la época más pacífica de la humanidad. En contravía a esta narrativa, Malešević[24] argumenta de manera convincente que es precisamente la capacidad de organización social de las naciones-Estado la que ha generado la mayor tasa de muertes violentas, haciendo del siglo XX "el más sangriento de la historia". Irónicamente, nunca ha estado el respeto por la vida humana más presente en el discurso. Nos regimos por la declaración universal de los derechos humanos, el "todos somos creados iguales", "libertad, igualdad y fraternidad" y el derecho a "la búsqueda de la felicidad". Al mismo tiempo, almacenamos armas nucleares, financiamos ejércitos entrenados para la tortura y bombardeamos países con drones ignorando a las víctimas civiles. ¿Cómo reconciliar entonces la exterminación de cientos de miles de personas para "defender la paz", "proteger la democracia" o "luchar por la libertad"? La respuesta es, aduce Malešević, a través de la ideología.

Los humanos no evolucionamos para matar. Nuestra fisionomía no incluye armas letales —garras, colmillos o veneno— que nos permitan aniquilar al enemigo fácilmente. La violencia en grupos recolectores y cazadores es mínima porque va en contravía de los intereses de la comunidad. Es entonces nuestra organización social la

22. "Collar bomba de las Farc", *Oiga*. Disponible en: https://oiganoticias.com/tag/collar-bomba/ (consultado el 24/05/2019).

23. "Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca: Juan C. Vélez", *El Colombiano*, octubre 6, 2016. Disponible en: https://www.elcolombiano.com/colombia/acuerdos-de-gobierno-y-farc/entrevista-a-juan-carlos-velez-sobre-la-estrategia-de-la-campana-del-no-en-el-plebiscito-CE5116400 (consultado el 24/05/2019).

24. Sinisa Malesevic, *The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

que permite y fomenta la violencia organizada. Malešević[25] diferencia la utilización de la violencia entre las sociedades premodernas y modernas. En las primeras, las jerarquías del orden social están establecidas firmemente. El cuestionar el poder de la aristocracia o la Iglesia conlleva los peores castigos: la tortura, la hoguera, el ahorcamiento público. Estas formas de violencia, aunque son un espectáculo brutal, se aplican en contadas ocasiones como mecanismo disuasorio. Los campesinos aceptan su lugar en la sociedad como mandato divino. Los señores feudales mantienen su privilegio. En las sociedades modernas, fundadas sobre el concepto de igualdad, es necesario entonces legitimar el uso de la fuerza convirtiendo al enemigo en una amenaza para el orden social. Se recluta entonces al discurso para convertir al otro en un enemigo que "odia nuestra libertad", "atenta contra la democracia", "quiere imponer el terror". Malešević[26] llama a este proceso "ideologización centrífuga" en el que las metas del Estado y otras grandes organizaciones sociales se alinean con las del individuo: así, "defender la patria" es sinónimo de "proteger a la familia", y "premiar el emprendimiento" (a través de reducción de impuestos a los grandes capitales) equivale a "estimular el empleo". En el caso de Colombia, considero que la violencia —que se ejerce mayormente en las áreas rurales— tiene una motivación y características acordes con la premodernidad, pero que es presentada ante la sociedad urbana con el discurso legitimador de la modernidad: la defensa de la democracia, la lucha contra el narcotráfico, la injusticia de la impunidad.

Las diferentes olas de violencia —con mayúscula o minúscula— pueden resumirse en la lucha entre las élites por aferrarse al poder político, económico y social y quienes se rebelan, de manera violenta o pacífica, ante el *statu quo*. La Constitución de 1886 es un retroceso en avances como la separación de la Iglesia y el Estado, la elección popular de ciertos funcionarios y la abolición de la pena de muerte. La única libertad que contempla la Constitución de Núñez es la de la libre empresa, y además limita la elegibilidad para el voto a "los ciudadanos que sepan leer y escribir o tengan una renta anual de quinientos pesos, o propiedad inmueble de mil quinientos"[27]. Es una Constitución que no contiene el principio de igualdad, cimentando así las jerarquías establecidas y asegurando la obediencia a las élites a través de la entrega de la educación a la Iglesia católica. Con prelados clamando desde el púlpito que "matar liberales no es pecado", la satanización del pensamiento crítico gana terreno entre una población con bajísimos niveles de alfabetización y un alto grado de religiosidad. La inequidad se hace evidente en el discurso; insultamos con términos como 'igualado', 'indio zarrapastroso', 'negro inmundo', 'chusma', o intentamos imponernos con el infame: "¡Usted no sabe quién soy yo!". No es sino hasta la Constitución de 1991 que se elimina la distinción entre hijos 'legítimos' e 'ilegítimos'. Inscrita en nuestras formas

25. Ibíd.
26. Ibíd.
27. Constitución de 1886.

de habla está la ideología de que somos superiores a otros por nuestro apellido, etnia o estatus socioeconómico.

Una sociedad en la que la igualdad no hace parte de la conciencia colectiva es altamente propensa a las formas más brutales de violencia. La imposición del terror es un mecanismo extremo de control social[28]. La tortura, la masacre y la exposición de los cuerpos busca amedrentar a todos aquellos que intenten revertir el orden establecido. Ese es el tipo de violencia que se impuso como respuesta a los avances sociales de López Pumarejo, al discurso de Gaitán y a la Constitución de 1991. Los campesinos luchando por un pedazo de tierra, el sindicalista, la defensora de derechos humanos, el líder social, la periodista que denuncia la corrupción, el académico que investiga el desplazamiento, la comunidad de paz, el grupo político de izquierda, todos constituyen una amenaza para quienes controlan los medios de producción y de destrucción. Es un tipo de violencia altamente personalizada que requiere la deshumanización del otro y su exclusión del grupo social.

Esta violencia se legitima en el discurso oficial asociando a las víctimas con la delincuencia, el terrorismo y el narcotráfico. Así, las líderes sociales son "colaboradoras de la guerrilla", los académicos son "ideólogos" de la misma, los campesinos son "raspachines" y los jóvenes en barrios deprimidos mueren en "ajustes de cuentas". A pesar de que la pena capital fue abolida definitivamente hace más de un siglo, la ejecución extrajudicial es perfectamente aceptable. Tal vez la expresión más perversa de esta ideología es la práctica de reclutar y asesinar civiles completamente ajenos al conflicto para presentarlos como "resultados operativos". "¿Cuántos muertos le va a aportar a la guerra?" exigía a sus subalternos el comandante del Ejército Mario Montoya. "A mí me miden es en litros de sangre", vociferaba. Lo brutal y descarnado de estas comunicaciones internas no se encuentra muy lejos del discurso oficial para justificar los asesinatos: "No estarían recogiendo café".

Para que un supuesto Estado social de derecho acepte como normal estas conductas reprochables desde los más mínimos estándares de la legalidad, la ética y la moral, se necesita una consonancia con los sistemas de valor compartidos. Creo, en este caso, que el valor al que se apela es el derecho a la venganza. Con un sistema judicial crónicamente ineficiente, el tomar justicia por la propia mano no es considerado solo necesario, sino también honorable. La figura del vengador, de la víctima con cuentas por cobrar, se erige como líder: la lucha contra las FARC tanto de Álvaro Uribe como de los hermanos Castaño tiene en común el odio por el asesinato de sus padres. El deseo de venganza se viste de "autodefensa", denominativo que incluso el grupo de campesinos liderado por Manuel Marulanda utilizó en sus inicios. La venganza está también legitimada desde la religión por la Ley del talión y reforzada por el machismo.

28. Randall Collins, "Three Faces of Cruelty: Towards a Comparative Sociology of Violence", *Theory and Society* 1, no. 4 (1974): 415-440, doi: 10.1007/BF00160802.

El permitirle a otro dañar la integridad personal o del círculo familiar es una "falta de hombría" —"A mí el que me la hace, me la paga"— ahora adaptado como eslogan del Gobierno nacional —"¿Qué crees, que estoy pintado en la pared?"—. Orozco resume este fenómeno como "la existencia de una cultura edificada sobre la sobreestimación del valor del honor personal y familiar, y sobre la subestimación del valor de la vida"[29]. La consecuencia es que se cierne entonces sobre cada víctima la sombra de la duda: "Si lo mataron fue por algo", lo cual hace digerible la muerte de las líderes sociales, los sindicalistas, los excombatientes de las FARC y los jóvenes de Soacha. También es un mecanismo de defensa, una manera de asegurarnos que no seremos afectados, ya que "no andamos en cosas raras".

A esa necesidad de venganza colectiva, articulada como "No a la impunidad", es a la que se apela también para rechazar los acuerdos de paz. A diferencia de la parábola del hijo pródigo, se resiente profundamente el otorgamiento de beneficios a quienes dejaron las armas. "Paz sí, pero no así" arguyen, ignorando el costo en vidas humanas de prolongar la guerra. Si el éxito de la guerra se mide en muertos, las camas vacías del Hospital Militar se consideran entonces un fracaso. Los tiempos modernos precluyen la exhibición de cabezas en estacas, pero permiten las hileras de cuerpos con las botas al revés en las páginas de los periódicos y los noticieros. La estrategia militar recluta el lenguaje para llamar la eliminación de cada vida humana un "positivo". Aquí la violencia se construye con el lenguaje burocrático y despersonalizado de la modernidad. Los muertos no son los enemigos malvados sino simplemente fichas en el juego de la guerra.

¿Cómo avanzar?

Vuelvo a la definición de ideología de Hasan: "un sistema de ideas construido socialmente que *parece* inevitable"[30]. Esta vez hago énfasis en "parece". Es decir, podemos cambiar las ideologías. De hecho, nuestra consciencia colectiva está cambiando. No somos la sociedad conservadora de mediados del siglo pasado. Por dar un solo ejemplo, el efecto de la eliminación de la distinción entre hijos "legítimos" e "ilegítimos" mencionado anteriormente fue el de aceptar, reconocer y honrar el papel de las madres cabezas de familia. Lo que antes era una fuente de vergüenza y de discriminación se convirtió en motivo de orgullo. Una muestra de ello es que fue la exclusión de estas, la principal razón por la que fracasó el proyecto de referendo que pretendía reducir el concepto de familia a padre, madre e hijos. Aunque la intención principal era limitar los derechos de la población LGBTI, el rechazo que provocó negar el estatus de familia

29. Iván Orozco, "La postguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación", *Análisis político* (2002): 78-99.

30. Hasan, *Ways of Saying*, 126.

a casi el 50 % de los hogares del país fue suficiente para superar la homofobia que motivaba el proyecto. Este ejemplo ilustra cómo un pequeño cambio en el lenguaje legal puede generar cambios ideológicos significativos.

De la misma manera, estoy convencida de que cambiar el discurso es un paso necesario —aunque no suficiente— para superar la guerra. Si el entorno lingüístico consiste en la narrativa de la venganza, debemos reemplazarlo con las historias de la supervivencia y el perdón. La voz de las víctimas, quienes han sido consistentes en pedir el silencio de los fusiles para poder vivir en paz y evitarle a otros su sufrimiento, debe ponerse en el centro de los esfuerzos para la superación del conflicto. Las víctimas también piden escuchar la verdad de los victimarios. La verdad nos resultará incómoda; muchos optarán por ignorar o negar los hechos desacreditando las confesiones. Pero, tarde o temprano, tendremos que confrontar la realidad de que todos, sea por nuestra indiferencia o nuestro apoyo económico o político a las estructuras de poder, hemos contribuido en mayor o menor grado al conflicto.

Los medios de comunicación, que han minimizado la responsabilidad de unos y acallado las voces de las víctimas, podrían contribuir significativamente a este esfuerzo.

Como voceros de los grupos económicos a los que pertenecen, los medios se han dedicado tradicionalmente a proteger sus intereses inclinando la opinión pública hacia la favorabilidad del Gobierno que les permita aumentar sus ganancias. Sin embargo, los medios alternativos y las redes sociales cada vez más imponen la agenda noticiosa, forzando a los medios tradicionales a reportar el contenido ya viralizado. A través de la presión social, el activismo y el voto consciente podemos exigir un cambio. Las estructuras que se lucran de la inequidad son solo tan poderosas como la indiferencia que demostramos ante ellas. Debemos decidir si seguir anclados en el deseo de venganza o pasar la página y empezar a construir una sociedad más justa.

Mientras escribo estas líneas, todavía retumban en la memoria colectiva los gritos de Brayan al lado del cuerpo sin vida de su madre, María del Pilar Hurtado[31], en un camino polvoriento de Tierra Alta, Córdoba. Las dolorosas imágenes le dieron un rostro y una voz al drama de los líderes sociales y visibilizaron la expoliación de parte de las clases dirigentes a través de sicarios y paramilitares. A pesar del intento oficial de enlodar el nombre de la víctima asociándola con bandas criminales, la indignación colectiva acalló esta narrativa y exigió justicia al unísono. Es posible que, ante la negligencia de las autoridades, este, al igual que a los otros miles de asesinatos políticos, quede en la impunidad y caiga en el olvido. Pero guardo la remota esperanza de que las lágrimas de Brayan hayan empezado a regar los surcos donde puedan germinar las semillas de la paz.

31. "El horror de ver a una madre asesinada", *Semana*, junio 23, 2019. Disponible en: https://www.semana.com/nacion/articulo/el-horror-de-ver-a-una-madre-asesinada/620652 (consultado el 24/05/2019).

BIBLIOGRAFÍA

Bednarek, Monika y Caple, Helen. *The Discourse of News Values: How News Organizations Create Newsworthiness*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Collins, Randall. "Three Faces of Cruelty: Towards a Comparative Sociology of Violence". *Theory and Society* 1, no. 4 (1974): 415–440. doi: 10.1007/BF00160802.

El Colombiano. "Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca: Juan C. Vélez". *El Colombiano*. Octubre 6, 2016. Disponible en: https://www.elcolombiano.com/colombia/acuerdos-de-gobierno-y-farc/entrevista-a-juan-carlos-velez-sobre-la-estrategia-de-la-campana-del-no-en-el-plebiscito-CE5116400.

Engels, Friedrich. *Letters: Marx-Engels Correspondence*. Londres: International Publishers, 1968.

García Marrugo, Alexandra. "The Texture of Ideology: Demonstrating Bias in the Representation of the Internal Conflict in the Colombian Press". PhD Tesis, Macquarie University, 2012.

García Marrugo, Alexandra. "'On the Grammar of Death': The Construal of Death and Killing in Colombian Newspapers". *Functional Linguistics* 4, n.° 1 (2017): 10. DOI: 10.1186/s40554-017-0044-6.

García Marrugo, Alexandra. "What's in a Name? The Representation of Illegal Actors in the Internal Conflict in the Colombian Press". *Discourse & Society* 24, n.° 4 (2013): 421–445. DOI: 10.1177/0957926513482063.

Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad: informe general*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013.

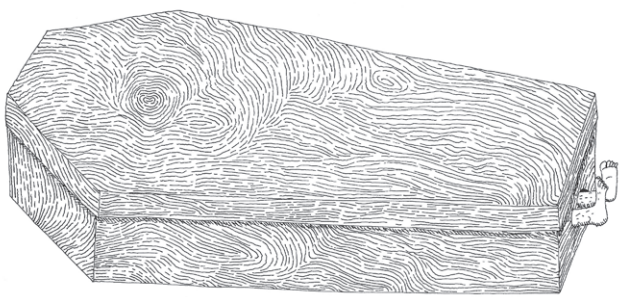
Hasan, Ruqaiya. *Ways of Saying: Ways of Meaning. Selected Papers of Ruqaiya Hasan*. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.

Hastorf, Albert H. y Cantril, Hadley. "They Saw a Game; a Case Study". *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 49, no. 1 (1954): 129-34. doi: 10.1037/h0057880.

Ipsos-Napoleón Franco. "Estudio de Opinión sobre el paramilitarismo y la 'para-política' en Colombia". *Semana*. Mayo 5, 2007. Disponible en: http://static.iris.net.co/semana/upload/documents/Doc-1439_200755.pdf.

Lukin, Annabelle. *War and Its Ideologies: A Social-Semiotic Theory and Description*. Nueva York: Springer Berlin Heidelberg, 2018.

Lynott, Dermot, Walsh, Michael, McEnery, Tony, Connell, Louise, Cross, Liam y O'Brien, Kerry. "Are You What You Read? Predicting Implicit Attitudes to Immigration Based on



Linguistic Distributional Cues from Newspaper Readership; A Pre-Registered Study". *Frontiers in Psychology* 10 (2019): 842. doi: 10.3389/fpsyg.2019.00842.

Malesevic, Sinisa. *The Rise of Organised Brutality: A Historical Sociology of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Mingorance, Fidel, Minelli, Flaminia y Le Du, Héléne. *El cultivo de la palma africana en el Chocó*. Quibdó: Human Rights / Diócesis de Quibdó, 2004. Disponible en: https://www.raulzelik.net/images/rztextarchiv/uniseminare/Palma_africana_Choco.pdf.

Orozco, Iván. "La postguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación". *Análisis político* (2003): 78-99.

Parekh, Bhikhu. *Marx's Theory of Ideology (rle Marxism)*. Londres: Routledge, 2015.

Phelps, Elizabeth A., O'Connor, Kevin J., Cunningham, William A., Funayama, E. Sumie, Gatenby, J. Christopher, Gore, John C. y Banaji, Mahzarin R. "Performance on Indirect Measures of Race Evaluation Predicts Amygdala Activation". *Journal of Cognitive Neuroscience* 12, n.° 5 (2000): 729–738. doi: 10.1162/089892900562552.

Postman, Leo, Bruner, Jerome S. y McGinnies, Elliott. "Personal Values as Selective Factors in Perception". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 43, n.° 2 (1948): 142–154. doi: 10.1037/h0059765.

Robert, Stéphane y Fuchs, Catherine. *Language Diversity and Cognitive Representations*. *Human Cognitive Processing*. Vol. 3. Amsterdam: John Benjamins Pub, 1999.

Semana. "El horror de ver a una madre asesinada". Junio 23, 2019. Disponible en: https://www.semana.com/nacion/articulo/el-horror-de-ver-a-una-madre-asesinada/620652.

Uprimny, Rodrigo. "El marco jurídico de la desmovilización militar en Colombia". *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad* 2 (2014): 64–85.

Wexler, Bruce E. *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology and Social Change*. Cambridge: mit Press, 2006.

Zuleta, Isabel Cristina. "Colombia carece de consenso social sobre lo inadmisible". *Semana Sostenible*. Mayo 24, 2019. Disponible en: https://sostenibilidad.semana.com/actualidad/articulo/colombia-carece-de-consenso-social-sobre-lo-inadmisible/44337.

DOI: 10.15446/djf.n20.90196

Derechas delirantes, medios de comunicación y posverdad

(cc) BY NC ND

Fabio López de la Roche*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI)

Derechas delirantes, medios de comunicación y posverdad

En el artículo se analiza la construcción contemporánea, en algunas sociedades latinoamericanas (con énfasis en Colombia pero también en Brasil), de discursos y actitudes de posverdad, que favorecen la promoción del odio, la desconfianza y la violencia. Se enfatiza el papel que juegan, en la generación de esos climas de posverdad, líderes carismáticos y autoritarios, respaldados por los sistemas privados de medios de comunicación, articulados con influenciadores, *trollers* y *bots*, financiados por poderosos grupos económicos y políticos. Para el caso colombiano, se analizan el discurso del expresidente Álvaro Uribe Vélez y las construcciones ideológicas y discursivas de su partido, el Centro Democrático, incluido un valioso material fotográfico que da cuenta del imaginario político del mismo. Para el caso brasileño, abordamos el ascenso a la presidencia de Jair Bolsonaro, su discurso de homofobia, racismo, odio a la izquierda y descalificación del movimiento ambientalista, y la articulación mediática que favoreció la diseminación de ese discurso.

Palabras clave: posverdad, medios de comunicación, emociones, periodismo, cultura política.

Delirious Right-wingers, Media, and *Post-truth*

The article analyzes the contemporary construction of post-truth discourses and attitudes that promote hatred, distrust, and violence in some Latin American societies (with emphasis on Colombia, but also in Brazil). It highlights the role that charismatic and authoritarian leaders play in generating these post-truth environments, as they are backed by private media systems, articulated to influencers, *trollers, and bots*, financed by powerful economic and political groups. In the case of Colombia, it analyzes the discourse of former president Álvaro Uribe Vélez and the ideological and discursive constructions of his party, the *Centro Democrático*, including valuable photographic materials that illustrate its political imaginary. In the Brazilian case, we address Jair Bolsonaro's rise to the presidency, his homophobic, racist, anti-Left discourse, and his disqualification of the environmentalist movement, as well as the media articulation that favored the dissemination of this discourse.

Keywords: post-truth, media, emotions, journalism, political culture.

Des politiques de droite délirantes, les médias et la *post-vérité*

L'article présente une analyse de la construction contemporaine des discours et des attitudes de post-vérité dans certaines sociétés latino-américaines, tout particulièrement en Colombie, mais aussi au Brésil, et qui favorisent la promotion de la haine, de la méfiance et de la violence. Nous mettons l'accent sur le rôle que jouent, dans la création de ces climats de post-vérité, des dirigeants charismatiques et autoritaires soutenus par les systèmes privés des médias, articulés avec des influenceurs *trollers* et *bots*, et financés par de puissants groupes économiques et politiques. Dans le cas de la Colombie, nous analysons le discours de l'ex-président Álvaro Uribe Vélez et les constructions idéologiques et discursives de son parti politique, le Centre Démocratique, en ajoutant un précieux matériel photographique qui rend compte de son imaginaire politique. Dans le cas du Brésil, nous examinons d'une part l'accession à la présidence de Jair Bolsonaro et son discours sur l'homophobie, le racisme, la haine de la gauche, et la disqualification du mouvement environnemental; et d'autre part, l'articulation médiatique qui a favorisé la diffusion de ce discours.

Mots-clés: post-vérité, médias, sentiments, journalisme, culture politique.

CÓMO CITAR: López de la Roche, Fabio. "Derechas delirantes, medios de comunicación y posverdad". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 453-484, doi: 10.15446/djf.n20.90196.

* *e-mail*: flaroche58@yahoo.com

© Obra plástica: Powerpaola

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 21/09/2019.

Introducción

El presente artículo intentará mostrar cómo se construyen actualmente en algunas sociedades latinoamericanas (en Colombia pero también en Brasil), condiciones, ideologías, discursos y actitudes de posverdad, que favorecen la promoción del odio, la desconfianza, la retaliación y la violencia.

Enfatizaremos el papel que juegan líderes carismáticos y autoritarios, respaldados frecuentemente por los sistemas privados de medios de comunicación de emisión abierta (*broadcasting*) y apoyados por ejércitos de influenciadores, *trollers*, twitteros y *bots*, orientados a la diseminación de mensajes en las redes sociales en ocasiones con poderosa financiación.

Abordaremos también el papel de la ideología, no tanto en su acepción más antropológica entendida como visión del mundo o de la vida, sino aquella que la define como visión sesgada y distorsionada de la realidad, ligada en el análisis al uso del adjetivo 'ideológico' para valorar un pensamiento, un discurso político o una política cultural o comunicativa.

En este punto es clave analizar el papel de *la palabra pública irresponsable* de los líderes mesiánicos o populistas que encarnan la posverdad de la derecha[1], tema al que dedicaremos algunos apartados.

Nos centraremos, en el caso colombiano, en el análisis de la figura y del papel del entonces presidente y hoy expresidente y senador Álvaro Uribe Vélez, pero también en las construcciones ideológicas y discursivas del partido de derechas, Centro Democrático.

En uno de los apartados abordaremos el ascenso a la presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil, su discurso de homofobia, racismo, odio a la izquierda y descalificación del movimiento ambientalista, así como el papel de las redes sociales en alianza con los medios convencionales, en la promoción de su candidatura y en la destrucción simbólica de opciones políticas alternativas.

En otros apartes del texto haremos también referencia al caso brasileño, dado el interés del autor por algunos aspectos de la cultura política brasileña. No sobra decir que cada país vive estos procesos de construcción de posverdad desde su propia configuración histórico-política, económica, social, político-cultural y comunicacional.

1. Las izquierdas en el poder e incluso en la oposición pueden construir también escenarios de posverdad. Sin embargo, no nos concentraremos en esas experiencias.

Para colocar solamente un ejemplo, Colombia tiene, "en democracia", más o menos unos 85.000 desaparecidos, mientras que la dictadura brasileña, que antes que privilegiar la desaparición física de opositores e insurgentes urbanos optó por la tortura, tiene, de acuerdo con cifras oficiales, no más de 450 personas desaparecidas. Brasil tampoco vivió un conflicto armado degradado como el colombiano con todos los asesinatos, secuestros, desapariciones forzadas, masacres, extorsiones, agravios y disposiciones para la retaliación y la venganza. Y, sin embargo, su experiencia en cuanto a la construcción de posverdad en la coyuntura del ascenso al poder de Jair Bolsonaro evidencia similitudes con la situación colombiana en cuanto a los procesos comunicacionales y de cultura política.

Los problemas en la conformación de una esfera pública híbrida, hegemonizada por el peso creciente de las plataformas digitales y las redes sociales a ellas vinculadas, con los consecuentes desplazamientos o refuncionalizaciones de otros medios como el periódico, la radio y la televisión, serán analizados también en su papel de vehículos e instrumentos de construcción de posverdad.

Por último, quisiera decir que hemos incorporado como parte integral y autónoma del texto (es decir, no como un accesorio o un material de ilustración de una idea) unas fotografías de la movilización del Centro Democrático y los partidos de la derecha colombiana en favor de la destitución del presidente Santos, realizada en Bogotá el sábado 1.º de abril de 2017, otras de la campaña a favor del no en el plebiscito por la paz del 2 de octubre de 2016, y otras relacionadas con los *memes* de la derecha contra las Cortes y la Jurisdicción Especial de Paz, JEP.

Las imágenes de la movilización del 1.º de abril de 2017 son interesantes no solo como expresiones de la posverdad de la derecha colombiana contemporánea, sino también porque significaron una toma de posición político-discursiva de los distintos partidos integrantes de la derecha y la extrema derecha, frente a las elecciones presidenciales de 2018. Y una tercera razón, no menos importante, por la cual esas imágenes son significativas, es que revelan el imaginario político del cual está preso hoy el partido de gobierno Centro Democrático y el propio presidente Duque.

La generación de climas ideológicos y culturales que favorecen políticas de posverdad

Un concepto que nos puede ayudar hoy a reflexionar sobre los procesos contemporáneos de conformación de la esfera pública y de la opinión, pero también para pensar los temas de las polarizaciones políticas deliberadamente generadas para mantener a los ciudadanos cautivos de ciertas ideologías, es el concepto de "posverdad".

El tema de la "posverdad" ("*post-truth*") aparece en el debate público por ser la palabra más mencionada durante el año 2016 en Gran Bretaña[2]. El Cambridge Dictionary define la posverdad como algo "relacionado con una situación en la cual la gente está más dispuesta a aceptar un argumento basado en sus emociones y creencias, que uno basado en hechos"[3]. Para algunos analistas, las sociedades en el mundo habrían entrado en una época de posverdad y en una política de posverdad. Por su parte, el Oxford Dictionary define posverdad como "relacionado con o que denota circunstancias en las cuales los hechos son menos influyentes en el moldeamiento de la opinión pública que el recurso a la emoción y a la creencia personal"[4].

Los editores de los Oxford Dictionaries expresaron que "el uso del término "post-truth" se incrementó alrededor del 2.000 % en 2016 comparado con el año pasado. El pico en su uso, dijeron los editores, se produjo "en el contexto del referendo sobre la Unión Europea en el Reino Unido y la elección presidencial en los Estados Unidos"[5].

Anota también Flood en su artículo que "los aspirantes al título [de la palabra del año de los Diccionarios Oxford - F. L.] han incluido el sustantivo "alt-right", abreviado de la forma completa "derecha alternativa" y la han definido como "una agrupación ideológica asociada con puntos de vista conservadores o reaccionarios extremos, caracterizados por el rechazo de la política dominante y por el uso de medios en la web para diseminar contenido deliberadamente controversial"[6].

Para el caso colombiano, donde la cultura política de la derecha ha sido históricamente hegemónica, donde a comienzos del siglo XXI esta tradición político-cultural se ha visto fortalecida, y donde ha sido justamente el populismo de derecha, asociado a los dos gobiernos de Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010), el que ha impuesto el tono de la cultura política y ciertos sentidos hegemónicos en el manejo de la información y en la construcción y comprensión social de la realidad, esa definición de la "derecha alternativa" resulta muy productiva.

El tema de la posverdad se relaciona, también, con los procesos de formación o de deficiente formación política de los ciudadanos hoy en nuestras sociedades y con el asunto del cultivo virtuoso, pero también de la manipulación interesada de las emociones políticas por parte de ciertos líderes políticos y, en ocasiones, por parte de algunos medios de comunicación hegemónicos.

En la generación de actitudes y prácticas de posverdad juega también el desconocimiento o el mal conocimiento de la historia por parte de los colombianos, de la historia política y social, en una mediana y larga duración temporal, como también de la historia más reciente del país, la "historia inmediata". Tal desconocimiento entraña serias dificultades para la valoración informada de los hechos por parte del ciudadano, que muchas veces termina reproduciendo acríticamente mensajes y memes

2. Alison Flood, "'Post-truth' named word of the year by Oxford Dictionaries", *The Guardian*, noviembre 15, 2016. Disponible en: https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries (consultado el 25/05/2019).

3. "Post-truth", *Cambridge Dictionary* (2018). Recuperado el 20 de mayo de 2018 de: https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/post-truth.

4. "Post-truth", *Oxford Dictionary* (2018). Recuperado el 20 de mayo de 2018 de: https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth.

5. Flood, "'Post-truth'".

6. Ibíd.

altamente ideológicos en las redes sociales. Pero también para el periodista sin una sólida formación intelectual y política, que termina tomando partido como cualquier ciudadano del montón, en medio de las polarizaciones políticas características de nuestro presente.

El discurso descalificatorio de la izquierda en sistemas de medios altamente concentrados y corporativizados

Una de las orientaciones de esa derecha alternativa (*alternative right*), que se beneficia de los nuevos contextos tecnoculturales de la comunicación marcados por el peso creciente de las nuevas plataformas tecnológicas digitales y de una economía política de las comunicaciones altamente concentrada en grandes corporaciones mediáticas, es aquella que se dirige hacia el desprestigio sistemático de la izquierda con la intención de sacarla del juego político. Esta intención de desprestigio se combina con frecuencia con la inculcación del odio y de la descalificación moral hacia esa vertiente político-ideológica.

No se trata aquí, por supuesto, de eludir el debate sobre las responsabilidades de las izquierdas armadas en la crisis humanitaria colombiana, o en la expansión de la violencia en nuestra sociedad, ligada, en el caso de aquellas, al estímulo subjetivo de la lucha armada como "partera de la nueva sociedad" o como herramienta de transformación revolucionaria de un orden injusto. Tampoco de eludir el necesario debate sobre los modelos de verdad de las izquierdas, sus visiones "amigo-enemigo" o sus intolerancias ideológicas y político-culturales.

Personalmente, creo que este es un asunto central del cual deberá ocuparse seriamente la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la cual tiene el compromiso histórico de construir un relato objetivo, equilibrado y ponderado acerca de las responsabilidades de distintos actores y perpetradores en nuestras violencias recientes.

Tampoco se trata de eludir la discusión sobre los fenómenos de corrupción de la izquierda en América Latina que hayan podido afectar a sus partidos, como en el caso del Partido de los Trabajadores en Brasil (PT), donde la corrupción estimulada por la firma JBS S. A., la más grande empresa procesadora de carnes del mundo, del empresario Joesley Batista, atravesó todo el sistema de partidos e involucró, a través del conocido caso judicial Lava Jato[7], a ministros y altos funcionarios de todos los partidos.

Una visión ponderada de la obra histórica de las izquierdas en América Latina debe reconocer que la noción de izquierdas no siempre y no necesariamente coincide con la de guerrillas; que muchos partidos de izquierda, como por ejemplo, en Colombia,

7. Lava Jato significa, en portugués brasileño, "lavadero".

el Movimiento Obrero Independiente Revolucionario MOIR, jamás le apostaron a la lucha armada, y que, si bien en los años sesenta, setenta y ochenta hubo una fascinación con la experiencia revolucionaria cubana y con sus figuras emblemáticas (el "Ché" Guevara, Fidel Castro, Camilo Cienfuegos), de esos años a hoy se desarrollaron y fortalecieron muchas experiencias de izquierda democrática en los países de la región y se produjeron también distanciamientos y rupturas frente al modelo soviético, chino o cubano, así como frente a la lucha armada y la violencia revolucionaria[8].

Esa visión ecuánime de las izquierdas que algunos analistas políticos y culturales exigimos ante el coro ideológico y mediático de la derecha que solo ve en ellas corrupción, violencia y autoritarismo, tendría que reconocer también los aspectos constructivos en la acción histórica de las organizaciones de izquierda, su papel en la modernización y democratización de las sociedades latinoamericanas, en la educación, la investigación y las artes, en los movimientos sociales, en la organización de la gente para la lucha por sus derechos, su activismo en favor de los derechos humanos, y, en el caso colombiano reciente, su papel clave en el respaldo decidido a la paz y a la reconciliación nacional[9].

La hegemonía en el sistema de medios de comunicación, de los medios corporativos, fuertemente concentrados en manos de los grandes oligopolios, ligada a la crisis organizativa de las propias organizaciones de izquierda que perdieron mucho de su liderazgo social y cultural de otras épocas, ha favorecido la estigmatización contemporánea de la izquierda política en muchos países de América Latina.

Uribe o el mal uso de su autoridad política para promover el odio y estigmatizar a los opositores y críticos de su gobierno

En el caso colombiano, el discurso presidencial durante los años de gobierno de Álvaro Uribe Vélez retomó los elementos anticomunistas y antizquierdistas tradicionalmente presentes en la cultura política colombiana, agregando a ellos contenidos derivados del nuevo contexto histórico de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Entre 2002 y 2010, Álvaro Uribe Vélez desarrolló su política de "seguridad democrática" con importantes resultados militares contra las FARC. Las expulsó de Cundinamarca, alejando cualquier pretensión de entrada triunfal a Bogotá, al estilo de la de Fidel y sus barbudos a La Habana en 1959. A nivel nacional, las golpeó fuertemente con el Plan Patriota y otras acciones territoriales, afectando su política de tomas guerrilleras con grandes contingentes de combatientes. Sin ese esfuerzo militar del gobierno Uribe contra las FARC, muy probablemente ellas no habrían llegado a la mesa de diálogos de La Habana con el gobierno Santos en 2012.

8. Las desmovilizaciones guerrilleras del M-19, del Ejército Popular de Liberación (EPL), del Movimiento Armado Indígena "Quintín Lame" y de la Corriente de Renovación Socialista (CRS), disidencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN), en los años noventa, así como la reincorporación a la vida civil de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), son evidencia de esas transformaciones políticas e ideológicas de las izquierdas armadas.

9. Para ampliar este punto desde una visión no bipolar y maniquea de la obra política, social y cultural de las izquierdas en Colombia y América Latina, consultar mi artículo: Fabio López de la Roche, "Reconocimientos y transformaciones en las culturas políticas de la izquierda", en ¿Cómo mejorar a Colombia? 25 ideas para reparar el futuro, ed. Mauricio García Villegas (Bogotá: Ariel / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) - Universidad Nacional de Colombia, 2018).

En un país donde casi ningún mandatario cumple sus promesas de campaña, Uribe le cumplió a su electorado y obtuvo un enorme respaldo político y simbólico a su política de "seguridad democrática" de parte de sus electores y una gran autoridad política frente a la opinión pública, elementos claves para entender el papel que él va a jugar como promotor e inculcador público de odio y su eficacia en el desarrollo de ese propósito.

Con esos resultados militares, amplificados por los medios hegemónicos y sobre todo por la televisión, en una impresionante euforia nacionalista —cuyo pico fue la "Operación Jaque" de liberación de Ingrid Betancur en mayo y la celebración apoteósica del 20 de julio de 2008—, se granjearon los afectos de un amplísimo sector de la opinión desencantado del proceso de paz del Caguán, de su pésima conducción por el presidente Andrés Pastrana, hastiado de la extorsión y del secuestro guerrillero, y de la interferencia sistemática de las grandes carreteras por la guerrilla. Esos resultados militares y una buena situación económica derivada, en parte, del crecimiento de la inversión extranjera, favorecieron también "una buena prensa" sobre el gobierno Uribe, una posición favorable y de fuerte respaldo político de los medios hegemónicos a la "seguridad democrática"[10].

Consciente de la impopularidad de las FARC, Uribe Vélez, extraordinario comunicador y propagandista de masas, desarrolló un potente y sistemático discurso de "nacionalismo antifarciano" que produjo algo muy importante a ser tenido en cuenta hoy, cuando Colombia avanza, en medio de muchos obstáculos y enemigos, en la construcción de un sistema integral de verdad, justicia transicional, reparación y garantías de no repetición: una estructura inequitativa de visibilidad de las víctimas y de los victimarios que convirtió a las FARC en el principal perpetrador, y a las víctimas de las FARC en las víctimas por excelencia[11].

Abusando de la gran autoridad lograda en esa lucha exitosa contra la insurgencia, Uribe utilizó su poder político y simbólico desde una palabra pública ideológica e intransigente, para estigmatizar a la oposición liberal y de izquierda (al exministro liberal Rafael Pardo lo acusó de ser miembro de las FARC, y al escritor León Valencia y al político de izquierda Gustavo Petro, de "guerrilleros vestidos de civil"), para espiar y perseguir a los periodistas opositores (Hollman Morris, Claudia Julieta Duque, Daniel Coronell), como también a las Cortes y magistrados (Iván Velásquez) que investigaban a los políticos aliados al paramilitarismo (entre ellos a su primo Mario Uribe).

Mientras en los años de gobierno de Uribe el periodismo y los grandes medios funcionales a la "seguridad democrática" organizaron por lo menos siete grandes campañas contra las FARC (entre ellas la movilización "Un millón de voces contra las FARC" del 4 de febrero de 2008 y la "Caravana Motorizada Internacional por la Libertad

10. Ver Álvaro Sierra, "Elementos para el cubrimiento del conflicto y el posconflicto en Colombia: el país del Dr. Jekyll y Mr. Hyde", en *Medios para la Paz. La palabra desarmada. Futuro del periodismo en Colombia* (Bogotá: Corporación Medios para la Paz, 2008).

11. Ver especialmente Capítulos 2 y 3 en: Fabio López de la Roche, *Las ficciones del poder. Patriotismo, medios de comunicación y reorientación afectiva de los colombianos bajo Uribe Vélez (2002-2010)* (Bogotá: Random House / IEPRI, 2014).

de los Secuestrados", promovida por Herbin Hoyos por las capitales europeas en noviembre de 2009), la única campaña contra los paramilitares y sus crímenes fue la liderada por el senador Iván Cepeda y el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice), en marzo de 2008, a favor de la visibilidad de "las víctimas del paramilitarismo, la parapolítica y los crímenes de Estado".

Es necesario tener presente la apuesta política y comunicativa de Uribe Vélez, quien ya fuera del poder y durante los dos períodos de gobierno del presidente Juan Manuel Santos (2010-2014 y 2014-2018) que promovieron, primero, la paz con las FARC y, luego, una justicia transicional equitativa capaz de juzgar tanto a los jefes guerrilleros como a los altos oficiales de la Policía y las Fuerzas Armadas involucrados en crímenes de lesa humanidad, negó y niega ahora la existencia de un conflicto armado interno y en su lugar habló de una "amenaza terrorista" de las FARC. Le redujo la responsabilidad en la crisis humanitaria a los paramilitares y desconoció sistemáticamente cualquier involucramiento de actores institucionales en la crisis de derechos humanos. El modelo de negociación preferido por Uribe Vélez era el de una "paz de vencedores" la cual implicaba derrotar militarmente a la guerrilla y sobre esa base atribuirle, desde el discurso público y mediático, toda la responsabilidad por el daño y las víctimas de la crisis humanitaria.

En una sociedad como la colombiana, afectada por múltiples violencias que han dejado un legado de sufrimiento, dolor y muerte, y donde por lo tanto hay una amplia materia prima para el fomento del odio, la retaliación y la violencia, la palabra pública irresponsable de Uribe Vélez produjo potentes discursos y actitudes de odio, miedo, temor, desconfianza, estigmatización de ciertos grupos sociales, y alentó potentes sentimientos y actitudes de venganza.

La nueva esfera pública híbrida: erosión de la argumentación y la opinión letrada y peso creciente de las redes digitales y las emociones

En América Latina, en las sociedades europeas y en los Estados Unidos de América, se ha venido conformando en las dos últimas décadas una nueva esfera pública híbrida, donde la lectura de prensa, si bien sigue siendo importante para los formuladores de política pública y para un sector ilustrado de la opinión, ha perdido influencia, desplazada por el peso creciente de las plataformas digitales y las redes sociales en la comunicación y en la sociabilidad.

El medio televisivo y la radio han perdido también su influencia sobre las audiencias y han venido adaptándose y refuncionalizándose, en medio de las nuevas

transformaciones tecnológicas, de la asimilación de las *apps* y de los consumos de los usuarios de medios[12].

La televisión abierta, que en los años noventa tuvo tal vez su máximo despliegue como medio de comunicación[13], ya no es el medio integrador de clases sociales y regiones, al que se le atribuía una gran importancia en la construcción de referentes compartidos de nacionalidad. Los jóvenes y adolescentes, sobre todo en los sectores medios y altos, la han desplazado del lugar central que ocupaba en los años ochenta y noventa en sus consumos, en favor de nuevos usos articulados a juegos de pantallas. No obstante, la televisión continúa jugando un papel central en la información de los ciudadanos a través de los telenoticieros privados de naturaleza "comercialista"[14] y en la recreación de los adultos a través de sus formatos de ficción y entretenimiento.

En cuanto a los adolescentes, el medio de comunicación más consumido parece ser YouTube, de donde devienen sus héroes culturales y figuras de autoridad. Adolescentes, jóvenes y personas en edades intermedias fluctúan en sus consumos entre la lectura de la prensa en formatos digitales, YouTube, Facebook, Twitter, Instagram, los videojuegos, WhatsApp, Netflix, la televisión internacional satelital, por cable y otras plataformas.

La expansión de la tenencia de teléfonos inteligentes, no solo posibilita las interfaces entre muchas de estas plataformas digitales y fuentes de información y diversión, sino además el desarrollo de nuevas formas transmediales de comunicación.

Adicionalmente, en cuanto al intercambio de mensajes sobre temas de la coyuntura política o electoral, tenemos un nuevo cuadro tecnocultural y tecnopolítico, relacionado con el hecho de que muchas de las personas sobre las cuales antes de la llegada de los celulares y las plataformas digitales no sabíamos nada o muy poco acerca de qué pensaban de los asuntos políticos, hoy día tienen la posibilidad de poner a circular inmediatamente cualquier idea, sentimiento, prejuicio, opinión, a través de un mensaje o del reenvío instantáneo de alguno que reciban y con el cual sientan empatía, sin requerir autorización ni tener que pasar por algún filtro editorial para hacerlo. Esta situación, que abriría en teoría infinitas posibilidades de comunicación para el entendimiento entre grupos e individuos, para una comunicación pluralista o para la visibilidad de nuevas causas sociales (y en esa dirección trabajan sin duda muchos de sus usuarios), evidencia al mismo tiempo los riesgos de favorecer formas agresivas, irrespetuosas, prejuiciadas, violentas o excluyentes de comunicación, muchas veces ligadas a discursos de odio o de discriminación, que no conducirían a formas cualificadas de ejercicio de la deliberación pública y la ciudadanía.

Es importante precisar que esta creciente e incontrolada influencia de las plataformas digitales ligadas a las redes sociales no ocurre simplemente por alguna

12. Para una historia del desarrollo del Internet, de las grandes plataformas digitales y de las diversas aplicaciones desarrolladas e incorporadas socialmente entre 1980 y 2018, ver: Alessandro Baricco, *The Game* (Barcelona: Anagrama, 2019).

13. Sobre la centralidad de la televisión en la cultura, la sociedad y la política latinoamericanas en los años noventa, ver Héctor Schmucler y María Cristina Mata (coord.), *Política y comunicación. ¿Hay un lugar para la política en la cultura mediática?* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba, 1992).

14. Véase Silvio Waisbord, *Vox populista. Medios, periodismo, democracia* (Buenos Aires: Gedisa, 2013).

potencialidad mágica de las mismas. Su creciente protagonismo en la producción de sentidos sobre la vida cotidiana o sobre la acción política seguramente corre parejo con un indudable repliegue de actores colectivos, políticos y sociales, en la producción de sentidos sobre la acción social. La crisis del sindicalismo, el repliegue o la inexistencia de partidos políticos capaces de formar ciudadanos, el desmantelamiento de la izquierda política, de sus grupos de estudio y sus instancias de formación, la marginalidad del conocimiento académico, su precaria comunicación a la sociedad y el enclaustramiento de los saberes en las universidades constituyen probablemente la contracara del peso creciente de las redes digitales en la vida social.

En lo que respecta a los medios de comunicación tradicionales, ligados al modelo de la emisión abierta (la radio y la televisión abiertas) y a cómo juegan en la generación de climas de opinión proclives a la posverdad, hay que anotar que esos medios cada vez más en manos de grandes corporaciones, junto a un sector importante del periodismo hegemónico en cada país, terminan respaldando las candidaturas de los líderes carismáticos de la derecha, sobre la base de su popularidad, pero también de consideraciones de mercado: no se puede ir en contra de esos líderes porque son extremadamente populares y una posición adversa o demasiado crítica frente a ellos implicaría el distanciamiento de esas audiencias consumidoras frente a los medios hegemónicos[15].

Habría que agregar que estos medios corporativos tienen casi siempre intereses compartidos con la política neoliberal hegemónica promovida por el líder mesiánico o simplemente intereses políticos comunes.

Jair Bolsonaro o la generación de un "antipetismo alucinante" que promueve el odio y desquicia las instituciones

En la campaña presidencial brasileña que llevó al poder en octubre de 2018 a Jair Bolsonaro, un candidato racista, misógino, homófobo, negacionista del calentamiento global, antizquierdista y promilitarista, los medios de comunicación corporativos, sumados a la manipulación interesada y sistemática de las redes sociales, fueron eficaces y exitosos en la conformación de una opinión antizquierdista y en la inclinación de los sentimientos de la población hacia el candidato derechista.

Ya mucho antes de la elección de Bolsonaro y de la condena judicial del expresidente Lula da Silva, y en relación con el *impeachment* a la presidenta Dilma Rousseff, los medios convencionales del *broadcasting* (medios de emisión abierta), y particularmente la televisión privada, jugaron un papel definitorio, actuando coordinadamente con

15. Véase, para el caso del plebiscito por la paz del 2 de octubre de 2016 en Colombia, cómo habrían funcionado en algunas redacciones de medios digitales ligados a televisiones las presiones derivadas de la adscripción política de los usuarios: Víctor Manuel García Perdomo, "Efecto de las redes sociales y algoritmos en la cobertura televisiva del proceso de paz", en *Nosotros, Colombia... Comunicación, paz y (pos) conflicto*, ed. Sergio Roncallo-Dow, Juan David Cárdenas Ruiz y Juan Carlos Gómez Giraldo, (Chía: Universidad de la Sabana – Eafit, 2019).

otros actores institucionales, en la generación de un clima de linchamiento mediático y "condena de opinión" a la mandataria.

> Ante un campo de valores humanistas, se formó una ola de extrema derecha, que produce dogmas y certezas en medio de la desorientación informacional, de repertorios reducidos y que forma nuevos grupos de pertenencia. ¡Estar en la onda es una alegría y una potencia!
>
> "Yo perdí la fe, pero qué enfermedad más terrible"
>
> La desilusión de los "rebelados online" con el sistema político y la corrupción endémica y la polarización como estrategia mediática que nutrió la desinformación y el odio produjo efectos de discurso, "efectos de verdad", que tienen consecuencias reales e imprevisibles.
>
> Un proceso que se agudizó con el impeachment de Roussef, un linchamiento en plaza pública protagonizado por actores, medios corporativos, jueces, partidos políticos rivales y movimientos de nuevo tipo, como el MBL[16], supieron catalizar toda la insatisfacción hacia un blanco político: el PT, sus liderazgos y programas. Con base en sus errores pasan a revertir sus aciertos y minar parte de las conquistas sociales y políticas públicas de las últimas décadas que produjeron commons[17]: bien común.[18]

La situación planteada por Ivana Bentes evidencia la potencia y la eficacia de este tipo de campañas digitales, pues a diferencia de Colombia, donde la degradación del conflicto armado interno y de la propia insurgencia de las FARC, con sus prácticas de secuestro y extorsión, facilitaba la estigmatización del conjunto de la izquierda a través de la asociación izquierda=guerrilla, en Brasil la obra política del Partido de los Trabajadores durante los gobiernos de Lula da Silva y Dilma Rousseff sacó de la pobreza a más de 40 millones de brasileros constituyendo una nueva clase social conocida como "Clase C". Los gobiernos del PT fortalecieron la inversión social en los estados del nordeste favoreciendo especialmente a los afrobrasileros más pobres, y crearon dieciocho nuevas universidades públicas.

Para la analista brasileña, esta producción industrial de memes, falsas noticias y nuevas comunidades de descontento y odio estarían teniendo graves efectos estructurales sobre las instituciones judiciales y políticas, la calidad y veracidad de la información, así como sobre la sociabilidad:

> Ante las fuerzas políticas que emergieron en el contexto de las elecciones de 2018 en Brasil, atropelladas por *fake news* y una memética corrosiva, la subcultura de internet está produciendo un estado de excepción digital, que ultraja a la justicia y a las instituciones analógicas[19]. Pero lo que sería un colapso de proporciones y efectos catastróficos,

16. El Movimiento Brasil Libre (Movimento Brasil Livre) es un movimiento político a favor del liberalismo económico, fundado en 2014, con influencia del thatcherismo, que apoyó el *impeachment* contra la presidenta Dilma Rousseff y expresa objetivos claramente antipetistas (contra el Partido de los Trabajadores). Uno de sus líderes más visibles es Kim Kataguiri. Ver "Movimento Brasil Livre", Wikipedia.

17. Escrito así, en inglés, en el original, ver siguiente nota. The Oxford American College Dictionary traduce "Commons" así: "land or resources belonging to or affecting the whole of a community" (tierra o recursos pertenecientes a o que afectan al conjunto de una comunidad). La traducción es mía.

18. Ivana Bentes, "As milícias digitais de Bolsonaro e o colapso da democracia" ("Las milicias digitales de Bolsonaro y el colapso de la democracia"). Comunicación pública de la profesora Ivana Bentes, ensayista e investigadora, directora de la Escuela de Comunicación de la Universidad Federal de Río de Janeiro UFRJ y ex secretaria de Ciudadanía y Diversidad Cultural del Ministerio de Cultura, 24 de octubre de 2018.

19. Tal vez la autora se refiere a la manera como funcionaban las instituciones en tiempos analógicos, es decir, antes de la entrada de nuestras sociedades a las lógicas de digitalización y de masificación de las plataformas y comunicaciones digitales.

> radicaliza también la potencia de las redes y de una democracia digital capaz de calibrar las dictaduras por dominio informacional. Estamos en medio de una encrucijada.
>
> Las campañas electorales y la democracia representativa como las conocíamos llegaron a su límite y a un impasse. En una de las mayores crisis de desinformación a escala global, Brasil (después de la elección de Donald Trump en EE. UU.) protagoniza lo que tal vez sea el inicio del fin de las democracias tales como las conocemos, con la desconfiguración radical, post-medios digitales, del sistema de comunicación, de autoridad, institucionalidad y sociabilidad.[20]

Ivana Bentes plantea temas pertinentes no solo para la situación brasileña, sino que tienen una gran relevancia para pensar los riesgos actuales y potenciales que manejos políticos inadecuados y manipulatorios de los medios convencionales del *broadcasting* y de las plataformas y redes digitales, en alianza con poderosos intereses financieros, mafias e intereses oscuros enquistados en algunas instituciones, y políticos, pueden causar a las instituciones judiciales, a las Altas Cortes, a los partidos, al periodismo y a la calidad de la información.

La analista brasileña llama también la atención sobre cómo este tipo de campañas y cruzadas mediáticas, analógicas y digitales, pueden interpelar a los sentimientos más primarios de los miembros de la audiencia o usuarios de las redes sociales:

> La regresión vengativa de los discursos políticos —encarnado en Brasil en un antipetismo alucinante—, y las falsas noticias producidas de forma industrial, ponen en jaque una justicia analógica, pero también reinventan lo que conocíamos como democracia.
>
> Un cambio de los sistemas de gobernanza que podría ser deseable, con un desorden creador, pero que, en el contexto brasileño, emerge en su cara más arcaica y sombría: movimientos políticos de nuevo tipo que configuran nuevos fascismos y regímenes digitales de excepción que hacen al sistema analógico de justicia obsoleto e ineficiente.
>
> Un desorden informativo y una desorientación política que lejos de llevarnos a un nuevo tipo de gobernanza, sumergió a Brasil en una ola de violencia en las calles y en las redes, con ataques, linchamientos reales y simbólicos, pautas regresivas, propagación epidémica de discursos de odio y mentiras contra mujeres, negros, grupos LGBTQI[21], indígenas, palenqueros, activistas, ONG, artistas y hacedores de cultura, profesores y estudiantes universitarios, ambientalistas y científicos, defensores de los derechos —un campo diverso y plural llamado "izquierda"—.[22]

El discurso de la derecha seguramente sacó a flote temores y desconfianzas frente a la expresión y promoción de la diversidad de opciones sexuales, frente a la visibilización de nuevas formas de familia, incertidumbres y odios, frente a políticas

20. Ibíd.

21. Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgeneristas, Queer, Intersexuales.

22. Ibíd.

que promovían el ascenso social y político de los marginados y de los negros, temores de ciertas clases medias acomodadas a perder sus privilegios o a ver invadidos sus tradicionales lugares de distinción.

La posverdad de la derecha colombiana frente al proceso de paz de La Habana

Extraordinario manejador de la opinión y de los estados de ánimo político de masas, Uribe Vélez, que quiso e intentó infructuosamente durante su gobierno acercamientos con las FARC para impulsar un proceso de paz con ellas, se irá convirtiendo progresivamente en un enemigo acérrimo del presidente Juan Manuel Santos, su exministro de Defensa.

Elegido Santos en 2010 con los votos de los uribistas que apoyaban la continuidad de la "seguridad democrática", al reconocer la existencia en Colombia de un conflicto armado interno y luego aprobar la Ley de Víctimas en 2011, se va a granjear la animadversión del expresidente Uribe, acostumbrado a tratar con ministros y funcionarios incondicionales que le obedecían y le rendían pleitesía.

Al hacerse públicas a finales de 2012 las conversaciones secretas que se habían iniciado entre el gobierno Santos y las FARC, Uribe radicalizará su discurso acerca de "la traición de Santos" (véase figura 1) y se convertirá, cada vez más, en el palo en la rueda del proceso de paz de su gobierno con la guerrilla de las FARC.

FIGURA 1. Pancarta contra Santos/Judas. Movilización de las derechas en Bogotá, el 1.º de abril de 2017, por la destitución del presidente Juan Manuel Santos. Fotografía del autor.

La derecha uribista, comandada por el expresidente Uribe Vélez, construyó un discurso tremendamente ideológico contra el proceso de paz del gobierno de Juan Manuel Santos, cuya complejidad se redujo a dos elementos: una supuesta entrega del país a las FARC y la fórmula simplista de "paz=impunidad".

Toda la complejidad de ese proceso expresada en la difícil y dura negociación del tema de justicia, que se extendió a lo largo de casi un año, las tensiones y desencuentros para lograr los acuerdos sobre el fin del conflicto y la dejación de las armas, los desacuerdos y contradicciones en cuanto al manejo comunicacional de los diálogos, los esfuerzos de escritura conjunta y consignación de los acuerdos parciales, el sacrificio, la disciplina y el alejamiento de los negociadores gubernamentales de sus familias, los niveles de tensión derivados de los ceses al fuego, de las rupturas de los mismos, de las escaladas de ataques guerrilleros y del impacto de ellos en el apoyo al proceso por parte de la opinión pública, toda esta diversidad de dificultades y esfuerzos por llegar a puntos de acuerdo terminó reducida en la propaganda de la derecha contra el proceso de paz de La Habana, a fórmulas ideológicas simplistas como "La paz de Santos es impunidad" o "Le entregaron el país a las FARC"[23].

Es importante precisar en este punto que esas fórmulas simplistas y reductoras de la complejidad de los procesos se avienen bastante bien con las lógicas de simplificación de los memes y otros tipos de mensajes productores de empatías y de comunidades de afectos y desafectos en las redes sociales.

Noticias RCN como fábrica de fake news y propaganda contra el proceso de paz

El informativo de televisión Noticias RCN, bajo la conducción de Claudia Gurisatti desde comienzos de 2015 hasta junio de 2019[24], representa una propuesta fuertemente ideológica y de propaganda política, a favor de una estrecha visión derechista del país, del gobierno del presidente Juan Manuel Santos y del proceso de paz de este con las FARC.

El telenoticiero no solamente borró los límites, tradicionalmente sagrados en el ejercicio periodístico, entre información y opinión. La información en este telediario, por lo menos la que tenía que ver con el proceso de paz del gobierno Santos con las FARC, fue subordinada al proyecto ideológico del autodenominado Centro Democrático. Noticias RCN aparece además en estos años como un noticiero de declaraciones ideológicas, procedentes de parlamentarios y personajes afines a la ideología del uribismo, muchas veces sin sustento en hechos, procesos o datos comprobables[25].

Miremos aquí solo dos ejemplos de cómo procedía Noticias RCN en su fabricación de *fake news* para desprestigiar al gobierno Santos y a su proceso de paz.

23. Para conocer esa compleja historia de las negociaciones de paz de La Habana, recomiendo a los lectores la lectura de tres libros que ofrecen información de primera mano sobre el tema: Humberto de la Calle Lombana, *Revelaciones al final de una guerra. Testimonio del jefe negociador del gobierno colombiano en La Habana* (Bogotá: Penguin Random House, 2019); María Jimena Duzán, *Santos. Paradojas de la paz y del poder* (Bogotá: Penguin Random House, 2018); y Marisol Gómez Giraldo, *La historia secreta del proceso de paz* (Bogotá: Intermedio editores, 2016).

24. En junio de 2009 Claudia Gurisatti fue reemplazada en la dirección de noticias del canal por el periodista Juan Lozano.

25. Para ver una evidencia mucho más amplia que los dos ejemplos que aquí presentamos, el lector puede consultar: Fabio López de la Roche, "Noticias RCN de Claudia Gurisatti y la indisposición sistemática de su audiencia televisiva contra el proceso de paz entre el gobierno Santos y las FARC", en *Retos a la comunicación en el posacuerdo: políticas públicas, legislación y renovación de las culturas políticas*, ed. Fabio López de la Roche y Edwin Gerardo Guzmán (Bogotá: Centro de Pensamiento en Comunicación y Ciudadanía Universidad Nacional de Colombia, 2018).

El miércoles 24 de agosto de 2016, la noticia principal en Colombia es nada menos que la finalización de las negociaciones de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC en La Habana. En la emisión de las 12:30 del medio día de ese miércoles, el noticiero le da la palabra para valorar este hecho noticioso al senador del Centro Democrático, Ernesto Macías, en lo que periodísticamente se llama "reacciones a la noticia", quien expresa textualmente que "se demoraron cuatro años para entregarle todo a las FARC. Eso lo habrían podido hacer en un día (véase el equivalente visual de esta afirmación en la figura 2)".

FIGURA 2. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

El día 21 de septiembre de 2016, la noticia más importante sobre los acuerdos de paz de La Habana es la intervención del presidente Juan Manuel Santos en las Naciones Unidas para anunciar la inminente firma de la paz con las FARC.

No obstante, para la agenda de Noticias RCN de ese miércoles 21 de septiembre, la noticia principal, reiterada tres veces en la emisión analizada, es la entrevista de la directora de noticias del Canal RCN, Claudia Gurisatti, al exprocurador Alejandro Ordóñez, recientemente destituido por el Consejo de Estado, en la que este afirma por primera vez, en el titular del noticiero, que "tiene prueba de que su salida fue un pacto desde La Habana".

Posteriormente, el telenoticiero muestra un avance de la entrevista que le hizo Claudia Gurisatti en su programa La Noche, donde el exprocurador afirma, por segunda ocasión, que: "Esos agentes de inteligencia me contaron de los acuerdos entre el gobierno y las FARC para sacarme de la Procuraduría".

La tercera reiteración del supuesto hecho noticioso —en la práctica un ataque certero y malintencionado contra el proceso de paz de La Habana— se produce cuando de nuevo el entrevistado expresa que:

> acudieron a mi oficina dos agentes de inteligencia militar y me manifestaron esa agenda que había sobre la desvinculación mía porque me estaba convirtiendo en una figura incómoda para el gobierno.

Es pertinente precisar que, mientras el noticiero acoge esta versión porque le permite golpear política y simbólicamente a la figura del presidente Santos y al proceso de diálogos de La Habana, al mismo tiempo le facilita al exprocurador —destituido por el Consejo de Estado por haber violado la Constitución al hacerse reelegir en su cargo de procurador general gracias a los votos de congresistas obtenidos a cambio de nombramientos de sus familiares en la Procuraduría— lavar su imagen y aparecer como un perseguido político.

Nada dice Noticias RCN acerca de que la destitución de Ordóñez es el resultado de una acción judicial interpuesta tres años atrás por el reconocido constitucionalista Rodrigo Uprimny, exmagistrado auxiliar de la Corte Constitucional, columnista de prensa de los domingos en el diario *El Espectador*, profesor universitario y ciudadano de altas calidades éticas e intelectuales.

La identidad de los supuestos informantes del exprocurador jamás es indagada ni revelada por el informativo, pues en la información tomada de "La Noche" e incorporada en el telenoticiero, no se le contrapregunta a Ordóñez acerca de quiénes son esas supuestas fuentes de inteligencia militar.

Con respecto al sistemático desprestigio por parte de Noticias RCN, de las decisiones de la rama judicial que afectan a los funcionarios uribistas o a los de la derecha política con los cuales están los afectos de dicho informativo, tendríamos que observar que en este tipo de notas "informativas", el Consejo de Estado termina también tácitamente deslegitimado como institución de la rama judicial, pues la lectura preferente ofrecida por el informativo de que la destitución del procurador Ordóñez se pactó en La Habana, entre el presidente Santos y las FARC, implica naturalmente que el Consejo de Estado, organismo que tomó la decisión de destituir a Ordóñez, se habría prestado para esa supuesta componenda entre las partes negociadoras de la paz en La Habana.

El plebiscito del 2 de octubre de 2016 y la campaña de mentiras y fake news de la derecha contra el sí en las redes digitales[26]

Un factor decisorio para el triunfo del NO en el plebiscito fue la campaña publicitaria de desprestigio de los acuerdos de La Habana —reconocida públicamente por el gerente de la misma, Juan Carlos Vélez—, conducente a que la gente saliera el 2 de octubre a votar "verraca" contra el proceso de paz (véanse las figuras 3 y 4).

FIGURA 3. Publicidad engañosa contra el sí en zona rural en la vía que conduce de Aguadas (Caldas) a la desembocadura del río Arma en el río Cauca. Fotografía del autor.

En entrevista con el diario *La República* y respondiendo a la pregunta "La campaña del Sí fue basada en la esperanza de un nuevo país, ¿cuál fue el mensaje de ustedes?", Juan Carlos Vélez contestó: "La indignación. Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca". Y ante la siguiente pregunta "¿Cómo fue la estrategia?", el gerente de la campaña del NO develó, muy seguramente desde cierta arrogancia cínica que se jactaba de lo logrado sin prever el costo político que tendrían sus palabras, las claves de la propaganda sucia contra el proceso de La Habana:

> Descubrimos el poder viral de las redes sociales. Por ejemplo, en una visita a Apartadó, Antioquia, un concejal me pasó una imagen de Santos y 'Timochenko' con un mensaje de por qué se le iba a dar dinero a los guerrilleros si el país estaba en la olla. Yo la publiqué en mi Facebook y al sábado pasado tenía 130.000 compartidos con un alcance de seis millones de personas.
>
> Hicimos una etapa inicial de reactivar toda la estructura del Centro Democrático en las regiones repartiendo volantes en las ciudades. Unos estrategas de Panamá y Brasil

26. Para un análisis más amplio de las distintas causas que incidieron en el triunfo del NO en el plebiscito del 2 de octubre de 2016, ver: Fabio López de la Roche, "La comunicación social, los grandes medios y la propaganda negra del Centro Democrático en el triunfo del NO en el plebiscito del 2 de octubre de 2016", en *Retos a la comunicación en el posacuerdo: políticas públicas, legislación y renovación de las culturas políticas*, ed. Fabio López de la Roche y Edwin Gerardo Guzmán (Bogotá: Centro de Pensamiento en Comunicación y Ciudadanía Universidad Nacional de Colombia, 2018). Usamos aquí parte de la información consignada y analizada en ese artículo.

nos dijeron que la estrategia era dejar de explicar los acuerdos para centrar el mensaje en la indignación. En emisoras de estratos medios y altos nos basamos en la no impunidad, la elegibilidad y la reforma tributaria, mientras en las emisoras de estratos bajos nos enfocamos en subsidios. En cuanto al segmento en cada región utilizamos sus respectivos acentos. En la Costa individualizamos el mensaje de que nos íbamos a convertir en Venezuela. Y aquí el No ganó sin pagar un peso. En ocho municipios del Cauca pasamos propaganda por radio la noche del sábado centrada en víctimas.[27]

FIGURA 4. Vallas de propaganda contra el sí en área rural en la vía que va de Aguadas (Caldas) a la desembocadura del río Arma en el río Cauca. Fotografía del autor.

La entrevista a Vélez, realizada por la periodista Juliana Ramírez, del diario *La República*, reveló además que la campaña de propaganda negra del Centro Democrático contra el proceso de paz con las FARC fue auspiciada por los gerentes de los grandes grupos económicos y financieros del país:

> Durante 30 días Juan Carlos Vélez, excandidato a la alcaldía de Medellín y gerente de la Campaña por el No en el plebiscito, tomó un avión 35 veces no solo para coordinar una estrategia basada en la indignación sino para lograr que los empresarios lo apoyaran financieramente.
>
> En total logró recaudar $1.300 millones de 30 personas naturales y 30 empresas, entre las que se destaca la Organización Ardila Lülle, Grupo Bolívar, Grupo Uribe, Colombiana de Comercio (dueños de Alkosto) y Codiscos.
>
> Al igual que los optimistas que pensaban que los colombianos le iban a dar el aval a lo pactado entre el Gobierno y las FARC, el resultado en los comicios lo tomó por sorpresa

27. Entrevista a Juan Carlos Vélez, Juliana Ramírez Prado, "El No ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia", *La República*, octubre 4, 2016. Disponible en: http://www.larepublica.co/el-no-ha-sido-la-campa%C3%B1a-m%C3%A1s-barata-y-m%C3%A1s-efectiva-de-la-historia_427891 (consultado el 15/12/ 2016).

y solo hasta las 5:30 p.m. del domingo supo que buscar que "gente saliera a votar verraca", funcionó.[28]

En los resultados del Plebiscito por la paz, como en el caso de la elección de Bolsonaro en Brasil, también contó la oposición de la derecha moral católica y de muchas de las iglesias cristianas, cada vez más protagónicas en la política, que desde posiciones conservadoras frente a la familia vieron con preocupación que la ministra de Educación Gina Parodi, de reconocidas preferencias lésbicas, fuera la encargada de la campaña por el sí en el plebiscito. Semanas atrás, unas cartillas de formación en temas de género, encargadas por el ministerio a cargo de Parodi, fueron presentadas por la oposición al gobierno Santos como orientadas a convertir a niños, niñas y adolescentes en homosexuales. Esto generó todo un escándalo y manifestaciones de padres de familia contra las cartillas, la ministra Parodi, contra el gobierno Santos y de paso contra el plebiscito por la paz.

Maximalismo ideológico y odio como armas para la reconquista del poder en 2018: la marcha de las derechas contra Santos de abril de 2017

La movilización del Centro Democrático y de los partidos de la derecha por la destitución del presidente Santos, realizada el sábado 1.° de abril de 2017, expresó de manera clarísima ese imaginario de temores, odios y deseo de retaliación que hemos venido analizando a lo largo de este artículo. Las imágenes de las pancartas que acompañaron la movilización y que aquí incorporamos hablan por sí solas de esa representación ideologizada del país y de su singular capacidad de producir falsas verdades, manipular las emociones y torcerle el cuello a la realidad de los hechos[29].

En los meses siguientes a la firma del acuerdo final de paz con las FARC, el Acuerdo del Teatro Colón del 24 de noviembre de 2016, y durante los años de 2017 y 2018, el expresidente y senador Álvaro Uribe, así como los miembros de su bancada parlamentaria, arreciaron sus ataques a los Acuerdos de La Habana y al proceso de paz, exacerbando el odio hacia las FARC y hacia el presidente Juan Manuel Santos.

La cercanía geográfica de Colombia con Venezuela, con la cual compartimos una frontera de 2.200 kilómetros, la crisis del modelo chavista y del régimen madurista con sus fenómenos de autoritarismo y corrupción, seguida de la gravísima diáspora venezolana con su desborde incontrolable de migrantes hacia el territorio colombiano, constituyó otro factor y otro argumento esgrimido por la derecha uribista para descalificar a la izquierda, pero también al gobierno de Juan Manuel Santos al que acusó de

28. Ibíd.

29. Un análisis detallado de esa movilización y de 34 fotografías que hacen parte del registro realizado por el autor de este artículo puede consultarse en: Fabio López de la Roche, "Posverdad, ideología y odio en la movilización del Centro Democrático del 1o. de abril de 2017, contra el presidente Santos y el proceso de paz: análisis del registro fotográfico del evento", en Roncallo-Dow *et al*, *Nosotros, Colombia*…

querer llevar al país a un modelo como el venezolano y de querer entregar Colombia a Cuba (véanse figuras 5, 6 y 7).

Ya desde las elecciones de 2014 el uribismo había construido la retórica del castrochavismo para descalificar el proceso de paz con las FARC y la normalización por el gobierno de Juan Manuel Santos de las relaciones con Venezuela, que por cierto fueron claves para el éxito de la negociación de La Habana con esa organización guerrillera[30].

FIGURA 5. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1º. de abril de 2017. Fotografía del autor.

FIGURA 6. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

30. Sobre este tema consultar el libro antes citado de Humberto de la Calle Lombana.

FIGURA 7. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

En su campaña contra el proceso de paz, el expresidente Uribe y sus aliados apelaron todos los días a las mentiras, a falsas noticias, exacerbando los temores de las personas frente al ingreso a la acción política legal de las FARC, promoviendo el odio y las actitudes de venganza y retaliación de individuos y grupos familiares y sociales afectados por la violencia, la extorsión o el secuestro guerrillero (véanse figuras 9 y 10). Movilizaron también acusaciones falsas y sentimientos de odio casi personal hacia el presidente Santos (véanse figuras 8 y 9).

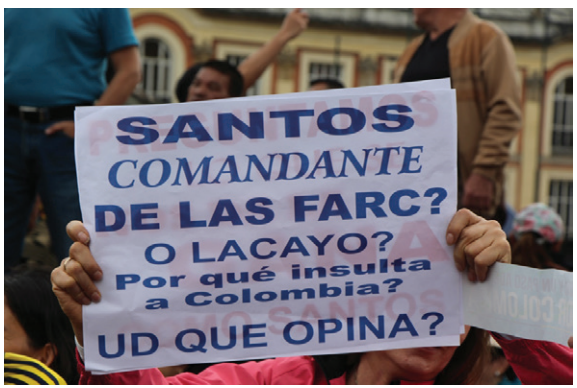


FIGURA 8. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

FIGURA 9. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

FIGURA 10. Detalle de una pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

El periodismo y sus complicidades y omisiones frente a los líderes populistas autoritarios, carismáticos y populares

Frente a una figura como la del expresidente y senador Álvaro Uribe que aprovecha diariamente su autoridad, para desinformar, mentir, descalificar las decisiones de la justicia cuando no le convienen y calificarlas de "estar politizadas", estimular el odio hacia el expresidente Santos, las FARC y el proceso de paz de La Habana, muchos periodistas no solo no ejercen un necesario control narrativo sobre la palabra pública irresponsable y su extremismo ideológico, sino que reproducen su discurso intolerante que, aunque desgastado[31], continúa causando mucho daño.

FIGURA 11. Pancarta en la movilización de las derechas por la destitución del presidente Juan Manuel Santos en Bogotá, el sábado 1.º de abril de 2017. Fotografía del autor.

El día 9 de abril de 2017, por ejemplo, cuando se celebraba el Día de las Víctimas, estando en una sesión del Congreso más de 30 víctimas en espera para hacer uso de la palabra, el expresidente Uribe Vélez solicitó intervenir, y al respondérsele que debía esperar su turno para poder hablar, salió indignado hacia la Plaza de Bolívar, rodeado de un enjambre de cámaras y micrófonos de decenas de medios de comunicación, ante los cuales expresó (en flagrante contradicción con la parafernalia de micrófonos y logos que lo rodeaba) que el que le hubieran impedido hablar ratificaba que "vivimos bajo una dictadura civil"[32].

El expresidente agregó que él quería subrayar que los recursos públicos para las víctimas no estaban llegando a ellas. Ningún periodista de toda esa cantidad de reporteros que lo rodeaban fue capaz de recordarle su poca autoridad moral para hablar de los derechos de las víctimas, cuando fue él quien hundió durante su gobierno la propuesta de una Ley de Víctimas.

31. Ya no son los días cuando el presidente Uribe tenía el 70 % y a veces un poco más de favorabilidad en las encuestas o cuando siendo expresidente oscilaba entre el 60 y el 70 %. En la encuesta de Gallup Colombia S. A. S. de mayo de 2019, el expresidente tiene una opinión favorable del 38 % y una desfavorable del 55 %. Ver: "Cae el estado de ánimo", *Semana* n.°1933, 19 al 26 mayo (2019): 38-40.

32. La pancarta "Abajo la dictadura civil" (figura 11) usada en la movilización del sábado 1.º de abril de 2017 y la declaración de Uribe del día 9 de abril del mismo año evidencian cómo sus seguidores han incorporado a su pensamiento y a su interpretación del país las consignas y falsas verdades inculcadas por su jefe y figura de autoridad. Hablar de "dictadura civil" para el régimen político del presidente Juan Manuel Santos es un exabrupto.

Iván Duque, el incumplimiento de los Acuerdos de La Habana y el intento de desprestigiar a las cortes y a las instituciones de la justicia transicional

En su primer año de gobierno, el presidente Iván Duque, a pesar de haber prometido trabajar por la unidad de los colombianos, no ha demostrado independencia frente al ala más radical de su partido, el Centro Democrático, y ha terminado prácticamente, capturado por ese sector maximalista de la derecha uribista, así como por las posiciones e imposiciones de su jefe natural, el expresidente Uribe.

La gran mayoría de senadores y representantes de este partido han sido escogidos por el expresidente, muestran una subordinación incondicional a él, adhieren a los postulados ideológicos que hemos venido mostrando a lo largo de este artículo y tienen una formación intelectual muy precaria donde la ideología termina reemplazando la capacidad de argumentación y de pensamiento riguroso en la interpretación de la realidad.

El presidente Duque, mientras en sus discursos ante la comunidad internacional afirmaba su compromiso con el proceso de paz de La Habana, en el escenario doméstico promovía, con la ayuda del entonces fiscal general de la Nación, Néstor Humberto Martínez, las objeciones contra la Ley Estatutaria de la Jurisdicción Especial de Paz (JEP), en un intento de afectar el funcionamiento de la Justicia Transicional, descalificada permanentemente y de manera abierta por el jefe de su partido con el falso argumento de que es una justicia hecha a la medida de las FARC[33].

La opinión informada cada vez tiene más claro que al jefe del Centro Democrático no le conviene ni la JEP, ni la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad ni la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas, ni entidades equilibradas en la investigación y divulgación de las memorias del conflicto armado interno y de las violaciones a los derechos humanos, en la medida en que de ellas puede salir mucha verdad sobre las responsabilidades en la violencia y la crisis humanitaria colombiana, del expresidente y sus aliados políticos, militares y paramilitares, y eventualmente sobre los llamados "terceros", altos funcionarios y empresarios que financiaron a las guerrillas o a los grupos paramilitares.

Un tema que merece la atención en este artículo dedicado al análisis de los mecanismos de generación de posverdad articulados al mantenimiento y fomento de odios que dificultan el proceso de reconciliación nacional, tiene que ver con cómo la Fiscalía General de la Nación bajo la dirección de Néstor Humberto Martínez produjo golpes mediáticos orientados a aumentar el desprestigio social de las FARC (en un momento en el que la organización armada se ha incorporado al proceso de

33. Las objeciones finalmente se hunden en las votaciones en el Senado y la Cámara, y el presidente Duque no tuvo otro camino que firmar la ley, mientras ripostaba como el boxeador, afirmando que seguirá trabajando por introducirle "necesarios cambios y mejoras a la JEP".

paz desde finales de 2016 y cumple con lo acordado) y a golpear simbólicamente el proceso de paz.

Uno de esos golpes mediáticos tiene que ver con la denuncia de que los supermercados Supercundi, en el departamento de Cundinamarca, serían de propiedad de las FARC y estarían administrados por sus testaferros. Los supermercados fueron intervenidos y sus dueños y administradores capturados. Al difundirse esa noticia, los supermercados fueron inmediatamente saqueados por masas de vándalos que se creyeron en el derecho de adelantar esos saqueos amparados en las denuncias del señor fiscal. Meses más tarde, los acusados tuvieron que ser liberados al comprobarse la nula capacidad probatoria de las supuestas pruebas recaudadas por la Fiscalía General de Néstor Humberto Martínez.

Ese fenómeno de las masas haciendo justicia por su propia cuenta, interpeladas en su espíritu justiciero y en una supuesta indignación popular ante la corrupción guerrillera, merecería investigarse, desde la manera como fue difundida por la Fiscalía la noticia de la supuesta vinculación de las FARC a la propiedad de esas empresas comerciales, hasta los promotores de los saqueos y sus instigadores. Esas turbas de saqueadores-justicieros no son el mejor ejemplo ni de respeto a la ley y a las instituciones, ni de unos ciudadanos conscientes de los derechos de sí mismos y de los de los demás.

El otro asunto tiene que ver con los montajes judiciales para desprestigiar a la JEP, orquestados por el Fiscal General Martínez Neira, acudiendo a prácticas de "entrampamiento", copiadas de la justicia norteamericana, que no hacen parte de la tradición judicial colombiana, con la participación de agentes de la DEA y de supuestos enlaces de carteles mexicanos del narcotráfico, en operativos cuya legalidad no resulta para nada clara, pero cuyos efectos mediáticos implican, como lo planteaba Ivana Bentes para el caso brasileño, claros golpes a la justicia "analógica"[34].

Uno de los casos es la operación de entrampamiento contra Carlos Julián Bermeo Casas, fiscal de Apoyo II de la Unidad de Investigación y Acusación de la Jurisdicción Especial Para La Paz (JEP), quien es capturado en flagrancia, conjuntamente con el exsenador Luis Alberto Gil Castillo, condenado por parapolítica, recibiendo la suma de 40.000 dólares, en un hotel de Bogotá.

La noticia divulgada el viernes primero de marzo de 2019 fue presentada por el diario *El Espectador* de la siguiente manera:

> De acuerdo con datos de la investigación que están aún por probarse ante un juez, Bermeo habría recibido US$40.000 y los otros detenidos US$460.000 (casi $1.500 millones) a cambio de incidir en el expediente por la extradición del exjefe guerrillero Jesús Santrich.[35]

34. Ver nota 20.

35. "Capturan a fiscal de JEP que, al parecer, recibió dinero para incidir en caso 'Santrich'", *El Espectador*, marzo 1, 2019. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/judicial/capturan-fiscal-de-jep-quien-al-parecer-iba-recibir-dinero-cambio-de-incidir-en-caso-santrich-articulo-842638 (consultado el 24/06/2019).

Como lo informó dicho periódico, Bermeo fue concejal de la ciudad de Popayán de 2004 a 2007, por el partido "Opción Ciudadana", el mismo partido de 'El Tuerto' Gil, y personero delegado entre 2014 y 2015. También fue candidato a la Alcaldía de la capital del Cauca por ese partido[36].

Es altamente probable que la Fiscalía planeara esta operación de entrampamiento, con el propósito de desprestigiar a la JEP, consciente de que el fiscal Bermeo, debido a sus antecedentes políticos y a sus malas compañías políticas, podría caer fácilmente en la trampa.

El operativo supuso un gran golpe simbólico para la JEP, al difundirse de manera viral el video resultado del entrampamiento, donde Bermeo recibía por debajo de una mesa un fajo de dólares y con su mano derecha los escondía debajo de su terno.

Si bien, ante la gravedad del hecho, la JEP expresó inmediatamente que su Unidad de Investigación y Acusación "no tiene ninguna participación en los procesos donde se estudian las solicitudes de garantía de no extradición y que, en consecuencia, no tiene nada que ver en el proceso de Santrich"[37], la manera como fue divulgada la noticia, planteando la relación del hecho con Santrich, inmediatamente instaló en la opinión pública la idea de la JEP como una justicia corrupta interesada en favorecer al exguerrillero de las FARC. Que esos golpes mediáticos logran su cometido se confirma cuando, cada vez que por alguna razón aparece en los medios el tema del fiscal Bermeo, la información nos recuerda que está siendo investigado por recibir sobornos para incidir en el caso Santrich.

Pero el caso más sonado ha sido el del exguerrillero de las FARC alias 'Jesús Santrich', quien, sobre la base de un video y unos audios confusos, que difícilmente pueden funcionar como un material probatorio serio, producto de una grabación realizada en un operativo con agentes encubiertos, es capturado en abril de 2018, acusado de intentar exportar un cargamento de cocaína a los Estados Unidos.

Jesús Santrich, representante con el jefe negociador de las FARC Iván Márquez, de un ala radical de la antigua guerrilla de las FARC y miembro del nuevo partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común, FARC, derivado de los acuerdos de La Habana, es un invidente, de intereses artísticos y de declaraciones sarcásticas, quien en 2012, apenas comenzando los diálogos de La Habana, ante la pregunta de un periodista de si estaban dispuestos a reparar a sus víctimas, contestó con ironía cantando las tres palabras del bolero "Quizás, quizás, quizás". Este antecedente le generó una enorme animadversión de parte no solo de la derecha política que por supuesto le cobró fuertemente su ligereza verbal, sino de otros sectores de la opinión nacional sensibles a la demanda de reparación a las víctimas[38].

36. Ibíd.

37. Ibíd.

38. Recientemente, siete años después de aquellos hechos, y luego de vivir situaciones personales muy difíciles relacionadas con su captura y prisión, su liberación y su recaptura inmediata por la Fiscalía y una nueva liberación por orden de la Corte Suprema de Justicia, Santrich ha pedido perdón por sus irrespetuosas declaraciones para con las víctimas de las acciones de las FARC. Ver: "Santrich pide perdón a las víctimas de las FARC por una provocadora respuesta", *Agencia EFE*, junio 20, 2019. Disponible en: https://www.efe.com/efe/america/politica/santrich-pide-perdon-a-las-victimas-de-Farc-por-una-provocadora-respuesta/20000035-4004781 (consultado el 24/06/2019).

La operación de entrampamiento contra Santrich, impulsada por la Fiscalía General de la Nación, bajo la dirección de Néstor Humberto Martínez, un funcionario poco transparente, muy ligado al establecimiento político, vinculado a turbios intereses personales, políticos y financieros, con animadversión clara hacia el proceso de paz y la Jurisdicción Especial de Paz, probablemente escogió a Santrich, teniendo en cuenta su impopularidad y quizás desde un propósito oculto de dividir a la organización política surgida de los acuerdos de paz de La Habana. Al parecer con base en testimonios del sobrino de Iván Márquez, Marlon Marín, quien se entregó a la justicia norteamericana y en calidad de testigo protegido estaría declarando contra sus excompañeros de las FARC, un juzgado del sur de los Estados Unidos solicitó la extradición de Santrich.

Luego de la captura de Santrich, acogido en virtud de los acuerdos de paz a la Jurisdicción Especial de Paz, a esta le correspondía decidir sobre la extradición o no del exjefe guerrillero. El 18 de mayo de 2019, luego de solicitar en el mes de febrero a la justicia norteamericana el envío de las pruebas que incriminarían a Santrich y de responder el Gobierno americano en marzo que no enviaría ninguna prueba, la JEP otorga la garantía de no extradición a Jesús Santrich y ordena su libertad, en una decisión dividida donde dos de los cinco magistrados salvaron su voto[39].

La decisión suscitó una ola de condena y de memes descalificatorios de la JEP (véase figura 12), estimulada por la derecha uribista y por todo el linchamiento mediático previo del señor Santrich, quien prácticamente ya había sido condenado en los doce meses anteriores por los medios de comunicación hegemónicos sobre la base de la repetición reiterada de unos videos y unos audios de muy dudosa capacidad probatoria.

En el polarizado ambiente frente a la paz y las FARC, las razones que tuvo la JEP para no extraditar a Santrich, relacionadas con la debilidad de las pruebas, pero también con la necesidad de ofrecer seguridad política y jurídica a los exguerrilleros para que no deserten y no se vayan a las filas de las disidencias o de otros actores armados criminales, parecen contar muy poco. Poco o nada cuenta en medio de ese coro mediático condenatorio de Santrich y las FARC, otro importante argumento en apoyo a la decisión de la JEP, que tiene que ver con el derecho de las víctimas a la verdad, el cual termina vulnerado con estas extradiciones, como pasó con los grandes jefes paramilitares extraditados a los EE. UU. en mayo de 2008.

Retornando al tema del papel del expresidente Uribe en estos procesos de generación de odio hacia el expresidente Santos, hacia la paz con las FARC y hacia la JEP, hay que anotar que esta actitud permanente y obcecada de Uribe Vélez contra el proceso de paz con las FARC, cuando el grueso de esa organización ha venido cumpliendo sus compromisos con la paz, ha generado un alejamiento de muchos de

39. La decisión de alguna manera obliga a replantear el tratado de extradición con Estados Unidos que permite que ciudadanos colombianos solicitados en extradición por los EE. UU. sean entregados, sin que los jueces norteamericanos presenten las evidencias que justifican la extradición.

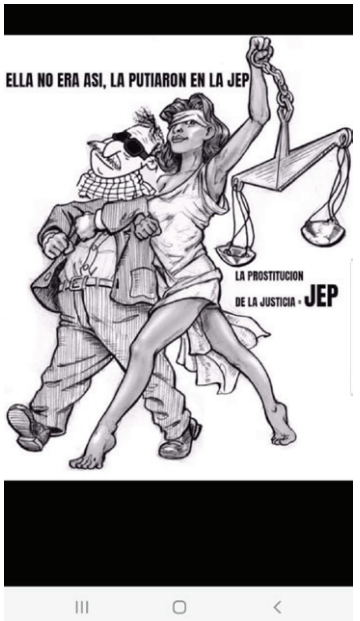


FIGURA 12. Meme Santrich de juerga con la justicia. La prostitución de la justicia=JEP.

sus partidarios que lo apoyaron durante sus años de gobierno y que ahora consideran que al expresidente "ya se le fue la mano" en su animadversión contra la paz[40].

Hacia junio de 2019, el expresidente Uribe intentaba retomar su idea del "Estado de opinión"[41] del año 2009, cuando esperaba lanzarse a un tercer período de gobierno promoviendo una reforma constitucional que se lo permitiera, sobre la base de su popularidad indiscutible de aquellos años. El viernes 14 de junio de 2019, hablando para la emisora "La W", haciendo alusión al referendo que impulsaba en ese momento su aliado el periodista Herbin Hoyos para derogar la Jurisdicción Especial de Paz y revocar las Cortes[42], para el cual necesitaba recoger más de 1.800.000 firmas de ciudadanos, el expresidente expresó que

> el "Estado de opinión" está por encima del propio Estado de derecho y que, en sus propias palabras, será el pueblo colombiano el que irá creando las "condiciones de malestar" para obligar a sacar adelante las reformas que propone la iniciativa de Hoyos.[43]

Esas "condiciones de malestar" que anunciaba el expresidente permitían prefigurar lo que se vendría para los próximos meses desde el sector más extremista del Centro Democrático: más ataques a la JEP y a las altas cortes, más odio al proceso

40. Conversaciones del autor con taxistas y con personas mayores anteriormente firmes partidarios del expresidente, así como las encuestas de 2019, corroboran esta afirmación. Durante 2019 el expresidente ha sido abucheado y obligado a retirarse de muchas plazas públicas en La Calera (Cundinamarca), Túquerres (Nariño) y hasta en pueblos tradicionalmente uribistas como Santuario (Antioquia).

41. La idea del "Estado de opinión" de Uribe es que su popularidad lo autorizaría para modificar la Constitución, reelegirse indefinidamente y gobernar sobre la base de esa "democracia plebiscitaria".

42. Con la caricatura-meme presentada en la figura 13, sectores de opinión cercanos al Centro Democrático y a los partidos de la derecha partidarios de la reelección del expresidente Uribe representan a las instituciones judiciales como ratas, supuestamente aunadas por el lema "Las FARC no se tocan".

43. "Uribe y el Estado de opinión 2.0", *El Espectador*, junio 16, 2019: 8.

de paz, a Juan Manuel Santos y a las FARC, mucho más teniendo en cuenta la cercanía de las elecciones para alcaldes municipales y gobernadores de departamentos del 27 de octubre de 2019.

Sin embargo, el avance durante 2019 de la indagatoria en la Corte Suprema de Justicia contra el expresidente Uribe por fraude procesal y fabricación de falsos testigos para incriminar a otro de sus más odiados enemigos, el senador izquierdista Iván Cepeda, ha contribuido a su decreciente popularidad, y una decisión definitiva de la Corte en su contra marcaría muy probablemente su ocaso definitivo como hombre público.

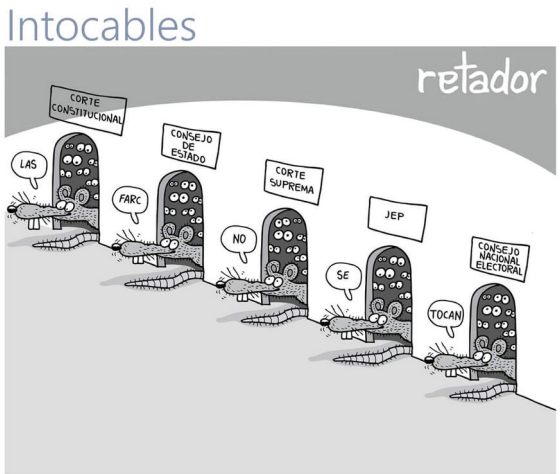


FIGURA 13. Meme contra las altas cortes, atribuyéndoles una supuesta complicidad con las FARC. El meme usa el nombre 'Retador' imitando al caricaturista 'Matador' y su trazo.

Los resultados de las elecciones del 27 de octubre para alcaldes y gobernadores, donde la política Claudia López del opositor Partido Verde ha ganado la Alcaldía Mayor de Bogotá, Jorge Iván Ospina, del mismo partido, ha ganado la Alcaldía de Cali, y en Medellín, bastión del uribismo, no solo ha sido derrotado el candidato uribista sino que ha triunfado Daniel Quintero, un candidato independiente, exviceministro de Tecnologías de la Información del gobierno Santos y firme partidario del proceso de paz y de la implementación de los acuerdos de La Habana, constituye sin duda alguna un fuerte golpe a la política del odio y la mentira de Uribe Vélez.

A título de conclusión

El análisis desarrollado ha intentado llamar la atención acerca de ciertas confluencias políticas, ideológicas, discursivas, tecnoculturales (asociadas al impacto cultural de las nuevas tecnologías de la información), de intervención política mediática desde medios convencionales, de intereses económicos corporativos, y de incidencia interesada de ciertos grupos e individuos en las emociones y sentimientos de los ciudadanos y votantes, que conforman, junto a algunas importantes ausencias, el fenómeno de la posverdad.

Sobre las ausencias, tendríamos que decir que nuestras sociedades contemporáneas, afectadas por los fenómenos arriba descritos y analizados, requieren pensar y desarrollar algunas líneas de acción en relación con los procesos de conocimiento de la realidad, escenarios de formación ciudadana para los tiempos de la posverdad, en términos de control democrático sobre los discursos de los líderes mesiánicos, como también desde la crítica de memes y de otras instancias de manipulación y uniformización político-afectiva de los ciudadanos.

Seguramente requerimos también de pautas normativas y de formación de públicos, para procesar críticamente el género de la propaganda que se dispara hoy en medio de liderazgos autoritarios tanto desde los medios públicos como desde los privados y comerciales.

En contravía de todas estas dimensiones manipulatorias y verticales, sembradoras de emociones negativas y destructoras de la confianza, que tenemos que seguir criticando y deconstruyendo, tal vez tendríamos que orientar la creatividad ciudadana a la producción de emociones positivas alrededor de la democracia, el pluralismo, el diálogo intercultural, las libertades, el respeto a la vida humana y la justicia social (confianza, empatía, resignificación de la vida, capacidad de trabajar por propósitos comunes, disposición a convivir entre diferentes, oportunidades para las personas).

Colombia vive un proceso que no hemos mencionado explícitamente en este artículo y que desde mi perspectiva constituye tal vez lo más importante de lo que ocurre hoy en nuestro país: un potente *boom* de la verdad y la memoria impulsado en buena medida por humildes mujeres empoderadas que han sido víctimas de la violencia y del conflicto armado interno degradado de las últimas décadas.

Ese fuerte movimiento ciudadano de memorialización no se orienta tendencialmente hacia el odio y la retaliación y sí parece más bien encaminarse hacia la verdad reparadora, el perdón, la recomposición de los proyectos personales y comunitarios afectados por la violencia, la superación progresiva de la condición de víctimas y la restauración del tejido social en pueblos y localidades.

Ese proceso de memorialización, articulado íntimamente con el proceso de paz con las FARC, los acuerdos de La Habana y con el Sistema Integral de Verdad,

Justicia y Reparación y Garantías de No Repetición derivado de dichos acuerdos, tiene al mismo tiempo muchos enemigos, detractores y opositores. Por eso resulta urgente defender y afirmar el campo de la paz y la reconciliación con justicia, verdad y memoria reparadora, con el concurso interno de colombianos de distintas ideologías y procedencias sociales y con el respaldo de la comunidad internacional que en medio de la polarización interna de los colombianos ha sido mucho más consciente del valor estratégico de la paz derivada de los acuerdos de La Habana.

Frente a los odios heredados tan presentes en la historiografía colombiana sobre la violencia de los años cuarenta y cincuenta y frente a los nuevos odios que hemos venido incubando entre finales del siglo XX y lo que va del XXI, y que aquí hemos analizado, tal vez resulte mucho más productivo pensar en la capacidad que tienen hoy en Colombia los "dolores heredados" y las "comunidades del dolor"[44] para sanar la mente y el corazón, para generar empatía con las víctimas de la guerra y para poder desterrar progresivamente la desconfianza, el miedo, el odio y la venganza de nuestra geografía física y emocional.

BIBLIOGRAFÍA

Agencia efe. "Santrich pide perdón a las víctimas de las FARC por una provocadora respuesta". Junio 20, 2019. Disponible en: https://www.efe.com/efe/america/politica/santrich-pide-perdon-a-las-victimas-de-Farc-por-una-provocadora-respuesta/20000035-4004781.

Baricco, Alessandro. *The Game*. Barcelona: Anagrama, 2019.

de la Calle Lombana, Humberto. *Revelaciones al final de una guerra. Testimonio del jefe negociador del gobierno colombiano en La Habana*. Bogotá: Penguin Random House, 2019.

Duzán, María Jimena. *Santos. Paradojas de la paz y del poder*. Bogotá: Penguin Random House, 2018.

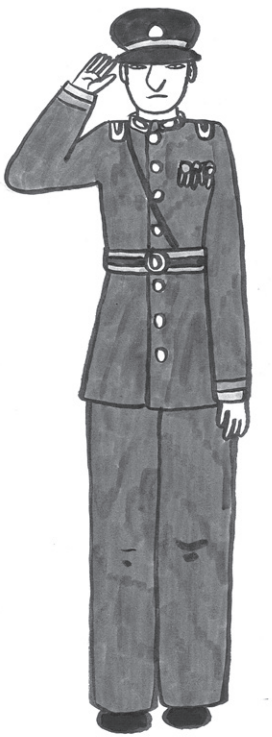
El Espectador. "Capturan a fiscal de JEP que, al parecer, recibió dinero para incidir en caso 'Santrich'". Marzo 1, 2019. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/judicial/capturan-fiscal-de-jep-quien-al-parecer-iba-recibir-dinero-cambio-de-incidir-en-caso-santrich-articulo-842638.

El Espectador. "Uribe y el Estado de opinión 2.0". Junio 16, 2019: 8.

Flood, Alison. "'Post-truth' named word of the year by Oxford Dictionaries". *The Guardian*. Noviembre 15, 2016. Disponible en: https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries.

García Perdomo, Víctor Manuel. "Efecto de las redes sociales y algoritmos en la cobertura televisiva del proceso de paz". En *Nosotros, Colombia... Comunicación, paz y (pos) conflicto*. Ed. Sergio Roncallo-Dow, Juan David Cárdenas Ruiz y Juan Carlos Gómez Giraldo. Chía: Universidad de la Sabana – Eafit, 2019.

44. Tomo los dos conceptos de la tesis doctoral de Elkin Rubiano Pinilla, "Los rostros, las tumbas y los rastros: el dolor de la guerra en el arte colombiano" (tesis de Doctorado en Arte y Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, 2018).



Gómez Giraldo, Marisol. *La historia secreta del proceso de paz*. Bogotá: Intermedio editores, 2016.

López de la Roche, Fabio. "La comunicación social, los grandes medios y la propaganda negra del Centro Democrático en el triunfo del no en el plebiscito del 2 de octubre de 2016". En *Retos a la comunicación en el posacuerdo: políticas públicas, legislación y renovación de las culturas políticas*. Ed. Fabio López de la Roche y Edwin Gerardo Guzmán. Bogotá: Centro de Pensamiento en Comunicación y Ciudadanía Universidad Nacional de Colombia, 2018.

López de la Roche, Fabio. "Noticias rcn de Claudia Gurisatti y la indisposición sistemática de su audiencia televisiva contra el proceso de paz entre el gobierno Santos y las farc". En *Retos a la comunicación en el posacuerdo: políticas públicas, legislación y renovación de las culturas políticas*. Ed. Fabio López de la Roche y Edwin Gerardo Guzmán. Bogotá: Centro de Pensamiento en Comunicación y Ciudadanía Universidad Nacional de Colombia, 2018.

López de la Roche, Fabio. "Posverdad, ideología y odio en la movilización del Centro Democrático del 1o. de abril de 2017, contra el presidente Santos y el proceso de paz: análisis del registro fotográfico del evento". En *Nosotros, Colombia... Comunicación, paz y (pos) conflicto*. Ed. Sergio Roncallo-Dow, Juan David Cárdenas Ruiz y Juan Carlos Gómez Giraldo. Chía: Universidad de la Sabana – Eafit, 2019.

López de la Roche, Fabio. "Reconocimientos y transformaciones en las culturas políticas de la izquierda". En ¿Cómo mejorar a Colombia? 25 ideas para reparar el futuro. Ed. Mauricio García Villegas. Bogotá: Ariel / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (iepri) - Universidad Nacional de Colombia, 2018.

López de la Roche, Fabio. *Las ficciones del poder. Patriotismo, medios de comunicación y reorientación afectiva de los colombianos bajo Uribe Vélez (2002-2010)*. Bogotá: Random House / iepri, 2014.

Ramírez Prado, Juliana. "El No ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia". *La República*. Octubre 4, 2016. Disponible en: http://www.larepublica.co/el-no-ha-sido-la-campa%C3%B1a-m%C3%A1s-barata-y-m%C3%A1s-efectiva-de-la-historia_427891.

Rubiano Pinilla, Elkin. "Los rostros, las tumbas y los rastros: el dolor de la guerra en el arte colombiano". Tesis de Doctorado en Arte y Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

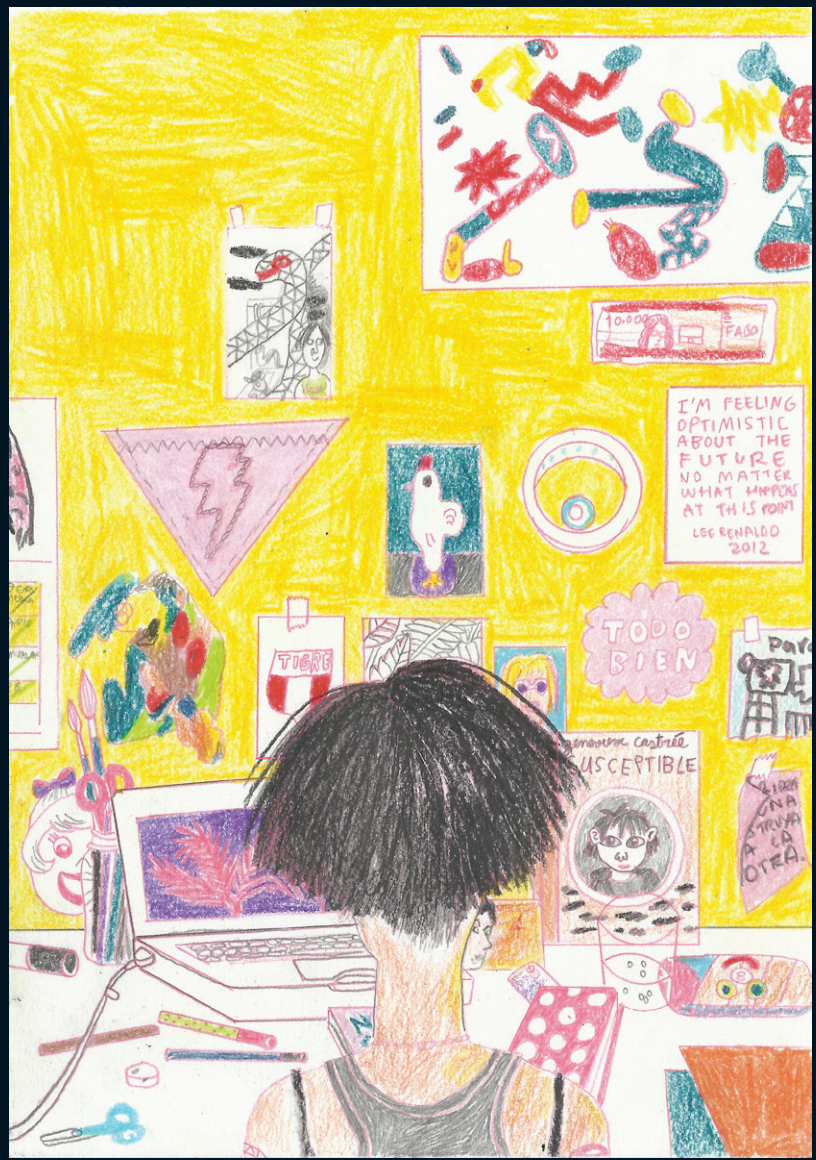
Schmucler, Héctor y Mata, María Cristina (coord.). *Política y comunicación. ¿Hay un lugar para la política en la cultura mediática?* Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba, 1992.

Semana. "Cae el estado de ánimo". N.° 1933. 19 al 26 mayo (2019): 38-40.

Sierra, Álvaro. "Elementos para el cubrimiento del conflicto y el posconflicto en Colombia: el país del Dr. Jekyll y Mr. Hyde". En *Medios para la Paz. La palabra desarmada. Futuro del periodismo en Colombia*. Bogotá: Corporación Medios para la Paz, 2008.

Waisbord, Silvio. *Vox populista. Medios, periodismo, democracia*. Buenos Aires: Gedisa, 2013.

VII. LA OBRA



© De la serie Yo de espaldas | Lapices de colores sobre papel | A5 | 2012

© Powerpaola | Afiche | El zorro el cocodrilo y yo | Lapiceros y marcadores sobre papel | A5 | 2017

DOI: 10.15446/djf.n20.90197

Lentes de visión nocturna. Sobre la obra de Powerpaola

(cc) BY – NC – ND

Juan Pablo Fajardo*

Entro a una habitación oscura, se oyen las voces de unas personas conversando. No entiendo muy bien el contexto. No son murmullos, parecen cuatro tal vez. La sensación de fragmento produce más curiosidad; para entender mejor hay que estar más tiempo allí, me puedo sentar, pero no sé si hay sillas, o si debo hacerlo en el piso. Parece una conversación común y corriente. Creo que una de las personas habla sobre sus miedos. Otra hace preguntas inteligentes. Creo que ellos nos saben si estoy o si hay más personas en la habitación. Me parece que hay otros observadores silenciosos además de mí. Después de un rato me empiezo a imaginar un poco los personajes, pueden ser relativamente jóvenes, quizás sin hijos. Siempre hay alguien que habla un poco más que los demás. Una persona pasa entregándonos lentes de visión nocturna.

Los dibujos de Paola tienen la capacidad de atrapar instantáneas, como una grabadora que recoge un segundo de vida. Registra una frase en un café o en una tienda de aguadas; campesinos, o algo rural en ellos; hace pensar en escenas de la vida diaria y de los conflictos que suceden. Desde "lo voy a agarrar a trompadas" hasta unas casitas apiñadas silentes que pueden así hablar de tugurios o pobrezas.

En este conjunto de dibujos hay unos que siempre me han parecido retratos de la época, son estudios para otras piezas; encontramos algunas imágenes de los presidentes de izquierda que tuvieron un rol en la política latinoamericana de hace unos años. Están Chávez, Evo, Correa, Cristina, pero lejos de querer ser fieles en la forma o representar un momento específico con algún mensaje político, Paola los retrata con humor, en su posible humanidad. Nos los deja ver en situaciones impensables, Chávez en actitud juvenil con las manos en los bolsillos, Cristina ríe rodeada de sus yeguas y Correa toma café en su pocillo preferido con tucanes.

Están también sus autorretratos que esta vez tienen que ver más con la política del cuerpo. Su cuerpo, siempre marcado e identificable por tatuajes, se presenta muchas veces desnudo como un símbolo de honestidad, representando sus temores,

CÓMO CITAR: Fajardo, Juan Pablo. "Lentes de visión nocturna. Sobre la obra de Powepaola". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 487-488, doi: 10.15446/djf.n20.90197.

* *e-mail:* jp@lasilueta.com

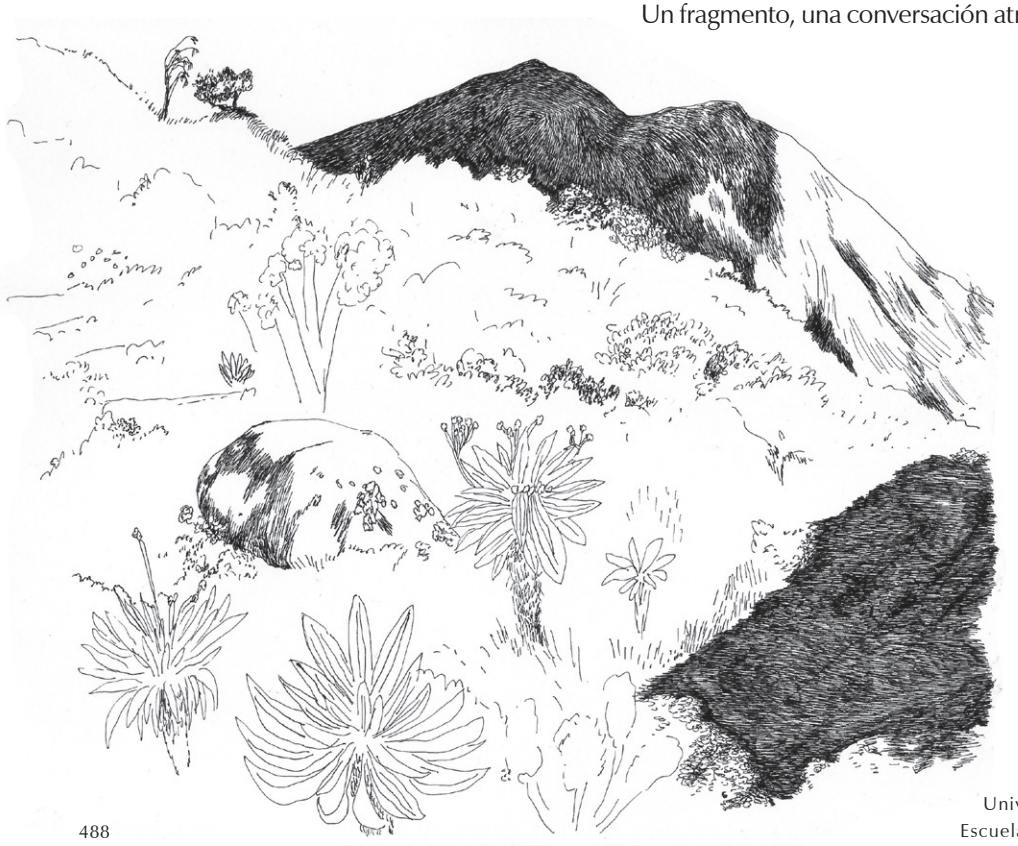
© Obra plástica: Powerpaola

en pequeñas microhistorias en las que la alegoría cobra un rol fundamental. Refieren casi siempre a la soledad, el miedo a la muerte o al enfrentarse a sí misma.

Por último, quiero señalar otro tema que aparece en esta selección de dibujos. Tiene que ver con lo que me parece son algunos comentarios sobre la guerra. Está el dibujo titulado "Hermanos": se trata de dos combatientes con pasamontañas, casi en actitud de heráldica. ¿Podrían ser acaso una especie de Caín y Abel contemporáneos? ¿O acaso podrían ser hermanos que terminan en bandos diferentes como debió suceder muchas veces en el campo colombiano, todos hijos de un conflicto que no acaba?

Powerpaola me pidió que escribiera algo sobre sus dibujos, su obra, para esta revista. Tal vez ser su editor (o al menos uno de varios) desde hace ya muchos años podría hacer pensar que tendría cierto conocimiento y una perspectiva sobre su trabajo que se articulara con un tema complejo y difícil de trazar, lo político.

Creo firmemente que, aunque no sería evidente la conexión de su obra para denominarla política, pues sería una categoría excluyente, sus dibujos sí nos hablan de relaciones complejas. Uno de los más admirables poderes de Power es la capacidad de contar esas pequeñas historias con uno o dos personajes en una viñeta, pasa algo... Un fragmento, una conversación atrapada en la calle o en un café nos abren una ventana.



Estos dibujos son como los lentes de visión nocturna, a través de ellos hay zonas en la oscuridad que podemos ver mejor, las voces entre las sombras adquieren perfiles, son caras, sensaciones, cuerpos, formas, calles, animales y cosas.

Gotemburgo, 2019

VIII. RESEÑAS

© Powerpaola | De la serie Abstractos | Lapiceros, marcadores y tinta sobre papel | 21 x 29,7 cms | 2011

© Powerpaola | De la serie Yo de espaldas | Lapices de colores sobre papel | A5 | 2012

DOI: 10.15446/djf.n20.90198

Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas

María Fernanda Rodríguez Jaime

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Bassols, Miquel. *Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2018. 190 páginas.

El descubrimiento freudiano del inconsciente, a través del tratamiento de los síntomas histéricos y del estudio del material onírico, no solo condujo al surgimiento del psicoanálisis, sino que, a la vez, lo instituyó como un saber eminentemente político en la medida en que el inconsciente, puesto en primer plano y como una de las instancias del aparato psíquico en la primera tópica, implicó un cuestionamiento de la racionalidad occidental. Esta última se consolidó como un vano optimismo en el progreso humano con ocasión de los avances científicos que instituyeron a la ciencia misma como un discurso de dominación, incapaz de inscribir en sus registros de operación al sujeto y a todas sus manifestaciones, nada susceptibles de adscribir en los procedimientos del cálculo experimental.

De modo que el psicoanálisis, desde su nacimiento y en virtud de su dispositivo, que, a diferencia de la ciencia, no obtura al sujeto, se instituye como un saber eminentemente crítico y como un discurso que, como sostendrá Lacan, no solamente es del goce, sino que, además, y a diferencia de los otros, implica un tratamiento de ese mismo goce.

Bajo estas consideraciones, sumadas a las posiciones críticas de reconocidos pensadores contemporáneos frente al entorno social y político, no es de extrañar la aparición de obras escritas por psicoanalistas referentes al contexto político mundial, caracterizado por el quebrantamiento de las viejas instituciones en el marco de la evolución del nuevo capitalismo. Esa crisis "[…] que se alimenta de sí misma"[1], ese monstruo voraz capaz de hacer del "[…] sujeto y su malestar permanente el agente y el motor del propio discurso"[2].

Tal es el caso de la obra de Miquel Bassols, psicoanalista catalán, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis y de la École de la Cause Freudienne, titulada *Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas*. Allí, el autor se vale de la conocida metáfora schopenhauariana de los erizos, citada por el mismo Freud, para poner de presente la pérdida de goce implícita en todo lazo social. En efecto, la metáfora evoca un grupo de erizos que se aproximan, impulsados por el frío del invierno; sin embargo, al poco tiempo, empiezan a sentir las púas y ello los obliga a separarse de nuevo hasta encontrar la justa medida para evitar los dos males. Así, aunque no logran calentarse por completo, evitan pincharse entre ellos.

* *e-mail:* mariarodriguezzzz@gmail.com

Cómo citar: Rodríguez Jaime, María Fernanda. "Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 491-494, doi: 10.15446/djf.n20.90198.

© Obra plástica: Powerpaola

1. Miquel Bassols, *Una política para erizos y otras herejías psicoanalíticas* (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2018), 104.
2. Ibíd., 105.

Reseña bibliográfica | Fecha de recepción: 31/05/2019. Fecha de aceptación: 12/07/2019.

Tal parece ser la parábola que le servirá de sustrato a una tesis más o menos apócrifa del autor, esta es, que si bien el psicoanálisis es eminentemente crítico respecto a los discursos dominantes que dictaminan las formas de gozar y suscitan un malestar particular, requiere, bien o mal, de la democracia, ese mal necesario, ese significante vacío donde todo cabe, pero que se rige por el ilustre principio político de la defensa de la libertad individual, siempre y cuando no se pinche al otro, y por la posibilidad de disertación en la esfera pública, sin correr el riesgo de ser silenciado, segregado o incluso asesinado.

En virtud de dicha metáfora, Miquel Bassols trata temas fundamentales o coyunturales como el lugar del psicoanálisis en el contexto político, en calidad de discurso que va más allá de las identificaciones alienantes; el movimiento de segregación promovido por la ideología de la ultraderecha francesa encarnada en Marie Le Pen; la indignación en el capitalismo; el lugar de la ciencia, e incluso el funcionamiento de los nuevos modelos de familia.

Respecto al primer asunto, esto es, el hecho de que el discurso analítico esté al margen y sea diferenciable de los demás, el autor, en primer lugar, establece una relación entre el síntoma y lo político en cuanto es un intento de solución a las púas del goce; más aún, existe una relación entre el discurso que modela subjetividades y el síntoma como manifestación o resistencia del sujeto frente al malestar inherente al discurso dominante. En segundo lugar, Bassols salvaguarda al psicoanálisis de operar a través de las estrategias sugestivas y aletargantes del discurso del amo, en la medida en que va más allá de las identificaciones alienantes; antes bien, el psicoanálisis pone al descubierto esas identificaciones y las cuestiona, por cuanto obturan al sujeto, causando sectarismos y la segregación inherente a toda masificación. Si bien la transferencia como forma de identificación es una puerta de entrada al inconsciente, que conlleva, a su vez, una puerta de salida al exterior; el psicoanálisis tiene su propia política que sobrepasa la mera sugestión propia de la identificación, puesto que transciende la alienación inconsciente. De ahí que el final del análisis no sea la identificación con el analista, puesto que eso no sería más que una sugestión que obturaría al sujeto. Así, los analistas serían el conjunto de los que no pertenecen a ningún conjunto porque no hay un esquema prototípico del analista.

El psicoanálisis hace su propio tratamiento del inconsciente[3], no como el discurso del amo que se vale de las operaciones propias del inconsciente para hipnotizar a las masas, sino reconociéndolo como parte fundamental del psiquismo, sobrepasando la mera racionalidad idolatrada por la tecnociencia, y mostrando las identificaciones alienantes o cosificantes del sujeto, con las que opera la política más reaccionaria, o incluso la "política" inmanente al capital.

Desde luego, sería ilusorio pensar que con el análisis desaparecerían las identificaciones[4], pero al menos el funcionamiento del dispositivo analítico opera en virtud de la agencia del objeto *a* y no del S1. No en vano Lacan sostiene que el discurso analítico es el reverso del discurso del amo. Además, aunque las identificaciones no desaparezcan, el psicoanálisis evidencia el hecho de que la identidad es vacía —y virtualizable o robable con la agencia del nuevo amo contemporáneo— y, por ello, las identificaciones son en plural.

Pasando a los temas más coyunturales tratados en la obra de Bassols, puede decirse que aunque el psicoanálisis trabaja con el sujeto y no con las masas, ello no implica que no tenga nada que decir frente a los acontecimientos políticos y sociales. El autor hace referencia a Zagid, la red de acción política de la Asociación Mundial del Psicoanálisis que busca establecer lazos para que los psicoanalistas tengan una incidencia política, y no en lo político como institución, sin pertenecer a un partido. Si bien el psicoanálisis, al develar el uso del inconsciente en la política por la agencia de los discursos amo que movilizan a las masas, tiene una posición crítica respecto a las asociaciones segregativas, lo cual parece

3. Ibíd., 22.
4. Ibíd., 34.

ser el desenlace de toda asociación, cabe preguntar de qué otro modo, más allá del dispositivo analítico, el psicoanálisis puede posicionarse respecto a los acontecimientos sociales y culturales.

Más aún, el psicoanálisis está advertido sobre la obturación del sujeto en las congregaciones, pero ello plantea la cuestión de si existe otro modo de resistencia política frente a los discursos alienantes que no sea el establecimiento de lazos sociales. Sea como fuere, la referencia del autor sobre la red mencionada le permite reflexionar al lector sobre esas antinomias o paradojas en psicoanálisis, considerando que la apuesta política más auténtica del psicoanálisis es restituir un lugar para el sujeto, que sabrá operar con la caída de las autoridades para consentir a la autoridad de su deseo[5].

Justamente, en *Una política para erizos*, como ya se dijo, se tratan temas coyunturales, pero de trascendencia política, que se describirán a continuación. El primero de ellos es el movimiento de segregación y odio disfrazado de la buena política de la ultraderecha, encarnada por Marine Le Pen, hija y sucesora del político Jean-Marie Le Pen, conocido por haber evidenciado públicamente convicciones ideológicas propias del nazismo. Al respecto, el autor destaca lo ya visibilizado por el psicoanálisis, esto es, que las pasiones colectivas pueden movilizar a la unanimidad en el crimen.

Otro de los temas tratados en la obra es la obturación del sujeto por la tecnociencia y la paradoja a la que se enfrenta, ya que la confianza del sujeto en esa tecnociencia implica muchas veces su forclusión. Esta paradoja es más o menos análoga a la que se enfrenta el capitalismo contemporáneo al querer contrarrestar el pago de salarios poniendo máquinas en el lugar operativo de los humanos, pero han sido los mismos humanos quienes han construido las máquinas que ya tienen impreso un plusvalor.

Análogamente, el autor destaca la reciente pérdida de confianza en la ciencia, después de haber ocupado el puesto que tenía la religión, y la divergencia entre el proceder científico y el psicoanálisis: mientras para el primero lo repetible es científico, para el segundo no hay nada repetible. Esto último es ilustrado por el autor con el caso del científico informático Raymond Kurzweil quien en una entrevista del 2009 manifestó su deseo de clonar a su difunto padre para repetir lo irrepetible, es decir, la memoria de su padre muerto. Aunque se haya perdido confianza en la ciencia, la técnica ha ganado credibilidad y la consecuencia inmediata es la predominancia del goce sobre el lazo o el cálculo racional del goce sobre los mismos lazos sociales.

En España, el 15 de mayo del 2011 tuvo lugar una reunión colectiva espontánea en búsqueda de una democracia participativa que no quedase en manos del sector financiero, ello se convirtió en el movimiento de indignación M15. Bassols refiere este acontecimiento, mencionando la distinción entre la justicia distributiva y la justicia del goce, al tiempo que hace una crítica reflexiva al capitalismo, cuyo motor es el mismo malestar que produce en el sujeto, y, es en suma, una estafa del goce: "[…] el principio del placer, el supuesto principio homeostático de los mercados, fracasa por definición, tal como hemos comprobado de manera estrepitosa durante estas últimas décadas"[6].

El autor también hace referencia a las prácticas de la religión que se entretejen en lo político, lo cual fue identificado en su momento por pensadores como Max Weber, con su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y Michel Foucault con su análisis genealógico del poder pastoral. En ese punto, la novedad de la obra de Bassols reside en que contextualiza esta evidencia teórica con los acontecimientos más recientes y puestos en la esfera pública por los medios:

La tradición católica de la confesión de los pecados y de su posterior absolución —por su puesto siempre en el ámbito privado del sacramento de la confesión— propicia sin duda la impunidad del goce. Puedo permitirme mejor

5. Ibíd., 63.

6. Ibíd., 117.

una falta si preveo su confesión y su posterior absolución, algo absolutamente fuera de lugar en la tradición protestante que abomina de la confesión, especialmente de la confesión privada. Pero solemos ver hoy también este fenómeno en el ámbito público de los medios de comunicación. Cada vez queda mejor, por decirlo así, confesar públicamente ya sean los errores, las faltas o los supuestos pecados. Y cuando no se hace o se intenta negar la culpa, se paga un precio más alto. El caso del Rey Juan Carlos apareciendo en la televisión española pidiendo disculpas con su "me he equivocado y no volverá a ocurrir", después de haberse hecho pública su afición a la caza de elefantes, es un ejemplo de ello[7].

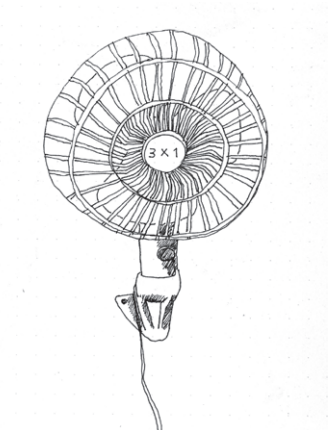
Siendo la familia la primera institución para el sujeto, no es raro que Bassols le dedique un capítulo. Allí el autor plantea problemas trasversales en la familia contemporánea, haciendo la salvedad de que, si bien el psicoanálisis opera fundamentalmente con sujetos y no con familias, esos mismos sujetos se ven envueltos en dinámicas y prácticas que inciden en la subjetividad.

Al respecto, cabe aclarar la distinción psicoanalítica entre sujeto y subjetividad: el sujeto es un concepto fundamental definido como el resultado de las operaciones de alienación y separación, por lo cual se habla de sujeto tachado; la subjetividad, con el desarrollo lacaniano de los discursos, se relaciona más con el lugar del sujeto, sus resistencias y adherencias en el lazo social, más o menos cambiante, en cuanto determinado por la época.

Volviendo a los temas tratados por el autor, el asunto de la familia plantea cuestiones como la distinción entre la estructura simbólica que no siempre coincide con lo biológico, tal sería el caso de las familias homoparentales, por ejemplo; la resistencia subjetiva que ordenan las estructuras clínicas, es decir, "[…] el niño que hace retornar con su neurosis la culpa reprimida de los padres, el niño que encarna en la perversión la renegación de un goce fetichista, y el niño que en la psicosis devuelve desde lo real el rechazo primordial de un goce imposible de simbolizar"[8]; y la reconfiguración de la familia en la contemporaneidad con los avances tecnocientíficos, que logran separar la función simbólica del padre y la función real del genitor.

Finalmente, el autor trata el tema del negacionismo del proceso independentista de Cataluña. Esta comunidad, sujeta a la monarquía española, reclama el Estado de derecho como condición de existencia de la democracia. Sin este reconocimiento, no podría llevar a cabo su proceso independista, pues la monarquía española y la ultraderecha deniegan el Estado plurinacional, impidiendo, en principio, la realización de un referendo que evidencia la opinión de Cataluña respecto a la separación de España.

De modo que todos estos asuntos tratados por Bassols ponen en evidencia la relación inmediata que hay entre el inconsciente y la política, pues los acontecimientos más recientes muestran que el discurso del amo se sirve de la forma en la que opera el inconsciente para movilizar, dominar, subordinar y domesticar a las masas. Este discurso del amo es susceptible de camuflarse de ciencia, democracia e, incluso, de la falsa beatitud que promete el capitalismo.



7. Ibíd., 112-113.

8. Ibíd., 125.

DOI: 10.15446/djf.n20.90199

Mecanismos de la posverdad

Carolina Martínez Gutiérrez*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Fowks, Jacqueline. *Mecanismos de la posverdad*. Lima: FCE y Cisepa, 2018. 186 páginas.

En la era de Internet y del desarrollo de la comunicación digital en redes sociales, advertimos el auge de las fábricas de realidad en las sociedades contemporáneas, sostenidas por el vínculo entre las esferas de poder, los medios de comunicación y el periodismo. De este modo, en la fabricación del consenso se inscriben los esfuerzos discursivos de los poderes del Estado por reforzar en la opinión pública y, a través de los medios, la estabilidad de sus planes de gobierno; allí donde la imposibilidad de gobernar se hace manifiesta en la fragilidad de las instituciones estatales, la torpeza de sus intervenciones y la ineficacia para solucionar los problemas de desigualdad social, violencia e ilegalidad: corrupción, apropiación forzosa de recursos, extractivismo. Mientras tanto, la apatía y la desconfianza invaden a los ciudadanos —consumidores y reproductores de la información circulante en los medios—, quienes en busca de certeza optan por creer en los llamados "hechos alternativos", es decir, discursos distorsionadores de las realidades sociales, basados en prejuicios y emociones. Este es el panorama que, con pocas excepciones, se presenta en América Latina; países en donde los poderes fácticos avanzan en el control del territorio con la complicidad de los gobiernos y la pasividad de los medios de comunicación, que, al formar parte de la esfera de poder, respaldan las agendas de los actores políticos dominantes.

En el vínculo entre lo mediático y lo político surge el fenómeno de la posverdad, término utilizado para el tratamiento contemporáneo del problema de la verdad, uno de aquellos asuntos fundamentales del pensamiento occidental heredados de la reflexión filosófica. Este deviene en posverdad al asumir el ropaje particular de las coyunturas sociales, económicas y políticas de la época, en donde la construcción de sentido basada en "hechos objetivos o comprobables" influye menos en la opinión pública que la evocación de emociones, creencias, prejuicios o anhelos personales. Así pues, la posverdad refiere, en términos generales, a las prácticas discursivas de manipulación de la opinión pública mediante la tergiversación de información, el reforzamiento de prejuicios y la producción de "falsas verdades" que implican fomentar y servirse de los afectos para la consecución de proyectos políticos. La posibilidad de inmediatez y accesibilidad que ofrece la comunicación digital, en particular, las redes sociales, configura el campo propicio para la aparición del fenómeno de posverdad.

Ahora bien, el uso del término ha suscitado múltiples controversias en el discurso académico, no solo por remitir al clásico problema filosófico de la verdad, sino también por

* *e-mail:* carmartinezgu@unal.edu.co

Cómo citar: Martínez Gutiérrez, Carolina. "Mecanismos de la posverdad (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 495-498, doi: 10.15446/djf.n20.90199.

© Obra plástica: Powerpaola

Reseña bibliográfica | Fecha de recepción: 31/05/2019. Fecha de aceptación: 12/07/2019.

introducir aquellos términos que se opondrían a ella: la mentira, el engaño, la falsedad; asuntos que pasan de igual forma por el campo de estudio de la ética y la moral. Advertimos en la época, tanto el rechazo del término por su carácter eufemístico y confuso, como su uso para evocar los artilugios del discurso que se disponen en las relaciones de poder de una sociedad y los efectos sobre el sujeto y el lazo social. Bajo este último tratamiento se desarrolla *Mecanismos de la posverdad*.

Jacqueline Fowks concibe este libro a partir de un riguroso ejercicio del periodismo investigativo, al estilo de un cuaderno de bitácora analítica, que le permite al lector apuntar y navegar por algunos casos paradigmáticos de posverdad en la política latinoamericana de los últimos 15 años. Hacen parte del análisis países como Perú, Colombia, Chile y México, en los que han sido notorias las prácticas de distorsión y manipulación de la información con fines políticos y sus efectos de precarización del lazo social, por lo demás, prácticas habituales y normalizadas. Fowks avanza en la documentación de los diferentes casos, apoyada en el concepto de posverdad en su condición de síntoma de la sociedad occidental, para abordar las estratagemas y motivaciones de los promotores y usuarios de la posverdad, sus intereses, objetivos políticos y relaciones de poder. Sus extensivas indagaciones tienen como punto de partida el trabajo periodístico que realiza en el campo de la comunicación política y el análisis crítico del discurso de los medios de comunicación masiva, sirviéndose de algunos planteamientos de la sociología, la ciencia política, la lingüística y la antropología. La autora examina con detalle la información publicada en forma de noticias, fotografías, videos y publicaciones en redes sociales como Facebook, YouTube y Twitter; material que, aunque es posible rastrear y recuperar en Internet, no escapa a las condiciones de inmediatez, fugacidad, parcialidad y unidireccionalidad, propias de los fenómenos de la posverdad.

Mediante el análisis de los cambios en la comunicación política que se relacionan con los procesos de producción, circulación y apropiación de las noticias, Fowks identifica los dispositivos, fuentes de información —que determinan la pluralidad o sesgo de las noticias— y actores en tensión política —desde los poderes del Estado hasta el ciudadano común— que intervienen en los fenómenos de la posverdad. La autora abordó anteriormente estas cuestiones en el Perú de los años noventa con el fujimorismo y el vínculo conveniente entre los medios de comunicación y el gobierno de turno[1]. Este primer acercamiento deriva en la pregunta por la ética del periodismo, interrogante que atraviesa las elaboraciones de la autora en el libro, quien se cuestiona si los medios de comunicación tienen la obligación de contribuir al restablecimiento de las democracias en América Latina, caracterizadas por la fragilidad y precarización social. Al respecto, Fowks busca llamar la atención al lector sobre la ética del periodismo y la necesidad de que este asuma una posición de alerta, más orientada a la verificación y menos al servicio de las fuerzas políticas dominantes, frente a los hechos que informa.

A partir de los casos estudiados, Fowks describe con acierto la forma en que los medios construyen el relato de los hechos bajo la sospecha de intencionalidad. 1) La selección de las fuentes de información y su verificación. 2) La jerarquización y tematización de los acontecimientos para concentrar la atención pública y movilizarla hacia la toma de decisiones. 3) Los elementos del discurso periodístico utilizados en la producción de las noticias —desde el enfoque de las cámaras hasta el uso del impersonal, el infinitivo, la voz pasiva, el condicional, el léxico militar, jurídico o policial; la generalización frente a la especificidad, la inclusión o no del contexto de la noticia, el uso de adjetivos o calificativos diferenciados, entre otros—, mecanismos que revelan el doble rol que cumplen las empresas de medios de comunicación en la construcción de realidades y su difusión masiva. Se tiene, por un lado, pasividad o complicidad en relación con la agenda política del poder

1. Jacqueline Fowks, *Chichapolitik. La prensa con Fujimori en las elecciones generales 2000 en el Perú* (Lima: Fundación Friedrich Ebert, SER, 2015).

instituido; por el otro, un rol activo al legitimar la exclusión o marginación de los discursos de grupos específicos.

A este doble rol, se suman los efectos de la comunicación digital no solo en la recepción y apropiación del contenido por parte de la audiencia, sino, y sobre todo, en el rol "activo" del consumidor que a la vez es productor y reproductor de contenido. Este hecho complejiza el problema de la verdad en nuestro tiempo, pues los medios de comunicación tradicionales ya no gozan del monopolio de la masificación de la información. Lo que tiene valor como verdad no se sustenta en la credibilidad o predominancia de quien la enuncia, sino en el consenso que pueda generar. Desde esta perspectiva, Fowks nos advierte que la posverdad no siempre surge de quien detenta el poder, es decir, de los poderes establecidos o fácticos. Esta no se inscribe en el arte argumentativo de los sofistas de la Antigüedad, ni en los libelos difamatorios del siglo XVIII o las distintas formas de propaganda desarrolladas por el nazismo en el siglo XX; tampoco se reduce a las prácticas tradicionales de manipulación y desinformación que subyacen a cada una de ellas.

Las estrategias enunciadas se ponen en juego bajo tres mecanismos que insisten en la producción de posverdades. Primero, el discurso que se entreteje sobre el otro que protesta, denuncia o cuestiona la agenda política del Gobierno, como una puesta en escena motivada por la intención de promover el rechazo de la alteridad y desacreditación de su opinión. Así, se busca tratar de forma distante, producir percepciones y acentuar prejuicios sobre los otros —líderes sociales, campesinos, excombatientes de la guerrilla, indígenas, periodistas independientes, profesores y estudiantes de instituciones públicas— en su acepción de "enemigos internos", enemigos de los "proyectos productivos para el desarrollo social y económico del país"; vale decir, el otro como "perro del hortelano" que "no deja trabajar al Gobierno", calificativo peyorativo en el que insistió el expresidente del Perú, Alan García, y que desde el año 2007 tuvo eco en la lógica discursiva de los medios, líderes políticos y empresas minero-energéticas afines al Gobierno.

Bajo este panorama, Fowks presenta un segundo mecanismo, íntimamente relacionado con la representación del otro como enemigo. Se trata de acuñar y utilizar de forma recurrente ciertos términos y expresiones para relacionar a "los otros" con la delincuencia, la violencia y el salvajismo. En especial, la autora examina el uso indiscriminado del término "terrorista", el cual exagera el supuesto carácter amenazante de los opositores al Gobierno, para que este justifique ante la opinión pública intervenciones militares bajo la promesa de seguridad urbana y pacificación de zonas de conflicto, valiéndose, por ejemplo, de ejecuciones y penas extrajudiciales en complicidad con grupos paramilitares, tal y como sucedió durante los dos periodos del gobierno (2002-2010) del expresidente colombiano Álvaro Uribe. Al respecto, Fowks también hace un análisis sobre los artilugios discursivos basados en el fomento del miedo, de los que se sirvió el líder político y su partido para promover, en el 2016, el rechazo a la firma de un acuerdo de paz y cese al fuego con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), contando con la financiación y complicidad de una influyente cadena de televisión y radio, y la principal embotelladora del país.

El tercer mecanismo descrito por Fowks hace énfasis en la fabricación de historias alternativas a los hechos comprobables a partir de la manipulación de información en los medios y redes sociales, para ocultar delitos en operaciones militares o para destruir la credibilidad de aquellas fuentes de información que evidencian las dificultades de los gobiernos. Así, las esferas de poder ocultan sus desaciertos y delitos en los operativos, valiéndose del protagonismo de figuras públicas y de su participación en "dulces historias", lo cual asegura la cobertura y jerarquía que los medios dan a la noticia, con lo cual evaden su responsabilidad sobre los hechos en el plano mediático. Este mecanismo se sirve de un "dar a ver", mediante estrategias discursivas como la espectacularidad, la verosimilitud y el sensacionalismo en los anuncios y desarrollo de las noticias con el fin de centrar la atención de la audiencia y desviarla de lo esencial.

Con todo, Fowks hace una advertencia sobre los tiempos que corren en América Latina y plantea cómo el auge de la posverdad en nuestra época no solo ocurre por las motivaciones económicas y políticas de ciertos grupos de poder que promueven mensajes determinados, sino que la sociedad en general participa de estas prácticas de la palabra, gracias a su desarrollo en el ciberespacio, "espacio global común" donde proliferan los discursos promotores de prejuicios y sus adeptos, sobre la base del desamparo y la desconfianza generalizada que ha suscitado la pérdida de valor de la palabra. En este punto, la autora propende por un ejercicio activo de contrastación y verificación constante de la información, para menguar los efectos de la posverdad y favorecer el bien común.

Mecanismos de la posverdad ofrece al lector latinoamericano un ejercicio de memoria en cada uno de los casos de posverdad que allí se documentan, convirtiéndose así en una invitación que suscita la pregunta por el problema de la verdad, su construcción en el ámbito político y sus efectos en el lazo social. Con ello, la autora no realiza propiamente una reflexión académica del término posverdad, sino que lo cuestiona a lo largo de su ejercicio investigativo y periodístico a costa de servirse de él. Por demás, hace evidente el carácter eufemístico del término, describiendo con detalle los mecanismos que subyacen al fenómeno del que todos hacemos parte, no solo desde las posibilidades que brinda "la era de la conexión sin fin" sino también, y antes que nada, por nuestra condición de seres hablantes. El gran aporte del libro es situar el fenómeno de la posverdad como un asunto de lenguaje, reconociendo la brecha entre "la realidad objetiva" y aquello que se considera verdadero como un espacio de enunciación e interpretación. Así, quien se aproxime al libro no podrá evitar escuchar resonancias en relación con las palabras que se utilizan para nombrar un mismo hecho y a los actores involucrados. Esto es despertar, de algún modo, del adormecimiento que caracteriza al consumidor de información promedio, para posicionarse de manera más crítica con respecto a los discursos mediáticos que entretejen las noticias: lo dicho, lo no dicho, quién lo dijo y cómo se dijo.

DOI: 10.15446/djf.n20.90200

Freud ¿Apolítico?

Paula Niño Morales*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Pommier, Gérard. *Freud ¿Apolítico?* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1987. 213 páginas.

Ya sea la alegoría del erizo y la manera como se las arregla para aproximarse a su semejante con todo y las púas, o la metáfora del chivo, sustitución del hijo en el sacrificio y de la imagen del ídolo por el nombre del padre Abraham, o implícitamente, la frase "cordero de Dios", obediencia absoluta del descendiente a la voluntad divina, cualesquiera que sean las analogías animalistas y el bestiario totémico imaginable que simbolice el paso de un Otro devorador al padre muerto, la pregunta por la convivencia, con todos sus matices, vicisitudes y oscuridades, persiste en ser la problemática fundamental del sujeto, del individuo y de las sociedades.

Se trata con Gérard Pommier de la cuestión del espíritu gregario, de lo que hace lazo y lo deshace, de la dinámica de la historia, del progreso abarcado como la consecuencia del movimiento que tiene lugar a partir de lo que concierne al nombre; vestigio de las generaciones y registro concebido como límite, como interdicción del goce, aún siendo inalcanzable o inalcanzable debido a ello, y es que dicha interdicción se ubica en un lugar idéntico al del nacimiento de lo colectivo.

Así relata en forma mítica, como corresponde a la condición del hablante, el mito freudiano de "Tótem y Tabú", y, de manera similar, está aquel que atañe al sujeto, la narrativa del complejo de Edipo. A través de estos mitos, se sugiere que, en la formación colectiva y en lo referente a la conformación del sujeto, es importante determinar una continuidad, aquella que está dada por la sexualidad, la que "concierne […] a las condiciones del goce […] constricciones del Eros"[1], que se alejan de las perspectivas económicas del desarrollo de lo social y apuntan con acierto a otra economía, la libidinal.

No obstante, entre el sujeto y el colectivo hay una distancia, la propicia para ver el propio reflejo, trecho que queda relegado en la captura por la imagen descrita en el estadio del espejo; primera masa, mínima expresión del colectivo que pone de relieve la alienación necesaria y la alineación entre las identificaciones y los trazos adquiridos de un Otro que aquel que lidera prodigará como propios y en su título. En un orden lógico, primero está el sujeto, después, lejos del sujeto, la masa y el individuo como resultado de esa primera suma.

Atendiendo a la perspectiva lógica, la problemática de la convivencia, inherente a la condición por la palabra y al consecuente fracaso del goce, se precisa en la dialéctica significante, en el intento constante de dar respuesta al goce

* *e-mail:* ninomorap@gmail.com

Cómo citar: Niño Morales, Paula. "Freud ¿Apolítico? (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 499-503, doi: 10.15446/djf.n20.90200.

© Obra plástica: Powerpaola

1. Gérard Pommmier, *Freud ¿Apolítico?* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1987), 17.

Reseña bibliográfica | fecha de recepción: 31/05/2019. fecha de aceptación: 20/07/2019.
Desde el Jardín de Freud [n.° 20, Enero - Diciembre 2020, Bogotá] ISSN: (impreso) 1657-3986 (en línea) 2256-5477, pp. 499-503.

indefinible. Se destaca su origen estructural y la suerte de imitación del significante amo por el amo social, derivación necesaria en todo caso para recuperar algo del goce en un cobro que puede llegar a ser devastador para el lazo.

Devastación patente en los discursos y las políticas, que, en un intento de anular dicho fracaso fundamental, exaltan lo bélico encubriendo a la vez la encarnación del significante amo y su concreción en tiranía. Algunos de los liderazgos actuales, con el beneficio del disfraz de la democracia, logran eficazmente que se lleve a cabo el exterminio del semejante como parte del accionar de una maquinaria dictatorial que pareciese competir atrozmente con el lamentable culto contemporáneo a la personalidad.

De manera similar, es destacado el bipartidismo, tal vez el montaje privilegiado de promocionar y hacer política. Acerca de la división de un colectivo a favor o en contra de un líder, Pommier señala la constitución grupal en términos de identificación, de los trazos que permiten la atribución conjunta de una imagen y del goce que tal imagen convoca; se trata de una conjugación entre lo simbólico de los trazos de identificación y lo imaginario que enaltece al jefe y que le otorga dominio sobre el colectivo; todo ello referido en última instancia al padre, agente de la interdicción, de la separación entre el sujeto y el Otro; desde lo imaginario, rival que tiene lugar en la fantasía de asesinato y la construcción del fantasma; desde lo simbólico, portador y transmisor del nombre y de los significantes con los que se circunscribe la falla estructural del goce. Por tanto, el líder, en cuanto enlace con el padre, da consistencia al grupo recibiendo la ambivalencia de amor y odio, favoreciendo la fraternidad entre los hermanos y representando un ideal.

Aquí se subraya la diferencia respecto a aquel que desde el lugar de la jefatura considera suya esa imagen y aquel que la dispensa momentáneamente; esta sería la separación entre el tirano y el líder, entre el precepto de un goce absoluto y el direccionamiento de un goce condicionado, y es que el grupo goza, además y sobre todo, de manera destructora y mortífera. En cualquiera de los casos, resulta ser sobre la promesa, o mejor el ideal, de lograr un goce imposible que se promueve la política; en lo correspondiente al bipartidismo, a la polarización y disensión al interior de un colectivo, hay que anotar que aquellos que están en la oposición, no por estar allí y querer deponer o reemplazar al jefe, se hallan exentos de una alienación referida al significante amo, pilar de la identificación grupal que los reúne.

Responder a esa promesa de goce del líder, actor del trazo de identificación que unifica la masa, eclipsar la falla del goce mismo, es la causa principal por la que se hace comunidad, por la que se conforman colectivos de manera imprescindible como el único acceso posible para gozar de algún modo en el lazo con el otro y a través del Otro. Y como se adelantó, tal operación tiene lugar en acuerdo con la lógica significante, con la creación constante de los significantes amos; escribe Pommier: "hablar inventa al amo"[2], y acota el movimiento dialéctico que va de S1 a S2, que al fracasar vuelve a S1, al significante amo, en una recreación por el habla, sin olvidar que entre S1 y S2 se efectúa el sujeto. Partiendo de esta lógica, "el grupo no deja jamás de inventarse un amo y delega esta función en alguien, delegación consoladora que cimienta el clan y permite la fraternidad"[3].

Este movimiento dialéctico y el fracaso frente al goce permiten considerar lo colectivo como una formación del inconsciente y ratificar la manifestación de un síntoma social:

> […] si la formación del grupo social es una formación de lo inconsciente, ella ceñirá un Real, un punto de imposible con el mismo derecho que cualquier síntoma. En esta medida, las mismas luchas que se producen en el cuerpo social pueden ser consideradas como tentativas de curación […] [o] como un reforzamiento del síntoma.[4]

2. Ibíd., 130.
3. Ibíd.
4. Ibíd., 83.

Sin embargo, la "curación" solo se deduce en el momento en que tiene lugar la presencia del sujeto, la producción de la causa misma de su deseo, la ruptura de la alienación en el Otro.

La presencia del sujeto dentro del colectivo es destacada por Pommier respecto al inventor, subrayando el instante de la invención como afirmación de su existencia (la del sujeto). Se trata de la invención de significantes nuevos de los que el grupo se apropia, de algo del orden de la creación que va más allá de las insuficiencias o los requerimientos de determinada época y lugar:

> […] el inventor, ciertamente, inserta su invención en cierto marco. Sin embargo, el conjunto de los determinismos que participan de la invención no la explica. El hallazgo nunca tiene nada de mecánico, participa del "instante". El significante nuevo rompe con todo contexto y, eventualmente, lo contaría.[5]

Estos significantes nuevos, asimismo significantes amos, que se originan en correspondencia al deseo del inventor o del creador, operan para el colectivo, para el goce de todos, introduciendo matices en la manera de gozar, en la forma de demarcar el goce, y lo más importante, contravienen el carácter general de la masa generando lo que es presumible suponer sea una diferencia en el enlace con relación al síntoma social. Por ende, el sujeto creador irrumpe a nivel del colectivo trastocándolo y desde su obra o su invención cuestiona los fundamentos de lo social haciendo política invariablemente.

El caso contrario resulta ser la docilidad ovina del colectivo que comprende cierta posición respecto al significante amo, posición compartida y transpuesta a aquel que se lo arroga. En este sentido, Pommier hace énfasis en la importancia de advertir "a partir de qué lugar se inventa al amo"[6] y de contar con aquello que concreta al amo, que, inverso a lo que se cree, no es el uso del poder militar o del aparato estatal, sino, ante todo, su posición subjetiva, porque existen varios grados de encarnación, unos más ambiciosos, otros más sabios.

Ahora bien, la ubicación respecto a un significante amo no faculta más que dos alternativas de ser su esclavo, uno sumiso o uno insurrecto, lo que es evidente en la denominada dialéctica binaria de la vida política. El principio estructural de esta dialéctica es, siguiendo a Pommier, el "pro" del discurso universitario y el "contra" del discurso histérico. Frente a esta causa de estructura, acaecimiento de discurso, las otras diferencias, como pueden ser las ideológicas, las económicas, las culturales y las raciales, brindarán todos los subterfugios que se quieran inducir a la masa. No obstante, estas dos formas de discurso, elementales en la política, no son correspondientes en términos del goce de grupo que allí se facilita, lo que quiere decir que el goce de grupo no será el mismo para aquellos que están a favor o en divergencia. En la oposición, se revela una tendencia al fraccionamiento, patente para el revolucionario en todos los ámbitos de lo social, y propensión inexistente para aquellos que se encuentran a favor: "en efecto, el 'pro' totaliza y no fracciona, no es como el 'contra', presa de sí mismo"[7], esto por cuanto los opositores, o algunos de ellos, siempre podrán instituir su pronunciamiento y convertirlo en acto a concesión del "pro". Por tanto, formar parte de una oposición constituida no es necesariamente equivalente a posicionarse en "contra".

Por otra parte, el discurso del analista se ubica en otro lugar. Pommier hace énfasis al sostener que el psicoanálisis no es una concepción del mundo, esto principalmente por tres razones: la primera, porque no abarca el sostenimiento de un ideal ni de las ilusiones derivadas de este (al contrario, se requiere de una deconstrucción de las mismas); la segunda, porque no contiene un motivo religioso (dada la ausencia de dogma, la relación particular del psicoanálisis con el saber y la invención constante de significantes nuevos producidos en

5. Ibíd., 150.

6. Ibíd., 130.

7. Ibíd., 174.

el análisis), y, finalmente, porque el psicoanálisis no desarrolla términos arquetípicos (los términos del psicoanálisis superan lo imaginario, es decir, lo propio de la significación para intentar designar lo real del discurso).

Asociado a lo anterior surgen algunos interrogantes, por ejemplo, por las instituciones psicoanalíticas y la perpetuidad de algunas de ellas sin modificación alguna, y, tal vez más importante con relación a lo que convoca Pommier a través del libro, el interrogante por la viabilidad de atribuirle el lugar de invención al psicoanálisis mismo y los efectos de esa invención a nivel del colectivo. ¿Fue Freud un creador, un inventor? Una respuesta afirmativa lleva a considerar la articulación ineludible, mencionada en párrafos anteriores, entre la política y la invención y la esencia disruptiva de esta última.

Posterior a este breve recorrido a la luz de los postulados de Pommier, resulta inevitable aproximarse al contexto colombiano y destacar varios aspectos. Entre estos, la distinción entre el líder y el tirano, diferencia a veces difícil de percibir en la disertación política donde se apela casi de modo inalterable a la libertad, aún y especialmente desde las arengas que exaltan la guerra, y, en este orden de ideas, la tendencia general de optar por una encarnación ambiciosa y menos sabia de aquel que está en el lugar del significante amo para el colectivo. Esto pasando por alto algo de lo que, en lo posible, hay que estar advertido en forma crítica: se trata de la posición de aquel que pretende representar o encarnar el liderazgo, posición que se esconde tras la parafernalia política pero que no dejaría de revelarse en algún momento.

Otro aspecto es el bipartidismo, cuyo trayecto presenta una dolorosa recapitulación de la violencia en Colombia. Sobre este tema es interesante cuestionar hasta qué punto los partidos que han dominado las polarizaciones políticas ciertamente discrepan en sus propuestas e ideales, o si, por el contrario, tal disensión ha servido de velo a la defensa de sus intereses, los de un círculo poderoso, intereses que superarían con creces las divergencias. Asimismo, reflexionar acerca de lo que vendría a ser una verdadera oposición, pensar en aquellas personas y agrupaciones que han sido aniquiladas o suprimidas políticamente en la historia del país. Suprimir a la oposición no resultaría complicado una vez se tiene en cuenta que en su estructura la oposición tiene un "contra" que le dificulta hacer unidad en la medida en que pretende incluir lo que está por fuera o en la periferia de lo social, lugar desde donde precisamente procede la oposición. Al respecto, es relevante distinguir entre una oposición politizada y una militarizada, la que por vía de hecho quiere tomar el poder. No obstante, lo que está en juego en el trasfondo es el reemplazo de aquellos que personifican el significante amo. Una vez logren el poder, tenderán a reproducir los mismos sistemas del estado anterior, o, de manera excepcional, podrán darle espacio a una singularidad.

Desde el psicoanálisis, se ha sostenido que aquello singularmente asombroso es observado de manera especial en el arte, siendo la poesía una de las formas privilegiadas de su manifestación, formas en las que el sujeto da vía a su deseo y que posteriormente, en una suerte de segundo movimiento, se colectivizan por razón del goce. Y es que en una articulación particular la literatura le puede decir mucho a la política, como se descubre en estas breves palabras de Barba Jacob:

> La paz es mi enemigo violento
> y el amor mi enemigo sanguinario.[8]

Se convierte entonces en responsabilidad, de los políticos y del grupo social, leer atentamente estas singularidades y permitirse el cuestionamiento mediante el asombro. ¿Qué revelan los nuevos significantes, las invenciones, las creaciones, la poesía, algo que los políticos en Colombia han sido incapaces de leer? ¿Declaran con asombro lo inverosímil, lo absurdo, lo

8. William Ospina, "La paz del pueblo ausente", *El Espectador*, 11 de marzo de 2018. Disponible en: https://www.elespectador.com/noticias/politica/la-paz-del-pueblo-ausente-por-william-ospina-articulo-743599 (consultado el 07 de mayo de 2019).

maravilloso, lo diferente, lo imposible, lo real? ¿Una condición propia para labrar comunidad e ignorada por la política?

Al presente, se conjetura un punto de quiebre desde el colectivo en la sociedad colombiana que parece ir marcando un viraje de la maquinaria política, se registra el resurgimiento del antagonismo de la indignación ciudadana; si se da lugar a un viraje, si tal indignación puede dar cuenta de un atisbo del orden del sujeto dentro del grupo; o si, por el contrario, lleva a la conformación de otro partido, el de "los indignados" por ejemplo, será algo por resolverse en el futuro.

DOI: 10.15446/djf.n20.90201

Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación

David Santiago Mora León*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*. Barcelona: Nuevos Emprendimiento Editoriales, 2019. 187 páginas.

Frente a la pregunta por la relación entre psicoanálisis y política, Jorge Alemán propone una figura propia del conflicto y la diferencia que conlleva lo inconsciente cuando un campo intenta darle lugar; se trata de una relación que implica "[…] 'colisiones', choques o impactos que propicien entre sí el lugar de nuevas intervenciones teóricas"[1], y que para el presente trabajo da marco a la pregunta por la emancipación. Así, Alemán inicia recordándonos que el legado freudiano, gran colisión ocurrida en el siglo XX, plantea una formulación política según la cual "la ley no es aquello que pretende ser, ni la instancia del superyó, ni el imperativo categórico, ni el heredero del complejo de Edipo", enunciado propio de los ideales modernos que oponían la ley y la pulsión, "sino que mantiene una relación estructural con la pulsión de muerte", con lo cual devela la profunda articulación entre estos dos términos antes opuestos (ley/pulsión), e instaura el campo de la ambivalencia que posibilita "la caída de los opresores pero nunca de la opresión"[2].

El programa moderno, cuya misión fue instituir y transmitir valores universales de socialización y subjetivación, entra pronto en una implosión acelerada que lo fragmenta y deshace destituyendo sus autoridades a partir de su hibridación con las corporaciones privadas; lo cual, traducido como el hundimiento de la ficción simbólica, conlleva al fortalecimiento del superyó. Dado que, en el programa moderno, toda la arquitectónica, los monumentos, las instituciones y las narrativas estéticas de la ley sostenían a la vez que delimitaban el exceso superyoico del capricho burgués, su caída desata esa vocación gozante de forma tal que, a mayor pérdida de legitimidad, estas aumentan su poder. Es decir que, según explica el autor, el "gusano del superyó" ya estaba presente en el programa moderno mismo, antes incluso de su declinación, que solo contribuyó a desatar su fuerza parasitaria. Este goce encerrado en las paredes de la modernidad era la fuerza inerte que encarnaba en la ciudad ese goce presente en la estructura inconsciente. Así, Alemán plantea que:

> […] la fuerza que impide la transformación radical, lo que en suma sostiene la dominación cultural del capitalismo tardío, no solo está en los aparatos ideológicos, […] en las técnicas disciplinarias ni en la extensión sin límites de las redes de las

* *e-mail:* davids.moral@gmail.com

1. Jorge Alemán, *Capitalismo, Crimen perfecto o Emancipación*. (Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2018), 15.

CÓMO CITAR: Mora León, David Santiago. "Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 504-507, doi: 10.15446/djf.n20.90201.

© Obra plástica: Powerpaola

2. Ibíd., 18.

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA | FECHA DE RECEPCIÓN: 31/05/2019. FECHA DE ACEPTACIÓN: 12/07/2019.

> mercancías […] pero sería insuficiente si no se entendiera, con Freud, que una civilización siempre se sostiene de un modo esencial en la propia constitución turbulenta de un sujeto y su oscuro modo de gozar[3].

Ahora bien, a partir de la diferencia planteada por Marx sobre los conceptos de "clase en sí" —la clase cosificada y reducida al estatuto de mercancía— y "clase para sí" —que al adquirir conciencia de sí se interpreta a sí misma como capaz de organizar y realizar su rol transformador—, se plantea la discusión en torno a la posibilidad de enunciar el fin de la clase oprimida y su pasaje hacia la clase liberada. Esto es, "¿cómo un elemento [la clase en sí] que integra a la estructura [el capitalismo] se vuelve en su representante? […] ¿cómo una estructura abierta, inconsistente e incompleta, encuentra un elemento que la 'cierra' de un modo contingente?"[4]. Problema que Lacan abordará planteando que toda estructura, incluso dada su característica permanente de estar expuesta a la infinitud y dispersión, siempre cuenta con artificios, semblantes, anclajes, que hacen posible su cierre parcial. No obstante, el capital al pasar a ser la estructura discursiva del neoliberalismo, junto con su cada vez más inestable y frágil discurso, se postula como un artificio cíclico que no tiene aparentemente cierre, que pareciera no tener fin, renovándose permanentemente; pero que ha llegado al punto donde ya no mejora más, se hace insostenible aumentando "[…] la desigualdad, la deuda, el financiamiento de la economía real, etc.". De esta forma, pasa entonces el debate a la pregunta "¿cómo pensar el final de lo que aparenta presentarse sin fin?"[5]. Pregunta que conlleva dos cuestiones con una brecha irreductible entre sí: de una parte, el hecho de que "[…] la estructura discursiva de lo social no dispone de un cierre definitivo […]", y, de otra parte, que el "discurso capitalista [tal como lo presenta Lacan en el matema de los discursos] es un movimiento circular […] que vuelve siempre a comenzar"[6], por lo que se trata de una brecha que podríamos nombrar desde el psicoanálisis como Real. En términos históricos, la ruptura del pacto entre capitalismo y democracia abre esta brecha dejando sin un marco ético y político a un discurso en el que cualquier cosa puede suceder. Ante lo cual se postulan algunas consideraciones:

> […] un derrumbe bajo el modo de un colapso general […] una permanente inercia con distintas configuraciones de lo social […] o una apuesta de la emancipación […] de ahí la urgencia de un debate en toda la izquierda mundial sobre cómo elementos aparentemente "extrapolíticos" como el odio, la pulsión de muerte, las identificaciones, etc., están determinando de forma muy peligrosa un nuevo modo de hacer en la política mundial[7].

El fin del capitalismo es algo que este mismo postula, pero a su manera, esto es, bajo la modalidad específica de la extinción, que consiste en establecer dependencias para la subjetividad de tal modo que sus opciones solo sean distintos modos de servidumbre. La dificultad para pensar y más aún nombrar el después del capitalismo y el neoliberalismo, razón por la cual se presentan como ilimitados hasta el fin mismo, es la imposibilidad de hacer operar una ley objetiva para tal propósito. En este sentido, la propuesta del autor de abrir la pregunta por la emancipación implica "[…] por parte de la Izquierda, el duelo por la palabra Revolución y todo el aparato conceptual y político que el término vehiculizaba", junto con su oscura conclusión en el desastre totalitario[8].

Así entonces, la emancipación requiere: desprenderla del lastre metafísico histórico que le pudiera venir de la palabra revolución; ubicarla en su lugar contingente carente de alguna ley histórica que determine su acontecer; y hacerla

3. Ibíd., 21.
4. Ibíd., 23.
5. Ibíd., 25.
6. Ibíd.
7. Ibíd., 27.
8. Ibíd., 28.

posible, en su carácter de contingencia, a partir de prácticas instituyentes. Dichas prácticas, explica Alemán, son posibles solo en el Común de la *Lalengua* —aludiendo al neologismo lacaniano usado para dar cuenta de la estructura del habla común que se habita—. Este Común de la *Lalengua* es el lugar de los legados que sostienen al sujeto singular en un lugar de oposición a los dispositivos neoliberales de deshistorización y desimbolización. Se trata de un sujeto singular que no está constituido históricamente, sino que ha de constituirse y advenir. Asunto que lanza la pregunta sobre "[…] cómo un sujeto puede emerger (en una apuesta sin garantías como lo es la emancipación propuesta) a partir de las prácticas instituyentes en el Común de la *Lalengua* […] para poder articularse en una voluntad política hegemónica"[9]; es decir, ¿cómo hacer colectivo desde y con su singularidad?

Se trata entonces, en esta lógica emancipatoria, partir de entender, de una parte, que la hegemonía no se disuelve, "[…] es el "real", el síntoma de toda construcción política"[10], ya que el fantasma poshegemónico es justamente el del mundo capitalista acéfalo "[…] entregado al cultivo de sus pulsiones"[11]. De otra parte, entonces, pasar a plantear una universalidad incompleta, que el autor denomina "Común" en relación con la *Lalengua*, donde se discuta qué se conserva y qué interviene en la constitución del sujeto hablante. Se trata entonces de una lógica emancipatoria que permita

> […] un lugar de objeción al verdadero anhelo del capital […]. Porque si se le capta en su proyección histórica, entonces se abre la posibilidad de la emancipación, donde el deseo, el amor, el goce, el saber y la verdad, no queden irremediablemente subsumidos ni apropiados por la lógica del capital[12].

La emancipación es una apuesta más que un concepto, que el autor plantea a partir de la postulación de una *Soledad: Común*, expresión esta que, relacionada por dos puntos, indica conjunción y disyunción simultáneamente, algo propio de la lógica paradojal con ejemplos como la e*xtimidad,* en Lacan, y que para Alemán es el de la "mismidad" en la diferencia[13].

La soledad es entonces doblemente constitutiva del sujeto, tal como lo concibe el psicoanálisis, esto es, un sujeto en falta, ya que, por un lado, da cuenta de su vacío, y, por otro, de su relación singular con el goce. Por su parte, lo *Común* alude a la imposibilidad estructural de la relación, fundamentada en el planteamiento psicoanalítico de la no-proporción-sexual. De esta forma, lo Común es a su vez el fundamento del vínculo social, en la intersección vacía que forma con la Soledad. Esta intersección, propone el autor, es constitutiva más allá de las dimensiones de lo privado y lo público porque se resiste a su integración, al haber siempre un resto no dominable por las operaciones público-privadas[14].

La apuesta, entonces, de la emancipación como salida es más que una mera respuesta o proyecto político. Se trata de una apuesta que se sostiene en la brecha, en la hiancia misma del sujeto: allí donde esta sostiene y es sostenida como una *Soledad: Común*, propia de la fractura ontológica irreductible en el mercado y el sistema sin-fin del capitalismo. Así, la apuesta es una apuesta de acto, tal como lo concibe el psicoanálisis, en su dimensión de acontecimiento irreversible, soportado en la condición "de hacer existir en la realidad un *saber-hacer ahí* con ese Común, para comprobar, sin garantías *a priori*, si se desea otra cosa que el capital y los modos de gozar que le son inherentes"[15]. Este planteamiento sostiene la dificultad de la salida de la posición de opresión, dado que en el acto o acontecimiento se mantiene la pregunta por quién

9. Ibíd., 29.

10. Ibíd.

11. Ibíd.

12. Ibíd., 30.

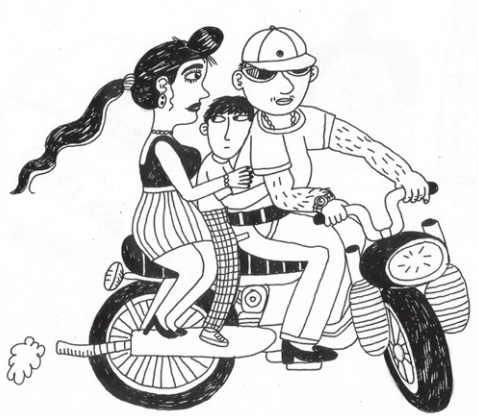
13. Ibíd., 91.

14. Ibíd., 103.

15. Ibíd., 105.

lo nombra, en la medida en que es aquel el que constituye al sujeto y no al contrario.

Este vacío de nombramiento del sujeto en el acto, el acontecimiento, da cuenta asimismo de la hiancia causada en la intersección entre el sujeto y lo colectivo, para traer a cuenta la necesidad de un colectivo no-todo, sostenido en un no-saber que no sea totalizante. Se trata de una tensión relativa al modo en que se puede concebir, por un lado, una transformación del sujeto y, a su vez, que esta pueda llegar a tener como resultado una relación colectiva, nueva y distinta, con una causa[16]. Asunto con el que Alemán deja en punta la necesidad de pensar una colectividad singular, construida por sujetos separados del circuito de la mercancía… porque desean otra cosa…



16. Ibíd., 119.

DOI: 10.15446/djf.n20.90202

Lacan, discurso, acontecimiento

Carlos Andrés Sánchez Beltrán*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Parker, Ian y Pavón-Cuellar, David (Coord.). *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*. Ciudad de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Plaza y Valdés Editores, 2013. 429 páginas.

Al ser una compilación de textos, *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*, libro coordinado por Ian Parker y David Pavón-Cuéllar, podría considerarse, inicialmente, como una reunión de artículos bajo un eje temático rector; sin embargo, es posible afirmar que la obra se presenta como un solo texto escrito a treintaiuna manos; tarea nada sencilla, pero bien lograda, por cada uno de los que allí intervienen a partir de los desarrollos teóricos y metodológicos propuestos, tomando por material fenómenos particulares como los movimientos ambientalistas, políticos y sociales en momentos históricos particulares, así como documentos oficiales, la dramaturgia y el cine.

En los veintisiete capítulos que componen este libro, los autores realizan un recorrido de interés en torno a dos asuntos: en primer lugar, el alcance de las elaboraciones de Jacques Lacan sobre lo inconsciente y el discurso en articulación con otros campos disciplinares y su devenir histórico y práctico. Y, en segundo lugar, las posibilidades de un campo de análisis del discurso que se sostiene en una perspectiva de trabajo con el significante y con el encuentro de lo real que aparece en el lenguaje, en un particular abordaje del acontecimiento como apuesta por un "análisis lacaniano de discurso".

Esta apuesta entra en discusión con los modelos actuales de investigación y análisis del discurso que se desarrollan bajo la premisa y la pregunta sobre cómo lo que le sucede a un sujeto es explicado y es puesto en un marco de sentido específico. Se trata, entonces, de la denuncia a un modelo homogéneo y arbitrario sobre el saber, que se ha extendido a diferentes campos, entre ellos el político, en el cual el análisis se concentra en un deber ser social, o en el que la ciencia, el arte y los medios de comunicación adquieren formas totalitarias que introducen sistemas de control fundamentados en la predicción, el dominio y la reducción, que sostienen al discurso como enunciado todo-saber.

Al retomar las elaboraciones de Lacan sobre los discursos, se evidencia que, en discursos como el universitario o el capitalista, ya se encontraba un rechazo a lo inconsciente, a la imposibilidad, lo que conduce a que algunos de los autores señalen esto como una forma de materialización y continuidad del discurso del amo —que hoy también supone al amo impersonal de los mercados[1]—. No obstante, es necesario no

* *e-mail:* carsanchezbe@unal.edu.co

cómo citar: Sánchez Beltrán, Carlos Andrés. "Lacan, discurso, acontecimiento (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 508-512, doi: 10.15446/djf.n20.901202.

© Obra plástica: Powerpaola

1. Braunstein sostiene tres tipos de articulación del discurso del amo, que responden a tres formas históricas de dominación: el amo clásico, el amo

reseña bibliográfica | fecha de recepción: 31/05/2018. fecha de aceptación: 20/07/2018.

perder de vista que así como cada estructura social plantearía un modo particular de ejercicio de poder, también, de allí se derivarían sus formas de liberación.

Será precisamente a partir de las consideraciones sobre las formas actuales del discurso y de sus formas de producir saber, de legislar y de interactuar, que los autores toman partido por una apuesta conjunta. Por un lado, la apuesta académica en la elaboración y desarrollo de un "análisis lacaniano de discurso", y, por otro, la apuesta política, en la medida en que esta práctica comprende la resistencia hacia una universalidad del saber, lo cual implica que no todo se dice y no todo se sabe. De allí, la orientación hacia el encuentro con una verdad inanalizable que perturba el sistema y adquiere su carácter propio de trabajo. Se trata, entonces, de una apuesta que reconoce —desde el acontecimiento y la articulación de diferentes propuestas teóricas (como las de Marx, Foucault, Badiou, Althusser, Deleuze, Kierkegaard y, desde luego, Freud y Lacan)— que lo que responde al síntoma de una época es el inconsciente, en el que este cobra un carácter político e, incluso, muchas veces, se constituye como la política[2]. En la afirmación de Lacan sobre el inconsciente como discurso Otro, el análisis lacaniano de discurso propone encontrar al sujeto del inconsciente en el enunciado, bajo una "lectura sintomal", que pone en evidencia los modos en los que el sujeto se ubica en una forma de goce singular respecto a las formas que toma ese Otro.

Frosh señala que, aunque existan pretensiones terapéuticas, metodológicas y teóricas de una articulación coherente de la narrativa del sujeto, "*no hay que creer una palabra de lo que se dice*"[3], pues lo simbólico puede ser tomado a modo de una forma de recubrimiento, así como cualquier mensaje que pretende ser un todo cobraría un carácter arbitrario y autoritario. De esta manera, los autores, desde la especificidad de sus posiciones, sostienen la necesidad de reconocer que, en un saber dado, en una organización predeterminada, en la cadena significante propiamente, siempre hay algo que no puede ser contenido y explicado, algo que no se articula y que aparece como vacío. Al no existir un Otro completo que garantice el goce, se deriva que "la relación política no existe"[4] en la medida en se está ante un real como imposible de inscribir, que entonces no cesa de insistir.

Abordar los discursos permite abrir el problema a la variabilidad y multiplicidad en el decir, que plantea una manera particular de tratar con el objeto *a*, con el anclaje de la representación y con la verdad; esta última, en autores como Foucault, aparece como formas de decir veraz[5] en modalidades específicas del discurso (*alétheia*, *politeia* y *ethos*). Así, la verdad no aparece necesariamente bajo la palabra o en

capitalista y el amo impersonal de los mercados; este último, regido por lo que el autor denomina servomecanismos y producido en las sociedades de control, trabajadas desde Deleuze. Ian Parker y David Pavón-Cuellar, *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual* (Ciudad de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Plaza y Valdés Editores, 2013).

2. Si el discurso del amo, sostiene Alicia Ruth Álvarez, puede ser pensado como el del inconsciente, será entonces el de la política, en el cual la ley agencia el discurso y aparece un saber que trabaja, pero, precisamente, un saber que no se sabe; y, así mismo, bajo esta perspectiva, el discurso analítico como reverso del discurso del amo constituiría una política, la política del síntoma, que insta a producir un significante amo otro. Ibíd., 143.

3. Sthepen Frosh, "Desintegrando la investigación cualitativa". Ibíd., 29. La cursiva es original del texto.

4. Expresión usada por Natalia Romé en el capítulo 15, cuando sostiene que "[…] no existe para Althusser, estrictamente hablando, una relación política, sino lo político entrampado-vivido en las relaciones imaginarias de la política (burguesa por definición). Aquí la 'relación' política no corresponde al problema de la institución de un Estado (problema ontológico del comienzo), sino que concierne el problema de la duración de un Estado, y en tal sentido, resulta 'siempre-ya' impresa en la materia ideológica del 'lazo social'". Ibíd., 227.

5. Trabajado por Roque Farrán, quien trae a consideración las cuatro formas de decir "veraz" señaladas por Foucault: profecía, sabiduría, enseñanza técnica y *parrhesía*. Ibíd., 211.

las articulaciones significantes de esta; incluso Badiou[6] llama la atención sobre el arte, la ciencia, el amor y la política como procedimientos genéricos de verdad, lo que le permite atribuir un carácter de irrepresentabilidad formal, que puede concernir a acontecimientos contingentes y, como se verá más adelante, suplementa las condiciones del orden del saber y del lenguaje.

Los autores realizan un trabajo desde diferentes puntos de partida, en una interesante articulación de los tres registros lacanianos (imaginario, simbólico y real), en torno al enunciado y la enunciación, situando el enunciado del lado del significante y la enunciación del lado de lo real —en el que la verdad del sujeto se encuentra inscrita—, pero sin reducir lo real a lo que de verdad allí está en juego. Entonces, enunciado y enunciación son comprendidos como niveles simbólicos significantes; sin embargo, el acto enunciativo da cuenta en la cadena de lo que al sujeto le atañe como real. En esta lógica, un enunciado, aun siendo discordante, no porta verdad alguna sobre el sujeto, ya que es un discurso impuesto por el Otro[7]. Este no tiene carácter de enunciación, cuya modalidad discursiva por medio de su operatividad, sería el acto que presenta un carácter disruptivo y discordante, distinto al que podría plantearse desde el enunciado que rechaza al sujeto de manera categórica.

Así, se reconocen las funciones performativas y constructivas del lenguaje que parecieran abarcarlo todo a partir de los enunciados; sin embargo, en esa pretensión, no alcanzan la realidad, demostrando que no todo puede ser dicho, pues el mismo lenguaje, por estructura, engendra lagunas y diferencias; produce un efecto de exclusión que se manifiesta, en la multiplicidad, como un intento de captura de lo que se escapa de la cadena y, a la vez, es rechazo de lo que no es posible de contener como un radical otro. En los discursos, siempre se encuentra un sobrante, un saldo irreductible al cálculo de los enunciados dominantes, que no puede ser incluido sin "estallar"[8], en el que siempre lo inconsciente aparece bajo diversas formaciones como manifestación de la diferencia que surge ante los significantes amos impuestos y masificadores.

A partir del reconocimiento de que en la cadena algo se produce como falla de sentido y exige su realización, el trabajo con la categoría de acontecimiento pone en juego los asuntos de la verdad, el acto y lo real del sujeto. Los autores retomarán esta categoría de acontecimiento, incluso a nivel práctico del análisis lacaniano de discurso, para analizar determinados textos y señalar que, desde allí, en la medida en que sucede, la verdad emerge en una particular relación con el acontecimiento mismo, con los hechos y con las formas de lazo social. Así como el acontecimiento se produce en relación con el orden social, también produce efectos en el sujeto como acto, lo cual abre la discusión sobre la articulación entre acto y acontecimiento, su temporalidad, manifestaciones y efectos[9]. Autores como Jason Glynos advierten, a partir del trabajo de Žižek —quien comprende los regímenes como entidades heterogéneas—, que el acto puede no ocurrir propiamente para producir un nuevo movimiento, sino para interrumpir uno predominante. Lo que surja después, aunque "diferente", no asegura que lo que suceda se encuentre fuera de las lógicas

6. Ibíd., 213.

7. De acuerdo con Marcela Ana Negro, el reconocimiento de la enunciación pone en consideración, a partir del trabajo desarrollado por Lacan, el superyó como modalidad del discurso con relación a la ley, en calidad de contracara de la misma, que para el sujeto se produce como "enunciado discordante" de esa ley.

8. Néstor Braunstein, "El discurso de los mercados o el discurso del psicoanálisis: una posición excluyente". Ibíd., 176.

9. Se encuentran, por ejemplo, discusiones sobre el acontecimiento con una temporalidad definida por la duración y la categoría de acaecimiento como instante, que es el tiempo del inconsciente y el acto. Esto plantea, independientemente de su nominación categorial, un problema central con relación al tiempo del inconsciente, que con Lacan se sitúa como movimiento temporal de apertura y cierre, instante que corta la palabra e introduce la posibilidad de creación a partir del acto-instante, la falta en ser del sujeto que aparece y crea, como lo señalará también Carlos Gómez Camarena con un desarrollo sobre los aportes de Badiou.

en las que aparece disruptivo. Incluso, puede transformar tales lógicas y no necesariamente "debilitarlas", en tanto la "interioridad fantasmática" que sostiene dicha práctica no se ve afectada.

El fantasma y el saber plantean una relación que se encuentra al servicio de las elaboraciones imaginarias-simbólicas que sostienen diferentes regímenes sociales, con el rechazo de lo real y la invisibilidad del acontecimiento mismo. Por lo tanto, el acto en cuanto auténtico causa efectos sobre la articulación imaginaria-simbólica en dos vías: primero, aunque se esperaría que fuera suficiente cuando aparece una dislocación real, por ejemplo, una catástrofe natural, el efecto se produce sobre lo que recubre eso real a nivel imaginario-simbólico; y, en segundo lugar, sobre los sistemas políticos e ideológicos tradicionales que promueven la negación del mismo real. En el acontecimiento, lo real se torna inminente y horroroso, y así aparece la falta de simbolización como problema de identificación con el orden hegemónico, que pone al sujeto a trabajar en respuesta a estos asuntos.

El planteamiento de un análisis lacaniano de discurso sostendría, entonces, que todo ocurre en el registro de lo simbólico, pues a partir de las inconsistencias en el lenguaje es posible acceder a eso que lo sostiene y lo forma como discurso. La verdad, aunque no coincida con el sentido, en términos estrictos, no se encuentra fuera del lenguaje, lo cual plantea, a nivel formal de este análisis, la imposibilidad de hacer metalenguaje, pues no hay un "Otro de Otro"[10]. Así mismo, se demuestra que el sujeto del inconsciente se constituye como tal en cuanto ser hablante, dado que es atravesado por el significante inscrito como marca singular que lo determina, y da lugar a lo que cojea, donde se ubica la causa, cuya significación resulta imposible. Por lo tanto, se construirían diferentes relaciones de significación, asociativas e implícitas, y enunciados heterogéneos en diferentes registros discursivos de estabilidad lógica y variable.

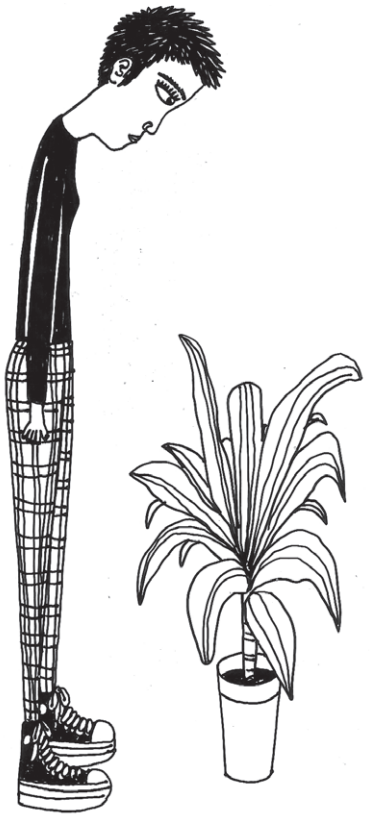
En este punto, cabe señalar, tomando como referencia los planteamientos desarrollados por los autores como ejes centrales, que trabajar con, y desde, la teoría psicoanalítica, particularmente la desarrollada por Lacan, implica reconocer al discurso psicoanalítico —que es el reverso del discurso del amo— como una "contrafuerza" frente los discursos contemporáneos, y también frente las perspectivas de análisis de discurso inscritas en la delimitación del texto —en el sentido amplio del término— en construcciones de sentido o redes de significado. Sin embargo, esto no convierte al psicoanálisis, o incluso al discurso psicoanalítico, en el discurso de la Verdad, cuyo método permitiría situar un sentido universal, pues, justamente, partir de que no es portador de la verdad lo que le permite construirse como otro campo discursivo, en calidad de la teoría, por estructura, comporta un límite, un fracaso, lo cual no invalida su práctica, sino que la constituye. Así como Althusser reconoce que la irrupción de lo político (como práctica) en la teoría de Marx constituye su límite y su constitución[11], en el psicoanálisis podría plantearse que el descubrimiento freudiano, el inconsciente, irrumpe como límite y constitución de este, así como acontecimiento en el campo dominante de las ciencias.

De esta manera, denominar este campo emergente "análisis lacaniano de discurso", partiendo de las elaboraciones del psicoanalista francés, no refiere propiamente a un modo distinto de la práctica analítica o a una equiparación con la práctica de la psicología, lo cual implica reconocer sus distancias no solo a nivel metodológico, sino también a nivel teórico. Así, por ejemplo, de acuerdo con Parker, considerar siete elementos de los desarrollos teóricos de Lacan para situarlos en dicho análisis —las cualidades formales del texto, el anclaje de la representación, la agencia y determinación, el papel del saber, las posiciones en el lenguaje, los puntos

10. David Pavón-Cuéllar, "De la palabra al acontecimiento: límites, posibilidades y desafíos del análisis lacaniano de discurso". Ibíd., 396.

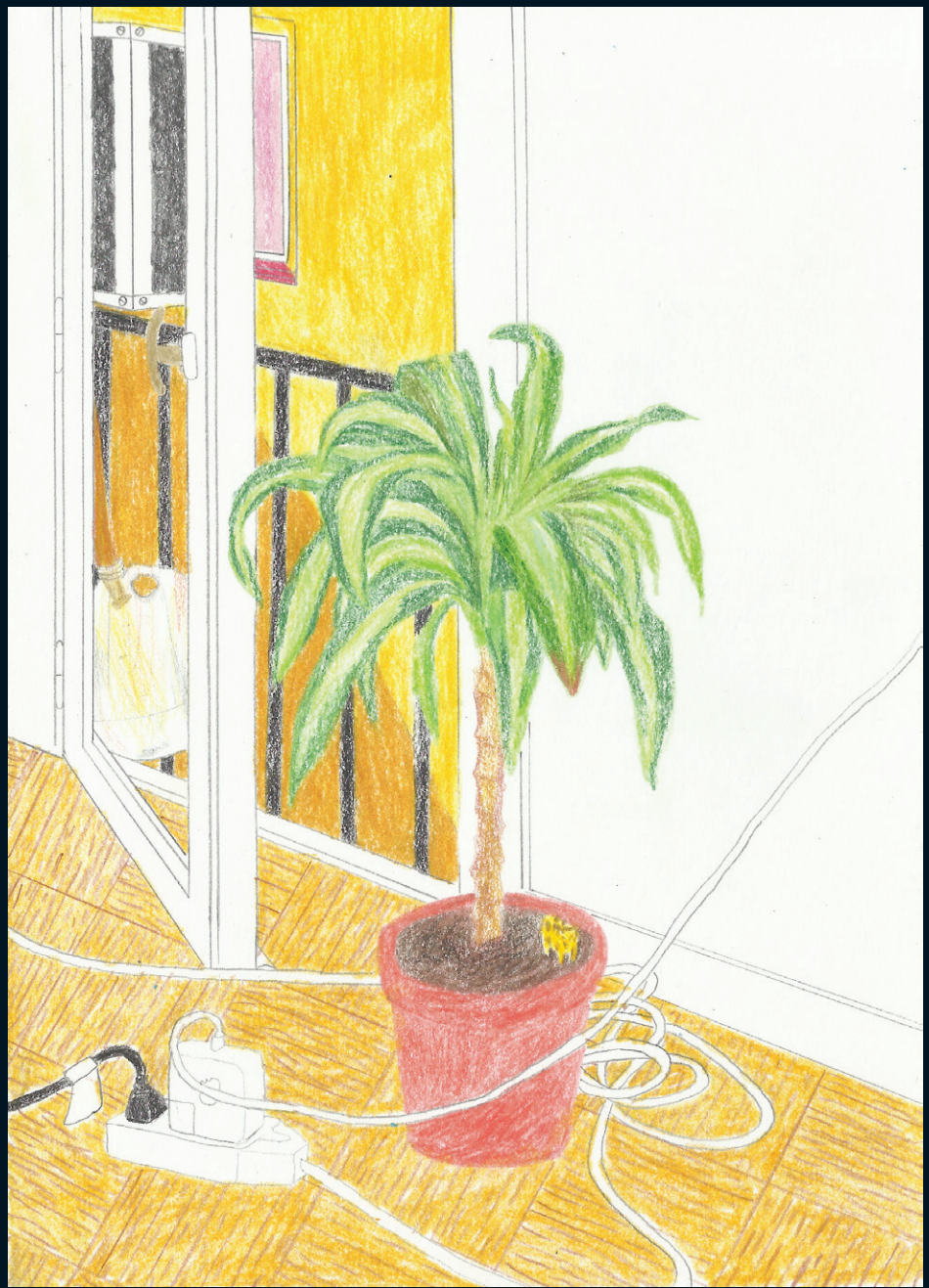
11. Asunto trabajado por Natalia Romé en el capítulo 15.

muertos de perspectiva y la interpretación de material textual—, más allá de delimitar las categorías de trabajo, implica atender a la literalidad, situar lo que altera, la cadena, lo que no guarda correspondencia y el vacío, como asuntos del orden del acontecimiento, el acto y la verdad, que portan un carácter de resistencia, subversivo, ante la historia misma, ante los modelos de control; en suma, nos atrevemos a decir, darle consecuencias al estatuto político que tiene lo inconsciente.



IX. ANTOLOGÍA MÍNIMA

© Powerpaola | Dibujo para el afiche de la Bienal de Quadrinhos de Curitiba, Brasil | Marcadores sobre papel | A3 | 2016



© Powerpaola | De la serie Yo de espaldas | Lapices de colores sobre papel | A5 | 2012

EL ARTE DE LA MENTIRA POLÍTICA*

JONATHAN SWIFT

TRATADO MUY CURIOSO PROPUESTO POR SUSCRIPCIÓN

Está actualmente en prensa un tratado curioso, titulado Χεφδολογια πολιτικη o el arte de la mentira política. Consiste en dos volúmenes *in quarto*.

Condiciones propuestas a los suscriptores

I. *El Autor promete entregar el primer volumen a los suscriptores antes del próximo día de San Hilario, si le anima el número de suscripciones.*
II. *El precio de los dos volúmenes será, para los suscriptores, de catorce chelines, de los cuales se pagarán siete por adelantado, y los otros siete cuando entregue el segundo volumen.*
III. *Los que se suscriban por seis volúmenes tendrán el séptimo gratuito. Así, cada volumen no llegará a los seis chelines.*
IV. *El nombre y la dirección de los suscriptores se imprimirán con todo detalle en el libro.*

Se ha leído el manuscrito con mucha atención y se ha juzgado oportuno informar al público del contenido del primer volumen a fin de estimularlo a suscribirse a una obra tan útil.

EL ARTE DE LA MENTIRA POLÍTICA

El autor, en su prefacio, hace algunas reflexiones juiciosas sobre el origen de las Artes y las Ciencias. Dice que las artes consisten primero en teoremas *y* en prácticas, dispersas por un lado *y* por otro, que se transmiten de mano en mano entre los maestros y que sólo se revelan a los hijos del Arte, hasta que llega algún gran genio que recoge estas proposiciones separadas y desunidas y las reduce a un sistema regular. Que es el caso en que se encuentra

* Jonathan Swift, *El arte de la mentira política* (Palma: El Barquero, 2009), 17-51.

© Obra plástica: Powerpaola

hoy *el Arte de la mentira política,* ese arte tan útil y tan noble; que, cómo en este último siglo se ha enriquecido con varios *nuevos descubrimientos* es necesario que no permanezca por más tiempo arrumbado y en la confusión; y que puede, con toda la razón, pretender tener un lugar en la *Enciclopedia*, principalmente en la que debe servir de modelo para la educación de un hábil príncipe. Que se propone adquirir una gran reputación en los siglos futuros porque es el primero que ha emprendido una obra tan gloriosa y al mismo tiempo tan necesaria; y que por la misma razón se tendrá a bien excusar los errores que se le hayan escapado. Exhorta a todos los que tengan algún talento en este género, o que hayan hecho en él nuevos descubrimientos, a que le comuniquen sus ideas, asegurándoles que hará honor a ellas y que en su obra hablará de ellos con elogio.

EL PRIMER VOLUMEN DE ESTE EXCELENTE TRATADO CONTIENE ONCE CAPÍTULOS.

En su primer capítulo, el Autor razona filosóficamente sobre la naturaleza del alma y sobre las cualidades que la lineen susceptible y capaz de mentir. Supone que el alma licite la naturaleza de un espejo plano-cilíndrico; que un Dios todopoderoso ha hecho el lado plano de este espejo y que después el Demonio ha hecho el otro lado, que tiene forma cilíndrica. Que el lado plano representa los objetos al natural y tal como son verdaderamente; pero que el lado cilíndrico debe necesariamente, según las leyes de la catóptrica, representar a los objetos verdaderos como falsos, y a los falsos como verdaderos; que el cilindro, como es mucho más grande y más ancho, recibe y reúne en su superficie una mayor cantidad de rayos visuales; y que por consiguiente todo el arte y el éxito de la mentira política dependen del lado cilíndrico del alma.

El Autor, en este mismo capítulo, reflexiona sobre as cualidades de la mente; por ejemplo, sobre su inclinación particular por lo malicioso y lo maravilloso. La inclinación del alma hacia la malicia es un efecto del amor propio, o del placer y la satisfacción secreta que sentimos al encontrar hombres peores, más cobardes, más despreciables y más desgraciados que nosotros mismos; y la pasión que nos arrastra hacia lo maravilloso procede de la inactividad del alma, o de su incapacidad de dejarse mover por las cosas vulgares y comunes y de obtener de ellas el menor placer.

Después de establecer las cualidades de la mente en que se basa su Arte, en el segundo capítulo trata de la naturaleza de la mentira política, que define así: *El Arte de convencer al pueblo,* el arte de hacerle *creer falsedades saludables, y ello con algún buen fin*. La llama un *Arte* para distinguirla de la acción de decir la verdad, para la cual parece que no hay necesidad de arte; pero, admitiendo su definición, esto sólo hay que entenderlo en relación con la invención, porque, en efecto, se necesita más arte para convencer al

pueblo de una verdad saludable que para hacerle creer y aceptar una falsedad saludable. A continuación, llega a demostrar que hay falsedades de esta especie, es decir, falsedades saludables; da de ello varios ejemplos, no sólo de antes de la revolución ocurrida en Inglaterra, sino también de después de esta revolución; y muestra claramente que no habríamos sostenido la guerra durante tanto tiempo sin un gran número de estas falsedades saludables. Da reglas para calcular en libras, chelines y peniques el valor de una mentira política. Por la palabra *bueno* no entiende lo que es absoluta y esencialmente bueno, sino lo que le parece tal al Artista, es decir, al que hace profesión del arte de la mentira política, y para él es un fundamento suficiente para actuar en consecuencia. Finalmente divide lo *bueno* (*bonum*), como se divide habitualmente, en *bonum utile, dulce* y *honestum*, bueno útil, agradable y honesto. Señala que hay mentiras políticas de naturaleza mixta, que comprenden las tres especies desde diferentes puntos de vista: que el útil reina generalmente en lo que respecta al *Cambio,* o la *Bolsa*, el *dulce y* el *honestum* en el barrio de la ciudad llamado Westminster[1]: que los unos sueltan una mentira para vender o comprar un fondo una acción a un precio más ventajoso, y los otros porque es honorable servir a su partido, y otros finalmente porque es dulce satisfacer su deseo de venganza.

Una vez explicados los diferentes términos de la definición, pasa al tercer capítulo, en el que trata de la equidad de la mentira política y señala que es lícita y está permitida. Saca la prueba de ello de sus verdaderos principios, haciendo una exacta investigación de los diferentes derechos que tienen los hombres a la verdad. Señala que el pueblo tiene derecho a esperar que sus vecinos le digan la verdad en los asuntos particulares; que todos tienen derecho también a la verdad económica, es decir, todos tienen derecho a exigir que los miembros de su familia les digan la verdad, a fin de no ser engañados por sus mujeres, sus hijos o sus criados; pero que no hay ninguna especie de derecho sobre la verdad política; y que el pueblo no tiene más derecho a querer ser informado de la verdad en materia de gobierno que a poseer grandes bienes, tierras y casas señoriales. El Autor regula y determina con mucho juicio las diferentes partes que los hombres deben tener en esta clase (es decir, en lo que se refiere a esta clase de verdad), según sus diferentes capacidades, sus dignidades, sus cargos *y sus* profesiones: señala que los niños no pueden pretender nada respecto a ella, y que por eso es muy raro encontrar alguno que esté informado de algún tipo de verdad. Hay que confesar, sin embargo, que en este capítulo el Autor encuentra algunas dificultades, al menos aparentes, cuando se trata de explicar algunos textos de la Sagrada Escritura y de responder a las objeciones que se sacan de ella.

1. Es un barrio de Londres en el que se encuentra el Palacio donde se litiga y el Palacio del Rey.

El cuarto capítulo gira por completo sobre esta cuestión, a saber, *si el gobierno es el único que tiene derecho a marcar con su sello las mentiras políticas*. El Autor, que es un celoso partidario de la libertad inglesa, está en contra de ello, y responde con mucho ingenio y sutileza a todos los argumentos de los que están a favor. Dice que, como el gobierno de Inglaterra tiene cierta mezcla de democracia, el derecho de inventar y difundir mentiras políticas reside en parte en el pueblo, que en los últimos años se ha distinguido por su apego obstinado a este justo privilegio y ha dado a entender que nunca querrá abandonarlo; que ocurre muy a menudo que el pueblo de Inglaterra no tenga otro medio que el ejercicio de este derecho indiscutible para hacer caer a un ministro y a un gobierno del que está harto y cansado; que una abundancia de mentiras políticas es una señal segura de la libertad inglesa, y que, como los ministros se sirven a veces de este medio para reforzar su autoridad, es razonable que el pueblo utilice las mismas armas para abatirlos y para defenderse a sí mismo.

En su quinto capítulo, divide las mentiras políticas en diferentes clases y diferentes especies; al mismo tiempo da preceptos sobre los medios de inventar, difundir y multiplicar estas clases de mentiras. Empieza por los rumores, bulos, noticias y libelos difamatorios que atacan la reputación de los que están bien situados y tienen la autoridad entre manos. Censura y critica el error común, que sólo conoce una especie, a saber, la mentira de calumnia, o la mentira difamatoria, aunque en realidad las haya de tres clases, la mentira *de calumnia*, la mentira *de adición* o *de aumento*, y la mentira *de transferencia*. La mentira de adición da a un gran personaje más reputación de la que le corresponde, y ello para ponerlo en disposición de servir a algún buen fin o a algún proyecto que se tiene a la vista. La mentira de maledicencia, de detracción, de calumnia, o la mentira difamatoria, es aquella con la que se despoja a algún gran hombre de la reputación que ha adquirido por méritos propios, por miedo a que se sirva de ella en detrimento del público. Finalmente, la mentira de transferencia es la que transfiere el mérito de una buena acción de un hombre a otro hombre, que por sí mismo tiene cualidades superiores y un mérito muy por encima del que se le concede; o aquella con la cual se quita el demérito de una mala acción al que la ha cometido para transferirlo a un hombre que merece aún menos por sí mismo. Da diferentes ejemplos de las tres especies, pero principalmente de la última. ¿Qué efectos —dice— no produjo la mentira de transferencia cuando fue necesario por el bien público dar el valor, el comportamiento y la prudencia de un hombre a otro hombre, y la de varios a uno solo? ¿Qué golpes es capaz de dar esta especie de mentira? Puede incluso suceder en algunas ocasiones que un hombre se vea privado de los honores de una victoria que él haya obtenido; puede suceder, digo, que se vea privado y despojado por alguien que no haya tenido mando en la acción. La salvación, el restablecimiento y la

destrucción de la República pueden atribuirse también a personas que no han participado ni contribuido a ello en modo alguno.

El Autor exhorta a todos los honrados Practicantes a ejercitarse en este gran arte, es decir, en el arte de la mentira de transferencia, porque (como la existencia de las cosas mismas es visible y no exige ninguna prueba) para imponerla y hacerla creer al público no hace falta nada más que un supuesto autor o una falsa razón. Esto no es presumir demasiado la credulidad de la mayoría de los hombres, puesto que los resortes secretos de las cosas les son habitualmente desconocidos.

Da después de esto algunos preceptos para la práctica de la mentira de *adición*. Dice que cuando se atribuye a alguien una cosa que no le pertenece, hay que concertar la mentira de manera que la cosa no sea directamente contraria y opuesta a las cualidades conocidas de la persona: por ejemplo, un mentiroso político, por poco que conozca su oficio, no irá a decir, hablando de una asamblea de protestantes, que el Rey de Francia estaba presente en ella, ni que, a ejemplo de la Reina Isabel, restituye a sus súbditos el excedente dé los impuestos; no irá a decir tampoco que el Emperador paga dos meses por adelantado a sus tropas, ni que los holandeses pagan más que su cuota; no representará a la misma persona como alguien afanoso de mantener un ejército preparado y al mismo tiempo celoso de la libertad pública; ni a un ateo que sostenga los intereses de la Iglesia; ni a un libertino como reformador de las costumbres; ni a un impulsivo, un atolondrado o un hombre sin seso como un ejemplo de moderación. Pero si es absolutamente necesario dar a alguien buenas cualidades accesorias para hacerle el honor de un mérito que no tiene, el Autor nos enseña a no dárselas de entrada *in extremo grade*, *en el grado máximo*. Por ejemplo, si se trata de un avaro al que se quiere hacer pasar por generoso, no se le hará dar de golpe cinco mil libras; es un acto de generosidad, una caridad, un gasto del que no es capaz. Veinte o treinta libras bastarán de momento; es más que suficiente para él. Si se trata de un hombre cuya ingratitud para con sus bienhechores es sobradamente conocida, no hay que decirnos que recompensa a un pobre por algún servicio o algún buen oficio que recibió de él hace treinta años; no es una cosa probable, y no la podemos creer; pero suponedlo agradecido a un hombre que le ha prestado algunos servicios y que está en situación de prestarle aún otros más esenciales; y entonces vuestra mentira encontrará cierto crédito; del mismo modo, si habláis de un hombre cuyo valor personal es dudoso, no hagáis de él de entrada un gran capitán que arrolla y persigue a escuadrones enteros; dadle tan sólo el mérito de un hombre turbulento, que mete ruido en las compañías en que se encuentra y arroja botellas a la cabeza de su adversario.

Se habla de algún gran hombre que no tiene ningún respeto por la religión, que la desprecia abiertamente y que es conocido como tal; no conviene hacerle pasar días enteros en devoción en su gabinete; pero podéis con toda seguridad hacerle asistir decentemente

y con modestia a unas plegarias públicas. Se trata de un señor, de un hombre poderoso que nunca ha tenido la reputación de que le gustara pagar sus deudas, ni siquiera las más justas y legítimas; no vayáis a hacer de él de golpe un hombre generoso, una conciencia sensible, que restituye grandes sumas que, por decirlo así, ha estafado a sus acreedores: contentaos de entrada con hacerle pagar una suma de veinte libras a un amigo que ha perdido su pagaré.

El Autor prescribe las mismas reglas para el arte de la calumnia, o para la mentira difamatoria: os da como preceptos no inventar cosas directamente opuestas a las cualidades reconocidas de aquellos a quienes queréis calumniar. Así, no se encontrará en estas sabias reglas de la *Pseudología* o de la *mentira política* que sea prudente decir de un príncipe piadoso y religioso que descuida la religión y que quiere introducir la herejía; pero podéis decir de un príncipe clemente que ha perdonado a un criminal que merecía la muerte y que no debía esperar obtener su gracia. No lograréis vuestro objetivo si decís de algún gran personaje cuya prudente economía es conocida por el público, que disipa el dinero y los fondos de la nación; pero podréis decir con toda seguridad en todas partes que amasa y atesora riquezas. Tampoco se puede asegurar que recibe regalos y se deja corromper, pero se le puede censurar libremente por ser demasiado lento en pagar; pues, aunque ni la una ni la otra de estas dos cosas sean ciertas, la segunda es sin embargo creíble, y la primera no lo es. No iréis a decir de un ministro sincero y generoso, cuya rectitud de corazón es conocida, que ha participado en una intriga para traicionar a su patria; pero podéis asegurar con alguna probabilidad que ha estado metido en alguna intriga con una dama.

El Autor advierte a todos los Practicantes que presten atención a los preceptos que les da y que los sigan exactamente. Asegura que es por no haber conocido o practicado estas reglas por lo que, desde hace varios años, algunas de sus mentiras han fracasado y no han podido subsistir mucho tiempo.

En su sexto capítulo trata de lo maravilloso; y por maravilloso entiende todo lo que supera los grados habituales de verosimilitud. Con relación al pueblo, lo maravilloso se divide en dos especies, la Φοβερου y la δομοειδεσ, es decir, la mentira que sirve para asustar e infundir el terror, y la que anima y alienta, que son ambas extremadamente útiles cuando se saben utilizar en las ocasiones en que son convenientes. Da varias reglas en cuanto a la Φοβερου, o mentira que se utiliza para crear espanto e infundir el terror; una de las reglas es que no hay que mostrar demasiado a menudo al pueblo objetos terribles, por temor de que acaben siéndole familiares y se acostumbre a ellos. Añade que es absolutamente necesario servirse una vez al año del Rey de Francia y del Pretendiente para asustar al pueblo inglés, pero que después hay que volver a atar los osos hasta el año siguiente. La poca atención que se ha puesto en observar un precepto tan necesario, y la indiscreción con la que tan a menudo se nos ha querido dar miedo del coco a la menor

oportunidad, han hecho que en los últimos años el pueblo fuera tan indiferente que ya no se asusta cuando se le habla de estos dos enemigos.

Por lo que respecta a las mentiras que se difunden en el público a fin de animar y alentar al pueblo, he aquí las reglas que prescribe. Es necesario, dice, que no superen los grados habituales de verosimilitud; deben ser variadas; no hay que insistir siempre obstinadamente en una misma mentira. En cuanto a las que contienen promesas o pronósticos, no sería prudente fijar las predicciones a corto plazo; sería exponerse a la vergüenza y la confusión de verse pronto contradicho y convicto de falsedad. El Autor examina según estas reglas la mentira que pronosticaba la conquista del Reino de Francia, esa mentira tan bien inventada y sin embargo tan desafortunada, que subsistió durante casi veinte años pero que cayó finalmente por su propio peso y no tuvo ningún efecto por haber sido sostenida con demasiada tozudez.

En cuanto a lo τερατωδεο prodigioso, es decir, a las mentiras que anuncian prodigios, se limita a dar como reglas a los que quieran inventarlas que sus Cometas, Ballenas y Dragones sean de un tamaño razonable y proporcionado; y que respecto a las borrascas, tormentas, tempestades y temblores de tierra, siempre hay que suponer y decir que ocurrirán en alguna comarca que esté al menos tan alejada del lugar en que uno se encuentra como el camino que un hombre a caballo puede recorrer en un día.

El capítulo séptimo está dedicado por entero a determinar cuál de los dos partidos, los Whigs y los Tories, es el más hábil y el más versado en el Arte de la mentira política. El Autor confiesa que a veces es uno y otras veces es el otro, aquel cuyas mentiras políticas son mejor recibidas y reciben más crédito; pero reconoce siempre que el uno y el otro tienen grandes genios entre sus filas. Atribuye el poco éxito de unos y otros a la cantidad demasiado grande de malas mercancías que quieren propalar a la vez: no es el mejor medio —dice— de hacer creer algo al pueblo el querer hacerle tragar mucho de golpe; cuando hay demasiados gusanos en el anzuelo es difícil atrapar a los gobios. Para restablecer el crédito de un partido, propone un sistema que parece un poco quimérico y que no se resiente mucho de ese juicio sólido que el Autor ha hecho aparecer en el resto de su obra. Su sistema se reduce a la proposición de que el partido que quiere restablecer su crédito y su autoridad se ponga de acuerdo para no decir ni publicar nada durante tres meses que no sea verdadero y real; que este es el mejor medio para adquirir el derecho de propalar mentiras durante los seis meses siguientes. Pero reconoce al mismo tiempo que es casi imposible encontrar personas capaces de ejecutar este proyecto. Hacia el final del capítulo declama contra la locura y la extravagancia de los partidos que retienen en su seno, y que utilizan para propalar mentiras, a los hombres más viles y a los más pequeños genios, como son la mayoría de los autores de novelas cortas o gaceteros de hoy ; en día, que no tienen por todo mérito más que una fuerte inclinación por la profesión que ejercen,

parecen, por otra parte, ignorar completamente las reglas de la *Pseudologia,* y no tienen las cualidades ni los talentos necesarios para que se les confíe un empleo tan importante.

En el capítulo siguiente habla de algunos genios extraordinarios que han aparecido en los últimos años y que se han distinguido principalmente por sus disposiciones y su raro talento por lo maravilloso. Aconseja a los jóvenes prometedores que se entreguen por entero al servicio de su patria y empleen en ello todos sus talentos, haciéndoles ver que es vergonzoso que hoy sólo se ocupen en ejercicios extraordinarios, como la caza del zorro, las carreras de caballos, conducir una carroza con habilidad, tener deslices, correr, tragar melocotones, o arrancar dentaduras postizas para limpiarlas y volverlas a colocar, mientras que su socorro es tan necesario para la patria.

El octavo capítulo contiene un proyecto para reunir en un solo cuerpo varias pequeñas sociedades de mentirosos. Sería demasiado aburrido dar aquí una explicación excesivamente detallada de todo el sistema. Lo que tiene de más notable es que prescribe que esta sociedad debe estar compuesta por los jefes de cada partido, que no circulará ninguna mentira sin que ellos lo hayan aprobado, porque ellos son las personas más capaces de juzgar lo que conviene en las diferentes coyunturas y de decidir qué clase de mentira hay que utilizar en tales o cuales ocasiones; que es necesario que esta sociedad esté compuesta por personas de toda clase de estados y de profesiones; que en ella se observará el o λογον y el ώρεπου, es decir, la *conveniencia*, la probabilidad, la *verosimilitud*, tanto como sea posible; que, además de las personas que acabamos de mencionar, la *Sociedad* debe estar compuesta por genios muy prometedores, como aquellos de los que se puede escoger una gran cantidad en la ciudad, particularmente en los cafés; por ejemplo, viajeros, curiosos y pedantes, cazadores de zorros, chalanes, procuradores, viejos marinos o viejos marineros, y soldados de los hospitales de *Greenwich*[2] y *Chelsea*[3].

A esta *Sociedad*, compuesta y establecida como acabamos de decir, es a quien deben confiarse la dirección y el manejo de la mentira, con exclusión de cualquier otra. En la antecámara de los Señores de esta *Sociedad* debe*,* haber siempre algunas personas que tengan un gran fondo de credulidad, que escuchen lo que se les dice y que se lo crean todo a pies juntillas. No andamos escasos de personas con este carácter en el clima en que estamos, sino que abundan y pululan en él: el Autor cree se puede encontrar un número suficiente de ellas en los alrededores de la Bolsa. A esta clase de personas les corresponde hacer circular lo que los otros han forjado e inventado; pues no hay hombre que suelte y difunda una mentira con tanta gracia como el que se la cree. La regla de la

2. En Greenwich hay un hospital de viejos marinos, o de marineros inválidos.

3. Pueblo situado a tres cuartos de legua o a una legua más arriba de Londres, en el que hay también un hospital de soldados inválidos.

Sociedad debe consistir en inventar cada día una mentira, a veces dos; y en la elección de esas mentiras hay que tener en consideración y prestar atención al tiempo que hace y a la estación del año en que se está: las Φοβερα o *mentiras para asustar* e infundir el terror hacen maravillas y producen grandes efectos en los meses de noviembre y diciembre, pero no funcionan tan bien y no tienen tanta eficacia en mayo y junio, a menos que en aquel momento reinen los vientos del Este. Hay que imponer una pena o una multa a cualquiera que hable de otra cosa que de la mentira del día. La *Sociedad* debe mantener cierto número de espías en la Corte y en otros lugares para que hagan propuestas, den ideas y proporcionen los lugares comunes para facilitar la invención de las mentiras políticas; debe mantener también una correspondencia general en todas las ciudades en que haya mercado, para hacer circular sus mentiras. Si se observa que alguno de los miembros de la *Sociedad se* sonroja, se turba o falla en una circunstancia necesaria al soltar la mentira, hay que excluirlo y declararlo incapaz.

Además de las mentiras que se difunden pública y abiertamente, hay otras que hay que propalar sordamente y sin hacer mucho ruido; para ello es necesario establecer un *Comité* particular, o Consejo Privado, que esté compuesto por los más hábiles de la Sociedad.

Aquí el Autor hace una digresión; se extiende en alabanzas al partido de los *Whigs*, habla con elogio de su habilidad, de sus profundos conocimientos, y del uso que saben hacer de las mentiras *de prueba*. Una mentira *de prueba* es como una primera carga que se introduce en una pieza de artillería para probarla; es una mentira que se suelta a propósito, para sondear la credibilidad de aquellos a quien se dice. Así son ciertos puntos de la creencia de las Sectas Heterodoxas, que se pueden considerar artículos de *prueba*: proponédselos a alguien; si pica y se los traga una vez, podéis estar seguros de que digerirá cualquier otra cosa que le propongáis. Por eso el partido de los *Whigs* actúa sabiamente, probando de vez en cuando la credulidad del pueblo mediante cosas increíbles, para ponerse en condiciones de juzgar con mayor seguridad hasta qué punto infunde respeto y con peso podrá cargarle a continuación.

Hacia el final del capítulo, advierte a los jefes de partido que no crean demasiado en sus propias mentiras; les propone, por ejemplo, lo que ha ocurrido en estos últimos años, en que un partido sensato y una nación sensata han resuelto sus asuntos amoldándose a mentiras de su propia invención. Supone que hay que atribuir la causa de esto a un celo desmesurado, a un exceso en la práctica de este arte y a un calor vehemente en las conversaciones; celo, exceso y vehemencia con los que la gente se convence mutuamente de que lo que desea y difunde como verdadero lo es efectivamente; que no ha habido nunca ningún partido que no haya estado sujeto a este inconveniente y que no haya tenido la desgracia de cometer algunos errores de esta naturaleza; que los *jacobitas* lo

han experimentado largo tiempo, pero que parece que en estos últimos años los *Whigs* les han superado y han llevado aún más lejos que ellos esta debilidad y esta costumbre. El Autor añade a este capítulo un *Calendario* de mentiras para todo el año en el que indica las que son convenientes para cada estación y cada mes.

El noveno capítulo trata de la *celeridad* y la *duración* de las mentiras. En cuanto a la rapidez con la que las mentiras circulan, el Autor dice que es casi increíble; da varios ejemplos de mentiras que han corrido más rápidamente y han hecho más camino de lo que podría hacer un hombre corriendo la posta: las mentiras que se inventan para asustar e intimidar circulan y se difunden a una velocidad prodigiosa, hacen más de diez millas en una hora; las que se difunden secretamente y sin hacer ruido, y que se dicen al oído, sólo circulan dentro de un pequeño círculo, pero lo hacen y se difunden con mucha rapidez. Dice que es imposible explicar los diferentes *Fenómenos* relativos a la rapidez de las mentiras sin la suposición de *Sincronismo* y *Combinación*, es decir, sin suponer que varias personas que, por decirlo así, se han puesto de acuerdo, han dicho al mismo tiempo la misma mentira en lugares diferentes.

Por lo que respecta a la duración de las mentiras, dice que hay que distinguir en ellas varias especies, y que las hay de todas clases, a saber, de horas, días, años y siglos; que hay ciertas mentiras políticas que, semejantes a insectos, mueren y reviven en formas diferentes; que los buenos *Artistas,* es decir, *los Peces Gordos de la Sociedad, y los más hábiles en el arte de la mentira*, semejantes en esto a los que construyen con un arrendamiento[4] de corta duración, saben calcular de modo tan preciso la duración de una mentira que ésta responde exactamente a sus designios, subsiste y se sostiene precisamente tanto tiempo como han tenido la intención de hacerla durar, y no dura más tiempo del necesario para producir su efecto.

En el capítulo décimo trata de las marcas características de las mentiras y de la manera de conocer cuándo, en qué lugar y por quién tal o cual mentira ha sido inventada; se extiende largamente sobre los medios de descubrir si es mercancía de Holanda, de Inglaterra o de Francia; estas diferentes especies de mentiras se distinguen bien las unas de las otras; se encontrarán incluso las marcas con las que se puede distinguir entre una mentira forjada y propalada en la Bolsa y una mentira forjada y propalada al otro lado de la Ciudad. Se necesita —dice— mucho ingenio y juicio para elegir bien el lugar en

4. En Inglaterra se hacen arrendamientos largos; los hay incluso de treinta años. Esto hace que a menudo se edifique sobre los cimientos de otro. Pero se hace la casa de duración más corta o más larga, en proporción al arrendamiento. Si es un arrendamiento para treinta años, por ejemplo, se hace el edificio lo bastante sólido como para que dure treinta años solamente, o casi, y pocos años más. El Autor alude aquí a esta costumbre.

el que se quiere hacer circular la especie. Las mentiras de ley más baja y más vil están destinadas al *Wapping*[5], es decir, el verdadero lugar en el que hay que propalarlas y donde deben circular; hay allí varios cafés que tienen sus *Estampas*[6] particulares, que un Practicante juicioso puede reconocer fácilmente. Todos nuestros grandes hombres tienen sus *Phantatéusticos*[7] particulares. El Autor dice que, gracias a un largo estudio y una larga aplicación, ha llegado a ser tan hábil y experto en esta materia que si le llevan una mentira os dirá con tanta seguridad en qué lugar se ha forjado y de quién lleva el sello, que el gran personaje que haya sido su Autor no tendrá el descaro de negarlo.

Las mentiras sobre promesas que dicen los grandes, las personas ricas y poderosas, los Señores, los que están bien situados, se conocen por la manera de decirlas: os ponen la mano en el hombro, os abrazan, os estrechan, sonríen, se inclinan al saludaros; son otras tantas señales que deben haceros conocer que os engañan y que quieren impresionaros. Reconoceréis asimismo sus mentiras en materia de hechos por los juramentos excesivos que os hacen repetidamente.

Dedica el capítulo undécimo entero a examinar una única cuestión, a saber, *si una mentira se contradice mejor y se combate mejor con una verdad o con otra mentira*. Dice que, después de haber considerado bien la vasta extensión de la superficie cilíndrica del alma, *y* la gran inclinación que tienen todos los hombres de estos últimos tiempos a creer mentiras, está convencido de que el medio más adecuado *y* más eficaz para destruir una mentira es oponerle otra mentira. Por ejemplo, si alguien os dijera que el Pretendiente estuvo *en Londres*, no vayáis a combatir esta mentira diciendo que nunca ha venido a Inglaterra, sino que demostraréis mediante testigos oculares que no avanzó más allá de *Greenwich*[8] y que de allí volvió sobre sus pasos. Del mismo modo, si se difundiera el rumor de que algún gran personaje ha muerto de tal o cual enfermedad, no diréis la verdad crudamente, ni aseguraréis positivamente que goza de buena salud y que nunca ha sufrido la enfermedad de la que se pretende que ha muerto, sino que diréis tan sólo que está convaleciente y que se restablece poco a poco. Es sobre este principio como, ante un gentilhombre que últimamente aseguró que se había hecho un tratado con Francia para introducir la esclavitud en Inglaterra y para establecer en este país la antigua religión, y

5. El *Wapping* es un suburbio de Londres habitado por la chusma más vil; apenas hay más que marineros. Es como si dijera que estas mentiras están destinadas a *les Halles* o a la *Place Maubert* [de París].
6. Es decir, su cuño particular, con el que es necesario que se acuñen las mentiras para que las reciban bien y se las traguen; sus *ideas* particulares, su *manera de pensar*, sus *materias y temas de conversación*, con los que tienen que estar proporcionadas las mentiras que se les quieren decir.
7. Es decir, su *imaginativa* particular; su *manera* particular de forjar una mentira.
8. Pueblo situado junto al Támesís a una legua y media de Londres.

que este supuesto tratado se había firmado el 15 de septiembre, otro que no era menos hábil en el arte le respondió muy juiciosamente, no oponiendo la verdad a su mentira, ni sosteniendo que nunca se había hablado de semejante tratado entre las dos Coronas, sino diciendo que estaba completamente seguro y que sabía de buena fuente que este tratado contenía varios artículos sobre los que todavía no se había llegado a un acuerdo y que aún no estaban decididos.

Reservamos para otro momento el análisis y el contenido del segundo Volumen de este excelente Tratado.

EL TRAJE NUEVO DEL EMPERADOR*

HANS CHRISTIAN ANDERSEN

Hace muchos años había un Emperador tan aficionado a los trajes nuevos, que gastaba todas sus rentas en vestir con la máxima elegancia.

No se interesaba por sus soldados ni por el teatro, ni le gustaba salir de paseo por el campo, a menos que fuera para lucir sus trajes nuevos. Tenía un vestido distinto para cada hora del día, y de la misma manera que se dice de un rey: "Está en el Consejo", de nuestro hombre se decía: "El Emperador está en el vestuario".

La ciudad en que vivía el Emperador era muy alegre y bulliciosa. Todos los días llegaban a ella muchísimos extranjeros, y una vez se presentaron dos trúhanes que se hacían pasar por tejedores, asegurando que sabían tejer las más maravillosas telas. No solamente los colores y los dibujos eran hermosísimos, sino que las prendas con ellas confeccionadas poseían la milagrosa virtud de ser invisibles a toda persona que no fuera apta para su cargo o que fuera irremediablemente estúpida.

—¡Deben ser vestidos magníficos! —pensó el Emperador—. Si los tuviese, podría averiguar qué funcionarios del reino son ineptos para el cargo que ocupan. Podría distinguir entre los inteligentes y los tontos. Nada, que se pongan enseguida a tejer la tela. Y mandó abonar a los dos pícaros un buen adelanto en metálico, para que pusieran manos a la obra cuanto antes.

Ellos montaron un telar y simularon que trabajaban; pero no tenían nada en la máquina. A pesar de ello, se hicieron suministrar las sedas más finas y el oro de mejor calidad, que se embolsaron bonitamente, mientras seguían haciendo como que trabajaban en los telares vacíos hasta muy entrada la noche.

«Me gustaría saber si avanzan con la tela», pensó el Emperador—. Pero había una cuestión que lo tenía un tanto cohibido, a saber, que un hombre que fuera estúpido o inepto para su cargo no podría ver lo que estaban tejiendo. No es que temiera por sí

* Hans Christian Andersen, "El traje nuevo del emperador", en *Cuentos* (San José: Imprenta Nacional, 2013), 141-144.

© Obra plástica: Powerpaola

mismo; sobre este punto estaba tranquilo; pero, por si acaso, prefería enviar primero a otro, para cerciorarse de cómo andaban las cosas. Todos los habitantes de la ciudad estaban informados de la particular virtud de aquella tela, y todos estaban impacientes por ver hasta qué punto su vecino era estúpido o incapaz.

«Enviaré a mi viejo ministro a que visite a los tejedores —pensó el Emperador—. Es un hombre honrado y el más indicado para juzgar de las cualidades de la tela, pues tiene talento, y no hay quien desempeñe el cargo como él».

El viejo y digno ministro se presentó, pues, en la sala ocupada por los dos embaucadores, los cuales seguían trabajando en los telares vacíos. «¡Dios nos ampare! —pensó el ministro para sus adentros, abriendo unos ojos como naranjas—. ¡Pero si no veo nada!». Sin embargo, no soltó palabra.

Los dos fulleros le rogaron que se acercase y le preguntaron si no encontraba magníficos el color y el dibujo. Le señalaban el telar vacío, y el pobre hombre seguía con los ojos desencajados, pero sin ver nada, puesto que nada había. «¡Dios santo! —pensó—. ¿Seré tonto acaso? Jamás lo hubiera creído, y nadie tiene que saberlo. ¿Es posible que sea inútil para el cargo? No, desde luego no puedo decir que no he visto la tela».

—¿Qué? ¿No dice Vuecencia nada del tejido? —preguntó uno de los tejedores.

—¡Oh, precioso, maravilloso! —respondió el viejo ministro mirando a través de los lentes.

¡Qué dibujo y qué colores! Desde luego, diré al Emperador que me ha gustado extraordinariamente.

—Nos da una buena alegría —respondieron los dos tejedores, dándole los nombres de los colores y describiéndole el raro dibujo. El viejo tuvo buen cuidado de quedarse las explicaciones en la memoria para poder repetirlas al Emperador; y así lo hizo.

Los estafadores pidieron entonces más dinero, seda y oro, ya que lo necesitaban para seguir tejiendo. Todo fue a parar a sus bolsillos, pues ni una hebra se empleó en el telar, y ellos continuaron, como antes, trabajando en las máquinas vacías.

Poco después el Emperador envió a otro funcionario de su confianza a inspeccionar el estado de la tela e informarse de si quedaría pronto lista. Al segundo le ocurrió lo que al primero; miró y miró, pero como en el telar no había nada, nada pudo ver.

—¿Verdad que es una tela bonita? —preguntaron los dos tramposos, señalando y explicando el precioso dibujo que no existía.

«Yo no soy tonto —pensó el hombre—, y el empleo que tengo no lo suelto. Sería muy fastidioso. Es preciso que nadie se dé cuenta». Y se deshizo en alabanzas de la tela que no veía, y ponderó su entusiasmo por aquellos hermosos colores y aquel soberbio dibujo.

—¡Es digno de admiración! —dijo al Emperador.

Todos los moradores de la capital hablaban de la magnífica tela, tanto, que el Emperador quiso verla con sus propios ojos antes de que la sacasen del telar. Seguido de una multitud de personajes escogidos, entre los cuales figuraban los dos probos funcionarios de marras, se encaminó a la casa donde paraban los pícaros, los cuales continuaban tejiendo con todas sus fuerzas, aunque sin hebras ni hilados.

—¿Verdad que es admirable? —preguntaron los dos honrados dignatarios—. Fíjese Vuestra Majestad en estos colores y estos dibujos —y señalaban el telar vacío, creyendo que los demás veían la tela.

«¡Cómo! —pensó el Emperador—. ¡Yo no veo nada! ¡Esto es terrible! ¿Seré tan tonto? ¿Acaso no sirvo para emperador? Sería espantoso».

—¡Oh, sí, es muy bonita! —dijo—. Me gusta, la apruebo. —Y con un gesto de agrado miraba el telar vacío; no quería confesar que no veía nada.

Todos los componentes de su séquito miraban y remiraban, pero ninguno sacaba nada en limpio; no obstante, todo era exclamar, como el Emperador:

—¡Oh, ¡qué bonito!, —y le aconsejaron que estrenase los vestidos confeccionados con aquella tela en la procesión que debía celebrarse próximamente.

—¡Es preciosa, elegantísima, estupenda! —corría de boca en boca, y todo el mundo parecía extasiado con ella.

El Emperador concedió una condecoración a cada uno de los dos bribones para que se las prendieran en el ojal, y los nombró tejedores imperiales.

Durante toda la noche que precedió al día de la fiesta, los dos embaucadores estuvieron levantados, con dieciséis lámparas encendidas, para que la gente viese que trabajaban activamente en la confección de los nuevos vestidos del Soberano. Simularon quitar la tela del telar, cortarla con grandes tijeras y coserla con agujas sin hebra; finalmente, dijeron:

—¡Por fin, el vestido está listo!

Llegó el Emperador en compañía de sus caballeros principales, y los dos trúhanes, levantando los brazos como si sostuviesen algo, dijeron:

—Estos son los pantalones. Ahí está la casaca.

—Aquí tienen el manto... Las prendas son ligeras como si fuesen de telaraña; uno creería no llevar nada sobre el cuerpo, más precisamente esto es lo bueno de la tela.

—¡Sí! —asintieron todos los cortesanos, a pesar de que no veían nada, pues nada había.

—¿Quiere dignarse Vuestra Majestad quitarse el traje que lleva —dijeron los dos bribones— para que podamos vestirle el nuevo delante del espejo?

Quitose el Emperador sus prendas, y los dos simularon ponerle las diversas piezas del vestido nuevo, que pretendían haber terminado poco antes. Y cogiendo al Emperador

por la cintura, hicieron como si le atasen algo, la cola seguramente; y el Monarca todo era dar vueltas ante el espejo.

—¡Dios, y qué bien le sienta, le va estupendamente! —exclamaban todos—. ¡Vaya dibujo y vaya colores! ¡Es un traje precioso!

—El palio bajo el cual irá Vuestra Majestad durante la procesión, aguarda ya en la calle — anunció el maestro de Ceremonias.

—Muy bien, estoy a punto —dijo el Emperador—. ¿Verdad que me sienta bien? —y volviose una vez más de cara al espejo, para que todos creyeran que veía el vestido.

Los ayudas de cámara encargados de sostener la cola bajaron las manos al suelo como para levantarla, y avanzaron con ademán de sostener algo en el aire; por nada del mundo hubieran confesado que no veían nada. Y de este modo echó a andar el Emperador bajo el magnífico palio, mientras el gentío, desde la calle y las ventanas, decía:

—¡Qué preciosos son los vestidos nuevos del Emperador! ¡Qué magnífica cola! ¡Qué hermoso es todo!

Nadie permitía que los demás se diesen cuenta de que nada veía, para no ser tenido por incapaz en su cargo o por estúpido. Ningún traje del Monarca había tenido tanto éxito como aquél.

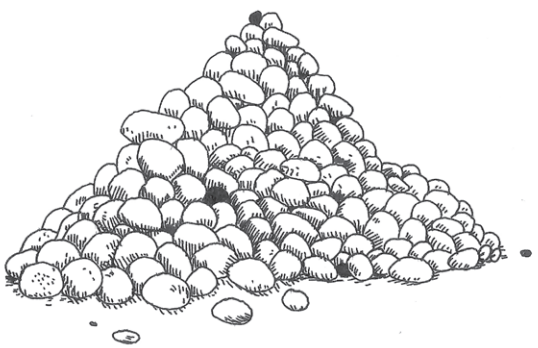
—¡Pero si no lleva nada! —exclamó de pronto un niño.

—¡Dios bendito, escuchen la voz de la inocencia! —dijo su padre; y todo el mundo se fue repitiendo al oído lo que acababa de decir el pequeño.

—¡No lleva nada; es un chiquillo el que dice que no lleva nada!

—¡Pero si no lleva nada! gritó, al fin, el pueblo entero.

Aquello inquietó al Emperador, pues barruntaba que el pueblo tenía razón; mas pensó: «Hay que aguantar hasta el fin». Y siguió más altivo que antes; y los ayudas de cámara continuaron sosteniendo la inexistente cola.



NÚÑEZ, POETA*

BALDOMERO SANÍN CANO

Para los hombres de letras, son los lugares comunes las gradas de la popularidad. Raro es que lleguen a esa cumbre los que no tengan el arte de usarlos, sea a sabiendas, con la premeditada intención de ganarse el efímero aplauso de las turbas semi-letradas, o sin estudio ninguno, porque le vienen a la mano, como la más abundante trilla en el campo de sus conocimientos literarios.

[...]

El arte verdadero, sin mezcla de tendencias docentes ni exageraciones de escuela, no es cosa, según se ve de sus versos, muy conocida y respetada por Núñez. Para él, el arte, más que otra cosa, es un utensilio político del que ha hecho uso con muy buena pro. No hay para que censurar una tendencia que está hoy día tan extendida como es reducido el número de los que adoran el arte por el arte; pero a lo menos el público debía hacer diferencia entre esos versos profesorales y la poesía verdadera que vive tan solo de la naturaleza y antepone el sentido de lo bello a toda otra clase de consideraciones.

En la duda que es vida y alma de los versos del vate presidente, hay que hacer otra distinción. No es esa sin duda verdadera, profunda, especie de estado Patológico de los grandes poetas como Byron y Núñez de Arce. No es duda encarnada en el ente síquico, ni siquiera resultado del medio ambiente o de los estudios preferidos. No es manía ni es dolencia aguda, caracteres indispensables de la duda que ha formado grandes poetas e inspirado concepciones sublimes. No se trata de pintar con esos versos el combate que consigo mismo sostiene de continuo el *politikon zoon*, el hombre social, sino las vacilaciones de mentes burdas, cuyo sentido del bien se confunde con el temor de ofender a seres sobrenaturales y cuya fe consiste en creer todo lo que no han visto.

Carece de otra gran cualidad que pedimos a los que se empeñan en poner en verso los combates de su alma. Esa duda no es sincera, ni cosa que se parezca. Núñez de Arce,

* Baldomero Sanín Cano, "Núñez, poeta", en *Escritos* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977), 41-64.

© Obra plástica: Powerpaola

el más autorizado de esos cantores, debe su fama y el deleite que causan sus versos a la verdad subjetiva que ellos envuelven. En todas sus poesías, cualquiera que sea la faz de su abigarrado talento que representen, aparece el áspid de lengua bifurcada, mordiéndole el corazón; en tanto que su homónimo ha dejado de ser escéptico en el momento mismo en que el utensilio político hubo menester nueva patente. Lo que ayer fue materia de duda, hoy es convicción profunda, y eso que para los que un tiempo creyeron en la sinceridad de sus versos era símbolo de fe, se ha venido a tierra, sin estrépito alguno, con las condecoraciones y misivas de la Santa Sede.

Repito que esta duda no era sincera. El que cree a ciegas o niega rotundamente, está expuesto a cambiar sus convicciones según se modifica el rumbo de las escuelas, pero el que recibió del heredamiento organización cerebral tocada de veras por la mano de aquella divinidad funesta, jamás logra dar otro rumbo a sus ideas.

[…]

Acaso parecerá extraña la confusión en uno solo, del Núñez que fue poeta de la juventud y el político que ha desarrollado vastos planes reaccionarios; pero la crítica contemporánea no puede hacer esta separación al estudiar al hombre. La naturaleza espiritual ha de ser escudriñada en todos sus matices para poder presentar una idea justa del talento en cuestión, y, además, en este caso tal confusión era necesaria, pues el vate de Cartagena ha usado sus versos para propagar sus ideas filosóficas, diga usted políticas, y para escarnecer a sus enemigos, a quienes ha llamado siendo presidente, "Cacos que Invocan liberal doctrina". "Ellos, los viles, de botín sedientos" con otros cumplimientos no menos galantes, a pesar de la cordura que predica en el uso de la prensa y de las limitaciones que por ciertos escrúpulos le ha puesto. En fin, esta intolerancia de que ha dado muestras en su administración política, es una prueba evidente de que no había tales combates internos, ni era la duda un producto natural de aquel cerebro tan extrañamente ordenado. Las exageraciones de la política no pueden ser distintivo del escepticismo científico.

[…]

La poesía del señor Núñez está condenada a desaparecer con los últimos arreboles de su preponderancia política: parece que ya tocan a muerto. Los poetas, que no lo son de todo en todo, dan poco valor a la sinceridad de sus sentimientos, convencidos de que la multitud les perdona el ser volubles como ella lo es por naturaleza. De los sabios es mudar de opinión: verdad como un templo; pero ¡ay! del poeta que se inspira en esta máxima.

NUEVA ANTOLOGÍA*

LUIS TEJADA

LAS GRANDES MENTIRAS

En los pueblos donde el análisis no es precisamente la característica más acentuada de los individuos y donde la capacidad de renovación no es, ni mucho menos, la virtud predominante de la raza, sería de interés hacer una estadística minuciosa de las grandes mentiras convencionales, de las paradojas sorprendentes y de las viejas verdades que han dejado de ser verdades por desgaste o por rectificación o por evolución lógica de la esencia de las cosas, pero que aún son acatadas con el tradicional respeto que las gentes profesan a las fórmulas y a los dogmas.

Decir que Francia no es ni ha sido nunca un pueblo liberal; que el patriotismo es un regionalismo absurdo y egoísta; que Julio Flórez hace malos versos; que una bailarina española, a pesar de las castañuelas, es triste y hasta trágica; que los antioqueños no son una raza "superior y pujante", sino simples mortales tan perezosos y holgazanes como los boyacenses o los caucanos; que el tabaco no quita la memoria; que doña Manuelita Sáenz no era un modelo de amigas fieles; que la Constitución es imperfecta; que Dios se olvida con frecuencia de sus hijos; decir algo que desvirtúe o tratar de probar la falsedad de uno de aquellos innumerables preceptos que las personas crédulas veneran, sería colocarse en inminente peligro de apedreamiento.

A pesar de todo, en esta democracia nuestra, donde las ideas y las teorías se fosilizan tan fácilmente, debería instituirse una liga demoledora que, en el periódico y en el libro, se propusiera revaluar y romper las cáscaras huecas de esas viejas verdades y esas grandes mentiras que van pasando, a través de los tiempos y de los hombres, intactas, invioladas, sin que nadie se atreva a poner la mano sobre ellas, aunque muchos estén convencidos de que son inútiles y falsas.

* Luis Tejada, *Nueva antología de Luis Tejada* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia).

© Obra plástica: Powerpaola

SUÁREZ, EL SOFISTA

El doctor Restrepo, director político de la revista Colombia, ha iniciado una recia campaña contra el Sr. Suárez, director político del Diario Oficial. En este pugilato interesante llevaría sin duda la peor parte el doctor Restrepo. Desde cierto punto de vista, el doctor Restrepo sería vencido por el Sr. Suárez. Sin embargo, es evidente que el director de Colombia está más cerca de la razón; su argumentación es más sólida; sus cargos más concretos. Pero Restrepo es un espíritu franco, sincero, no capaz de abandonar los vagos linderos de la verdad estricta para penetrar en aquellos sutiles dominios del sofisma, donde el Sr. Suárez se refugia y se hace casi inexpugnable. Desde allí, este astuto anciano, de lengua flexible, en cuya pluma los vocablos se hacen dóciles y la ironía trata de disculpar siempre la poca profundidad del argumento; desde allí, este hábil dialéctico lanza saetas ligeramente envenenadas contra sus contendores, bordeando sagazmente los asuntos, no yendo nunca a fondo, sin convencer a muchos, pero arrancando a todos una plácida sonrisa. Y esa sonrisa que el Sr. Suárez suscita aun en sus enemigos es como un ácido que disuelve en ellos la indignación, es el primer paso para desarmarlos.

Hemos leído con admiración creciente la famosa respuesta que el Sr. Suárez dio hace poco a un memorial de los señores Araújo, Mendoza y Cía.

Hay una economía de palabras; una inteligente distribución de escenas, hechos, puntos y comas; una astuta manera de presentar las cosas de tal suerte que produzcan impresión favorable al intento del autor; sin desvirtuar de un todo la verdad, el Sr. Suárez la descoyunta, la diluye, le quita la rudeza real, desnuda, que podría presentar en conjunto: bien se sabía que las víctimas del 16 fueron numerosas: 7 muertos, 15 heridos; sin embargo, el informante dice: "si hubiera habido una defensa ilícita, los lesionados no hubieran sido un muerto y un herido, sino centenares, en una reunión tan vasta y apretada". Y luego, adelante, cuando el lector pudo haber olvidado casi esta frase, agrega: "Algunos de los accidentes ocurridos en lugares distantes pudieron provenir de balas perdidas...". Sin evidenciar la bárbara realidad, el Sr. Suárez la insinúa apenas, desvaneciéndola un poco, cubriéndola casi, y dejando siempre un amplio resquicio por donde escaparse en caso de réplica. Salta sobre los grandes hechos, pasa de largo sobre los puntos escabrosos, y se aferra a las pequeñas verdades que lo favorecen, destacándolas y haciéndolas resaltar a lo largo de la exposición, distribuyéndolas como la artillería ligera en un campo de combate. Así, al través de la malla desesperante de ese documento urdido con habilidad escolástica, con precisión absurda de silogismo, es difícil a la mayoría del público ingenuo adivinar el fondo de iniquidad, de astucia, de inmoralidad que hay en todas y en cada una de sus palabras.

Hasta ahí llega el dialéctico, el que dirige con tino la argumentación; he aquí el sofista, el que da a la mentira una apariencia de verdad; el que infunde a la sinrazón cierto

brillante aspecto razonable; el que tergiversa, junta y cohesiona cosas irreales, injustas o falsas, aplicándoles una forma de teoría superficialmente aceptable: "El Sr. Ministro de Gobierno no dio la orden de disparar, yo tampoco la di; es natural averiguar quién la dio; pero si resulta que tal orden no fue dada, ello no debe hacer inexplicables los hechos, pues un militar armado tiene derecho a usar del arma que se le quiere arrebatar y de impedir con ella que se quebrante su consigna".

Rigoletto, "Editorial", Barranquilla, 3 de abril de 1919

EL TIRANO

La muerte de Lord Northcliffe podría hacer regocijar a los pocos hombres libres que queden en la tierra, si en la tierra no hubiera sino un solo Lord Northcliffe; desgraciadamente, el tipo de gran empresario de periódicos es ya característico de este siglo y se da tanto en Europa como en América.

Uno de los defectos más considerables de las sociedades modernas es el trust periodístico, que llega a convertirse en una efectiva tiranía, funesta y odiosa como cualquiera otra; Hearts en Norte América o Northcliffe en Inglaterra, han sido, desde el punto de vista de la libertad, tan dignos de la guillotina como lo pudo ser un rey absoluto de la Edad Media; y, en realidad, lo mismo que un rey absoluto, el dueño de cien periódicos hace o deshace ministros, declara la guerra o firma la paz, ahorca a Casement o absuelve a Caillaux; las mil voces de sus diarios sustituyen la voz recóndita de la opinión verdadera; se creería que habla el pueblo: no, el que habla es Northcliffe, y lo hace sólo en el sentido de su propio interés, o de sus ideas personales, según su aversión o su simpatía por este o aquel hombre, según su concepto particular de la política y de la vida. ¿Por qué decimos que los ingleses son libres? Mientras vivió Northcliffe, en Inglaterra había virtualmente tanta esclavitud como en la lejana época de los conquistadores sajones. Pero el famoso magnate no era único en el mundo: hoy, a todo millonario imbécil que no sabe qué hacer con sus millones, se le mete volverse empresario de periódicos, como lo ha hecho Hearts en los Estados Unidos. Y dentro de poco, el mundo entero estará dominado por tres o cuatro de esos gordos e indignantes mercaderes de la prensa, que han invadido y transformado las redacciones clásicas de la época heroica del periodismo, llenas de un ambiente puro de intelectualidad, de un ambiente ideal de combate, ajeno al gran negocio y a las monstruosas ambiciones; entonces el periódico era un instrumento reivindicador, conquistador de libertades, y el periodismo una profesión bella y romántica. Pero ya los felices tiempos de Rockford, no volverán.

El Espectador, "Crónicas de El Espectador", Bogotá, 16 de agosto de 1922.

IDOLA FORI. ENSAYO SOBRE LAS SUPERSTICIONES POLÍTICAS*

CARLOS ARTURO TORRES

CAPÍTULO PRIMERO. LOS ÍDOLOS DEL FORO

Bien es sabido que Bacon llama "Ídolos del Foro" (*Idola Fori*) aquellas fórmulas o ideas —verdaderas supersticiones políticas— que continúan imperando en el espíritu después de que una crítica racional ha demostrado su falsedad. Un concepto que pudo ser verdadero en su época y que por eso se afirmó vigorosamente en la conciencia humana, perdura, con letal fuerza cataléptica, con acción de presencia superior a las demoliciones del tiempo y a la imposición rectificadora de nuevas ideas, cuando ya han variado por modo definitivo las perspectivas que lo hicieron posible y desaparecido las circunstancias que lo impusieron como necesario y legítimo. La verdad de ayer conviértese por modo tal en la preconcepción perturbadora de hoy; el principio vivificante y fecundo degenera en una suerte de lóbrega y estrecha prisión de la mente, y el fantasma de una verdad que se extinguió, convertido ya en error dañoso por lo inoportuno o excesivo del culto que se le consagra, entenebrece, en los niveles inferiores, el horizonte de la inteligencia y de la razón como las sombras de la noche cubren aún los valles profundos cuando ya la cresta de la montaña arde en luz al beso del amanecer.

El culto de esas divinidades desaparecidas que reclaman aún para su ara todas las víctimas de los sacrificios antiguos, es en sí mismo un elemento de error y un principio de muerte, Tal agitación del espíritu en el vacío, tal persistencia de dislocadas orientaciones, semejante a la persistencia de las imágenes en la retina que nos hace ver una línea en donde hay sólo un punto, y una superficie o una esfera en donde existe sólo una línea, constituye una peligrosa ilusión de óptica moral, y nos engaña con las seducciones del miraje allí donde reinan la soledad del desierto o el horror del abismo. Cuando se medita

* Carlos Arturo Torres, "Capítulo primero", en *Idola fori. Ensayo sobre las supersticiones políticas* (México: UNAM, 1979), 5-10.

© Obra plástica: Powerpaola

en el perturbado desarrollo histórico de nuestros pueblos, adviértese que el fanatismo de los hombres es una de las formas de extravío de criterio que mayores males ha causado en las democracias hispanoamericanas; el poder de las palabras, que tanto inquietaba a Bacon, ha sido en ocasiones más terrible que la potencia de las tinieblas con que nos aterra Tolstoi, el grande. A abstracciones que no corresponden a la concentración de una realidad categórica, a intangibles fantasmas de la plaza pública, se han ofrendado más lágrimas y sangre que a las divinidades crueles del politeísmo oriental. La sugestión de una palabra sonora, el prestigio de una fórmula incomprendida, la brillantez de los colores de una bandera, la idolatría de una tradición ciegamente aceptada, todas las formas primitivas de esa gran ley de imitación que estudia admirablemente. Tarde, han llevado a hombres y partidos, plenos de entusiasmo generoso, pero desatentado, a la inmolación estéril, al sacrificio colectivo y al aniquilamiento nacional en el sangriento histerismo de nuestras revoluciones.

*

A las veces, aun conociendo o al menos sospechando el flamante programa, el proselitismo no proviene de íntima e irreductible convicción, sino del hábito gregario, del hipnotismo de una palabra, de la imitación del espíritu de escuela, de la pasión irrazonada de partido. Ante el conmovedor espectáculo de la víctima que se ofrece a la muerte con corazón ligero, con fe profunda por una causa que no comprende, que no intentó comprender jamás, el espíritu flota, dolorosamente agitado, entre los dos términos de una ecuación inquietante: el entusiasmo, la llamarada de la fe, la sinceridad de los luchadores demandan su respeto y encienden su admiración; el extravío, la ceguedad, la inconsciencia de la lucha reclaman la verificación severa de su análisis y el veredicto condenatorio de su razón. Importa estudiar hasta dónde, en los trémulos rizos de un pendón de guerra, simbolizada está una verdad que justifique, ante los fueros imprescriptibles de la vida y ante la equidad de la historia, los excesos del rito y la aberrante crueldad del holocausto; tiempo es ya de observar hasta qué punto un ideal representa un principio viviente y cuándo empieza a esfumarse en las evanescentes penumbras del *Götterdamerung*; hasta qué límite la noción personal, el concepto íntimo, el *noúmeno* de Kant, esto es, la convicción que no es una realidad, pueden levantarse, desde abajo, de emblema de reivindicaciones colectivas a guisa, o imponerse, desde arriba, a fuero de ley y salud únicas de los pueblos.

Seguro está que en el propósito de tales estudios se lleguen a delimitar siquiera los contornos del vago imperio de los ídolos del Foro, pero el sólo intentarlo, el señalar la posibilidad de reducir a sus verdaderas proporciones de pensares falibles o caducas opiniones cuantos ya se tuvieron por canon y dogma incontrovertibles de la política y

de la filosofía, es despertar los aletargados estímulos del examen y exaltar el valor y las afirmaciones de la autonomía humana Por una fatalidad de nuestra formación mental, existe en nosotros como impulso nativo la tendencia a levantar a la categoría de inconclusa verdad la idea consagrada por la moda o por la fe hermética en la predicación de nuestros directores espirituales. Aun se ha incurrido en la paladina inconsecuencia de que pretendamos hacer del mismo concepto de relatividad un dogma absoluto; un cuarto de siglo hace, cuando los principios de la Filosofía sintética avasallaban las inteligencias con el prestigio de su lógico y la claridad de sus inducciones, llegóse a sostener por los más ardorosos (aunque no los más penetrantes) prosélitos del apóstol de "los Primeros Principios" que sus afirmaciones eran, no solamente la última posible razón, sino que el sólo concebir que pudiesen rectificarse o siquiera ampliarse, era blasfemia merecedora del estigma con que se señalan la claudicación y la apostasía. La marcha del pensamiento humano en veinte años ha demostrado hasta dónde pueden complementarse, ampliarse y rectificarse conclusiones que parecían definitivas y hasta dónde alcanza, según la gráfica expresión del mismo Spencer, a evolucionar el sistema de evolución. Curioso sería, e instructivo además, el reunir, como bajo la cúpula de un Wallalah, la figuración de la obra y de la personalidad de los pensadores que han modelado en cada época la opinión de nuestros compatriotas en el decurso de tres generaciones, reunirías en serie continua, con su cortejo de deidades menores; el maestro de hoy se sustituye al de ayer y lo hace olvidar, pero en el aparente cambio adviértese cual carácter específico y nexo evidente entre los afiliados la misma intransigencia de bandería, el mismo criterio de lo absoluto, la misma íntima incomprensión del *devenir* humano, de la plasticidad de toda materia de investigación, de la noción de relatividad, de la generosa tolerancia de la inteligencia que algunos de esos maestros, Spencer por ejemplo, asentaron como sentido supremo y piedra angular del edificio intelectual del siglo XX. Correlativamente y como proyección necesaria, aunque en apariencia inversa de esa forma idolátrica de adoraciones intelectuales, levantan otros, a manera de oriflama exclusivo, no ya las doctrinas que forman al ambiente de una generación, sino la especulación novísima, la teoría de última hora, así sea la más delirante, absurda y antihumana; es, para emplear la concreción de Tarde, la imitación-moda que se contrapone a la imitación-costumbre. En el desarrollo lógico de tal criterio no sería inconcebible que mañana una escuela de propagandistas o una Asamblea de reformadores fijasen, a título de ley moral, "la moral de los amos", o impusiesen, con la sanción coercitiva de un mandamiento institucional, el código monstruosamente reaccionario, el aristocratismo despiadado de Nietzsche. La fórmula de Bacon podría complementarse, pues, señalando como incluidas en las idolatrías del Foro, no tan sólo las ideas cuya falsedad ha sido demostrada ya, sino aquellas cuya evidencia está por demostrar aún o no podrá demostrarse jamás Opuesto al fanatismo de los principios, yérguese el fanatismo obscuro y

milenario de las tradiciones; a la concepción de un absoluto filosófico se enfrenta la de un absoluto teológico, y partiendo el sol, en campo cerrado, tal los gladiadores en las arenas itálicas, combaten esos dos sistemas; tan ajeno el uno a la elación de caridad y amor, a la férvida prosternación ante el misterio impenetrable, que constituye la esencia íntima del verdadero sentimiento religioso, siempre elevado y siempre respetable, como el otro a la superior amplitud de criterio, a la genuina y dignificadora libertad del pensamiento y a la valerosa y desinteresada investigación de la verdad, que dan su sello de genial nobleza al verdadero espíritu filosófico; ajenos ambos a toda tolerancia y a toda generosidad, rígidos e implacables como las paralelas negras del odio; opuestos en la posición, pero unos en la esencia, con esa identidad que les ha señalado ya el criterio sereno de la crítica moderna al estudiar las analogías de psicología que acercan hasta identificarlos a Robespierre y a Felipe II, al jacobinismo y al ultramontanismo, al tribunal del Santo Oficio y al tribunal revolucionario…

La marca con que los prejuicios troquelan el espíritu, el patrón rígido en que se vacía nuestra mentalidad, ardiente metal, para que modelada y fría quede para siempre, presenta, para resumir, en cada caso las formas más aparentemente opuestas; dijéranse monedas que ostentan unas el sello real y otras el gorro frigio, pero que todas tienen un mismo peso y un mismo valor y confundidas circulan en las transacciones políticas; hay el fanatismo de la religión y el fanatismo de la irreligión; la superstición de la fe y la supers-tición de la razón; la idolatría de la tradición y la idolatría de la ciencia; la intransigencia de lo antiguo y la intransigencia de lo nuevo; el despotismo teológico y el despotismo racionalista; la incomprensión conservadora y la incomprensión liberal. La libertad tiene sus fanáticos como la opresión, y el que mata a un rey y el que muere por un rey, dice Bernard Shaw, son igualmente idólatras. Como todo concepto erigido en dogma es un principio de tiranía que comienza por ser meramente ideológica, para trocarse, cuando la hora llega, en el impulso que enciende la hoguera o levanta la guillotina, es bien que la crítica independiente se atreva al santuario inviolado e intente la más noble de todas las liberaciones: la de la mente, pues no habría error en afirmar que medirse por la variedad de concepciones que sea apta a armonizar y por la suma de supersticiones de que se haya libertado.

Empero una crítica exclusivamente negativa y demoledora puede acabar por sustituir al fanatismo de los hombres — que por funesto que sea, también en ocasiones suele ser una gran fuerza impulsora y un resorte supremo de acción y de vida— el escepticismo disolvente y enervador que acaba con toda fe y con toda iniciativa; en verdad que no podría decirse cuál de los dos extremos es más funestos. Para el agregado social — que no es solamente la expansión de la energía individual en el espacio y en el tiempo, sino una entidad per se, según la moderna escuela sociológica de que es verbo el autor de los

Principios de la Civilización Occidental— es necesario un ideal cada vez más alto, a fin de que sea siempre verdadero y vivificado esté en cada nueva época por una superior capacidad de crecer y de esperar. De las doctrinas más aparentemente contradictorias puede surgir una armónica irradiación de certidumbres y aun en el mismo limo de los errores humanos se acendra alguna vez un principio eterno, como en las materias impuras el humus fecundo que nos rinde el néctar de las vides y el perfume de las rosas. Puede afirmarse que entre una creencia errada y la falta total de toda creencia, un espíritu comprensivo no vacilará jamás; en las vegas ardientes de nuestros ríos, no desbrozadas aún por el hacha del colono, crecen las plantas viciosas y las hierbas malditas envenenan el aire con sus efluvios de muerte; empero un día será que penetre el arado allí y del suelo exuberante que el esfuerzo del labrador transformó, brote la cosecha de bendición; allí está la reserva del porvenir. Mas ¿quién puede esperar nunca la sonrisa de una flor o la ofrenda de un racimo en la roca del río, batida por los vientos de la desolación? El culto de las ideas, encaminado por lo alto, cualesquiera que sean sus orientaciones, desarrolla una suerte radioactividad de energías mentales que con su floración de anhelos y su virtualidad de inspiraciones y de estímulos sería poderoso por sí sola a preservar a la humanidad de la degeneración que traen el utilitarismo interpretado por lo más bajo, la vulgaridad del arribismo sin escrúpulos, el positivismo sin generosidad y la sensualidad sin ideal.

…Ante los abiertos cauces de la inmortal corriente de las ideas, ante las perspectivas cada vez más vastas de la razón, ante la amplitud y comprensividad del criterio, cada vez mayores, se irá conquistando, así debemos esperarlo, una suma siempre creciente de tolerancia y libertad: los Idolos del Foro irán desapareciendo en la medida que ello sea necesario al progreso del espíritu humano; acaso algunos de ellos vuelvan un día a surgir de sus sepulcros con vida y vigor renovados, en las incalculables posibilidades del porvenir; otros pasarán para siempre, condenados por su propia esterilidad; otros pasarán también, mas dejando tras sí la memoria de su acción y la modelación de su huella cuando fueron fuerzas vivas del pensamiento y de la historia, y tal vez alcance a algunos de ellos un jirón del sudario de púrpura en que el mago Renán envuelve piadosamente el cadáver de los dioses.

EL OTOÑO DEL PATRIARCA*

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

1

Tuvo razón, pues en nuestra época no había nadie que pusiera en duda la legitimidad de su historia, ni nadie que hubiera podido demostrarla ni desmentirla si ni siquiera éramos capaces de establecer la identidad de su cuerpo, no había otra patria que la hecha por él a su imagen y semejanza con el espacio cambiado y el tiempo corregido por los designios de su voluntad absoluta, reconstituida por él desde los orígenes más inciertos de su memoria mientras vagaba sin rumbo por la casa de infamias en la que nunca durmió una persona feliz, mientras les echaba granos de maíz a las gallinas que picoteaban en torno de su hamaca y exasperaba a la servidumbre con las órdenes encontradas de que me traigan una limonada con hielo picado que abandonaba intacta al alcance de la mano, que quitaran esa silla de ahí y la pusieran allá y la volvieran a poner otra vez en su puesto para satisfacer de esa forma minúscula los rescoldos tibios de su inmenso vicio de mandar, distrayendo los ocios cotidianos de su poder con el rastreo paciente de los instantes efímeros de su infancia remota mientras cabeceaba de sueño bajo la ceiba del patio, despertaba de golpe cuando lograba atrapar un recuerdo como una pieza del rompecabezas sin límites de la patria antes de él, la patria grande, quimérica, sin orillas.

5

[…] Sáenz de la Barra le explicaba impasible que usted no es el gobierno, general, usted es el poder, se aburría en las veladas de dominó hasta cuando se enfrentaba con los cuartos más diestros pues no lograba perder una partida por mucho que intentaba las trampas más sabias contra sí mismo, tenía que someterse a los designios de los probadores que sopeteaban su comida una hora antes de que él la comiera, no encontraba la miel de abeja en sus escondites, carajo, éste no es el poder que yo quería, protestó, y Sáenz de la Barra

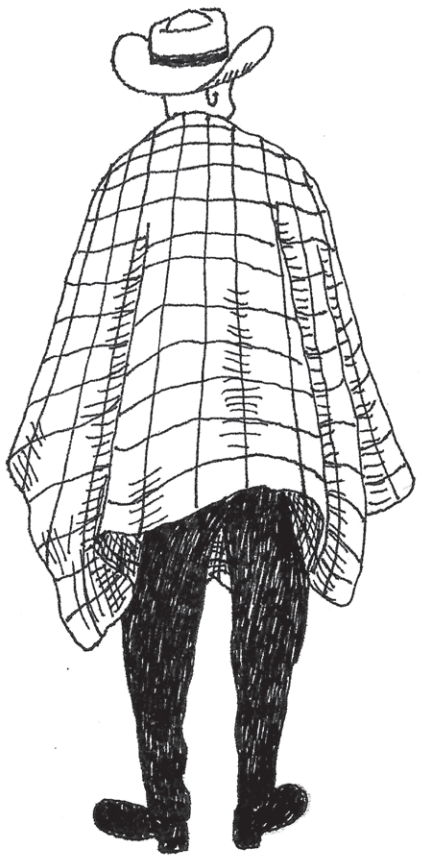
* Gabriel García Márquez, *El otoño del patriarca* (Madrid: Debolsillo, 2014).

© Obra plástica: Powerpaola

le replicó que no hay otro, general, era el único poder posible en el letargo de muerte del que había sido en otro tiempo su paraíso de mercado dominical y en el que entonces no tenía más oficio que esperar a que fueran las cuatro para escuchar en el radiola el episodio diario de la novela de amores estériles de la emisora local, lo escuchaba en la hamaca con el vaso de jugo de frutas intacto en la mano, se quedaba flotando en el vacío del suspenso con los ojos húmedos de lágrimas por la ansiedad de saber si aquella niña tan joven se iba a morir y Sáenz de la Barra averiguaba que sí general, la niña se muere, pues que no se muera, carajo, ordenó él, que siga viva hasta el final y se case y tenga hijos y se vuelva vieja como toda la gente, y Sáenz de la Barra hacía modificar el libreto para complacerlo con la ilusión de que mandaba, así que nadie volvió a morirse por orden suya, se casaban novios que no se amaban, se resucitaban personajes enterrados en episodios anteriores y se sacrificaba a los villanos antes de tiempo para complacer a mi general, todo el mundo era feliz por orden suya…

[…] aprendió a vivir con esas y con todas las miserias de la gloria a medida que descubría en el transcurso de sus años incontables que la mentira es más cómoda que la duda, más útil que el amor, más perdurable que la verdad, había llegado sin asombro a la ficción de ignominia de mandar sin poder, de ser exaltado sin gloria y de ser obedecido sin autoridad cuando se convenció en el reguero de hojas amarillas de su otoño que nunca había de ser el dueño de todo su poder, que estaba condenado a no conocer la vida sino por el revés, condenado a descifrar las costuras y a corregir los hilos de la trama y los nudos de la urdimbre del gobelino de ilusiones de la realidad sin sospechar ni siquiera demasiado tarde que la única vida visible era la de mostrar, la que nosotros veíamos de este lado que no era el suyo mi general, este lado de pobres donde estaba el reguero de hojas amarillas de nuestros incontables años de infortunio y nuestros instantes inasibles de felicidad, donde el amor estaba contaminado por los gérmenes de la muerte pero era todo el amor mi general, donde usted mismo era apenas una visión incierta de unos ojos de lástima a través de los visillos polvorientos de la ventanilla de un tren, era apenas el temblor de unos labios taciturnos, el adiós fugitivo de un guante de raso de la mano de nadie de un anciano sin destino que nunca supimos quién fue, ni cómo fue, ni si fue apenas un infundio de la imaginación, un tirano de burlas que nunca supo dónde estaba el revés y dónde estaba el derecho de esta vida que amábamos con una pasión insaciable que usted no se atrevió ni siquiera a imaginar por miedo de saber lo que nosotros sabíamos de sobra que era ardua y efímera pero que no había otra, general, porque nosotros sabíamos quiénes éramos mientras él se quedó sin saberlo para siempre con el dulce silbido de su potra de muerto viejo tronchado de raíz por el trancazo de la muerte, volando entre el rumor oscuro de las últimas hojas heladas de su otoño hacia la patria de tinieblas de la verdad del olvido, agarrado de miedo a los trapos de hilachas podridas del balandrán

de la muerte y ajeno a los clamores de las muchedumbres frenéticas que se echaban a las calles cantando los himnos de júbilo de la noticia jubilosa de su muerte y ajeno para siempre jamás a las músicas de liberación y los cohetes de gozo y las campanas de gloria que anunciaron al mundo la buena nueva de que el tiempo incontable de la eternidad había por fin terminado.



CANTO GENERAL*

PABLO NERUDA

LOS VALIDOS

En el espeso queso cárdeno
de la tiranía amanece
otro gusano: el favorito.

Es el cobardón arrendado
para alabar las manos sucias.
Es orador o periodista.
Despierta de pronto en palacio,
y mastica con entusiasmo
las deyecciones del soberano,
elucubrando largamente
sobre sus gestos, enturbiando
el agua y pescando sus peces
en la laguna purulenta.
Llamémosle Darío Poblete,
o Jorge Delano "Coke".
(Es igual, podría llamarse
de otra manera, existió cuando
Machado calumniaba a Mella,
después de haberlo asesinado.)

Allí Poblete hubiera escrito
sobre los "Viles enemigos"
del "Pericles de La Habana".
Más tarde Poblete besaba
las herraduras de Trujillo,

* Pablo Neruda, "Los validos", en *Canto general* (Barcelona: Seix-Barral, 2007), 192-194.

© Obra plástica: Powerpaola

la montura de Moriñigo,
el ano de Gabriel González.

Fue ayer igual, recién salido
de la montonera, alquilado
para mentir, para ocultar
ejecuciones y saqueos,
que hoy, levantando su cobarde
pluma sobre los tormentos
de Pisagua, sobre el dolor
de miles de hombres y mujeres.

Siempre el tirano en nuestra negra
geografía martirizada
halló un bachiller cenagoso
que repartiera la mentira
y que dijera: *El serenísimo,*
el Constructor, el Gran Repúblico
que nos gobierna, y deslizara
entre la tinta emputecida
sus garras negras de ladrón.
Cuando el queso está consumido
y el tirano cae al infierno,
el Poblete desaparece,
el Delano "Coke" se esfuma,
el gusano vuelve al estiércol,
esperando la rueda infame
que aleja y trae tiranías,
para aparecer sonriente
con un nuevo discurso escrito
para el déspota que despunta.

Por eso, pueblo, antes que a nadie,
busca al gusano, rompe su alma
y que su líquido aplastado,
su oscura materia viscosa
sea la última escritura,
la despedida de una tinta
que borraremos de la tierra.

EL ARCO Y LA LIRA*

OCTAVIO PAZ

POESÍA, SOCIEDAD, ESTADO

Ningún prejuicio más pernicioso y bárbaro que el de atribuir al Estado poderes en la esfera de la creación artística. El poder político es estéril, porque su esencia consiste en la dominación de los hombres, cualquiera que sea la ideología que lo enmascare. Aunque nunca ha habido absoluta libertad de expresión —la libertad siempre se define frente a ciertos obstáculos y dentro de ciertos límites: somos libres frente a esto o aquello—, no sería difícil mostrar que allí donde el poder invade todas las actividades humanas, el arte languidece o se transforma en una actividad servil y maquinal. Un estilo artístico es algo vivo, una continua invención dentro de cierta dirección. Nunca impuesta desde fuera, nacida de las tendencias profundas de la sociedad, esa dirección es hasta cierto punto imprevisible, como lo es el crecimiento de las ramas del árbol. En cambio, el estilo oficial es la negación de la espontaneidad creadora: los grandes imperios tienden a uniformar el rostro cambiante del hombre y a convertirlo en una máscara indefinidamente repetida. El poder inmoviliza, fija en un solo gesto —grandioso, terrible o teatral y, al fin, simplemente monótono— la variedad de la vida. «El Estado soy yo» es una fórmula que significa la enajenación de los rostros humanos, suplantados por los rasgos pétreos de un yo abstracto que se conviene, hasta el fin de los tiempos, en el modelo de toda una sociedad. El estilo que a la manera de la melodía avanza y teje nuevas combinaciones, utilizando unos mismos elementos, se degrada en mera repetición.

Nada más urgente que desvanecer la confusión que se ha establecido entre el llamado «arte comunal» o «colectivo» y el arte oficial. Uno es el arte que se inspira en las creencias e ideales de una sociedad; otro, el arte sometido a las reglas de un poder tiránico. Diversas ideas y tendencias espirituales —el culto de la polis, el cristianismo, el budismo, el Islam, etc.— han encarnado en Estados e Imperios poderosos. Pero sería un error ver el arte gótico o románico como creaciones del Papado o la escultura de Mathura

* Octavio Paz, "Poesía, sociedad, estado", en *El arco y la lira* (México: FCE, 1972), 297-301.

© Obra plástica: Powerpaola

como la expresión del imperio fundado por Kanishka. El poder político puede canalizar, utilizar y —en ciertos casos— impulsar una corriente artística. Jamás puede crearla. Y más: en general su influencia resulta, a la larga, esterilizadora. El arte se nutre siempre del lenguaje social. Ese lenguaje es, asimismo y sobre todo, una visión del mundo. Como las artes, los Estados viven de ese lenguaje y hunden sus raíces en esa visión del mundo. El Papado no creó el cristianismo, sino a la inversa; el Estado liberal es hijo de la burguesía, no ésta de aquél. Los ejemplos pueden multiplicarse. Y cuando un conquistador impone su visión del mundo a un pueblo —por ejemplo: el Islam en España— el Estado extranjero y toda su cultura permanecen como superposiciones ajenas hasta que el pueblo no hace suya de verdad esa concepción religiosa o política. Y sólo entonces, es decir: hasta que la nueva visión del mundo no se Convierte en creencia compartida y en lenguaje común, no surgen un arte o una poesía en las que la sociedad se reconoce. Así, el Estado puede imponer una visión del mundo, impedir que broten otras y exterminar a las que le hacen sombra, pero carece de fecundidad para crear una. Y otro tanto ocurre con el arte: el Estado no lo crea, difícilmente puede impulsarlo sin corromperlo y, con más frecuencia, apenas trata de utilizarlo lo deforma, lo ahoga o lo convierte en una máscara.

El arte egipcio, el azteca, el barroco español, el del «gran siglo» francés —para citar los ejemplos más conocidos— parecen desmentir estas ideas. Todos ellos coinciden con el mediodía del poder absoluto. Así, no es extraño que muchos vean en su luz un reflejo del esplendor del Estado. Un somero examen de algunos de estos casos contribuirá a deshacer el equívoco.

Como todas las artes de las llamadas «civilizaciones ritualistas», el azteca es un arte religioso. La sociedad azteca está sumergida en la atmósfera, alternativamente sombría y luminosa, de lo sagrado. Todos los actos están impregnados de religión. El Estado mismo es expresión suya. Moctezuma es algo más que un jefe: es un sacerdote. La guerra es un rito: la representación del mito solar en el que Huitzilopochtli, el Sol invicto, armado de su xiuhcóatl, derrota a Coyolxauhqui y su escuadrón de estrellas, los Centzonhiznahua. Las otras actividades humanas poseen el mismo carácter: política y arte, comercio y artesanía, relaciones exteriores y familiares surgen de la matriz de lo sagrado. La vida pública y la privada son caras de una misma corriente vital, no mundos separados. Morir o nacer, ir a la guerra o a una fiesta, son hechos religiosos. Por tanto, es un grave error calificar el arte azteca de arte estatal o político. El Estado y la Política no habían logrado su autonomía; el poder estaba aún teñido de religión y magia. En verdad, el arte azteca no expresa las tendencias del Estado sino las de la religión. Se dirá que se trata de un juego de palabras, ya que el carácter religioso del Estado no limita sino robustece su poder. La observación no es justa: no es lo mismo una religión que encarna en un Estado, como ocurre entre los aztecas, que un Estado que se sirve de la religión, según acontece con los romanos. La

diferencia es de tal modo importante que sin ella no podría comprenderse la política azteca frente a Cortés. Y hay más: el arte azteca es, literalmente, religión. La escultura, el poema o la pintura no son «obras de arte»; tampoco son representaciones, sino encarnaciones, vivas manifestaciones de lo sagrado. Y del mismo modo: el carácter absoluto, total y totalitario del Estado mexica no es de orden político sino de índole religiosa. El Estado es religión: jefes, guerreros y simples mecehuales son categorías religiosas. Las formas en que se expresa el arte azteca, tanto como las expresiones de la política, constituyen un lenguaje sagrado compartido por toda la sociedad.[1]

El contraste entre romanos y aztecas muestra las diferencias entre arte sagrado y arte oficial. El arte del Imperio aspira a lo sagrado. Más si es natural el tránsito de lo sagrado a lo profano, de lo mítico a lo político —según se ve en la antigua Grecia o al final de la Edad Media—, no lo es el salto inverso. En realidad, no estamos ante un Estado religioso sino ante una religión de Estado. Augusto o Nerón, Marco Aurelio o Calígula, «delicias del género humano» o «monstruos coronados», son seres temidos o amados pero no son dioses. Y tampoco son divinas las imágenes con que pretenden eternizarse. El arte imperial es un arte oficial. Aunque Virgilio tiene puestos los ojos en Hornero y en la Antigüedad griega, sabe que la unidad original se ha roto para siempre. Al universo de federaciones, alianzas y rivalidades de la polis clásica, sucede el desierto urbano de la Metrópoli; a la religión comunal, la religión de Estado; a la antigua piedad, que comulga en los altares públicos, como en la época de Sófocles, la actitud interior de los filósofos; el rito público se vuelve función oficial y la verdadera actitud religiosa se expresa como contemplación solitaria; las sectas filosóficas y místicas se multiplican. El esplendor de la época de Augusto —y, posteriormente, el de los Antoninos— que debe hacernos olvidar que se trata de breves períodos de respiro y tregua. Pero ni la benevolencia ilustrada de unos hombres, ni la

1. No es ésta la ocasión para examinar más de cerca la naturaleza de la sociedad azteca y desentrañar la verdadera significación de su arte. Baste apuntar que al dualismo de la religión (cultos agrarios de las antiguas poblaciones del Valle y dioses guerreros propiamente aztecas) corresponde también una organización dual de la sociedad. Sabemos, por otra parte, que casi siempre los aztecas emplearon a extranjeros vasallos como artífices y constructores. Todo esto hace sospechar que nos encontramos ante un arte y una religión que recubren, por medio de la acumulación y la superposición de elementos propios y ajenos, una escisión interior. Nada parecido nos ofrecen el arte maya de la gran época, el «olmeca» o el de Teoáhuacán, en donde la unidad de las formas es Ubre y espontánea, no conceptual y externa, como en la Coatlicue, La línea viva y natural de los relieves de Palenque —o la severa geometría de Teotihuacán— nos hacen vislumbrar una conciencia religiosa no desgarrada, una visión del mundo que ha crecido naturalmente y no por acumulación, superposición y reacomodo de elementos dispersos. O sea: el arte azteca tiende a un sincretismo, no del todo realizado, de contrarias concepciones del mundo, en tanto que el de las culturas más antiguas no es sino el desarrollo natural de una visión única y propia. Y éste es otro de los rasgos bárbaros de la sociedad azteca, frente a las antiguas civilizaciones mesoamericanas.

voluntad de otros —así se llamen Augusto o Trajano— pueden resucitar a los muertos. Arte oficial, en sus mejores y más altos momentos el romano es un arte de corte, dirigido a una minoría selecta. La actitud de los poetas de ese tiempo puede ejemplificarse con estos versos de Horacio:

> *Odi profanum vulgus et arceo. Favete Hnguis: carmina non prius audita Musarum sacerdos Virginibus puensque canto...*

En cuanto a la literatura española de los siglos XVI y XVII y su relación con la monarquía de los Austrias: casi todas las formas artísticas de ese período nacen en ese momento en que España se abre a la cultura renacentista, sufre la influencia de Erasmo y participa en las tendencias que preparan la época moderna (La Celestina, Nebrija, Garcilaso, Vives, los hermanos Valdés, etc.). Incluso los artistas que pertenecen a lo que Valbuena Prat llama «reacción mística» y «período nacional», cuya nota común es la oposición al europeísmo y «modernismo» de la época del Emperador, no hacen sino desarrollar las tendencias y formas que unos años antes España se apropia. San Juan imita a Garcilaso (posiblemente a través del «Garcilaso a lo divino» de Sebastián de Córdoba); fray Luis de León cultiva exclusivamente las formas poéticas renacentistas y en su pensamiento se alían Platón y el cristianismo; Cervantes figura entre dos épocas y ejemplo de escritor laico en una sociedad de frailes y teólogos— «recoge los fermentos erasmistas del siglo XVI»[2], aparte de sufrir la influencia directa de la cultura y libre vida de Italia. El Estado y la Iglesia canalizan, limitan, podan y se sirven de esas tendencias, pero no las crean. Y si se vuelven los ojos a la creación más puramente nacional de España —el teatro— lo que asombra es, precisamente, su libertad y desenvoltura dentro de las convenciones de la época. En suma, la monarquía austríaca no creó el arte español y, en cambio, sí separó a España de la modernidad naciente.

El ejemplo francés tampoco arroja pruebas convincentes acerca de la pretendida relación de causa a efecto entre la centralización del poder político y la grandeza artística. Como en el caso de España, el «clasicismo» de la época de Luis XIV fue preparado por la extraordinaria inquietud filosófica, política y vital del siglo XVI. La libertad intelectual de Rabelais y Montaigne, el individualismo de las más altas figuras de la lírica —desde Marot y Scéve hasta Jean de Sponde, Desportes y Chassignet, pasando por Ronsard y d'Aubigné—, el erotismo de Louise Labe y de los Blasonneurs du corps féminin son testimonio de espontaneidad, desenvoltura y libre creación. Lo mismo hay que decir de las otras artes y de la vida misma de ese siglo individualista y anárquico. Nada más lejos de un estilo

2. Ángel Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, 1946.

oficial, impuesto por un Estado, que el arte de los Valois, que es invención, sensualidad, capricho, movimiento, apasionada y lúcida curiosidad. Esta corriente penetra el siglo XVII. Pero todo cambia apenas la Monarquía se consolida. A partir de la fundación de la Academia, los poetas no se enfrentan solamente a la vigilancia de la Iglesia, sino también a la de un Estado vuelto gramático. El proceso de esterilización culmina, años después, con la revocación del Edicto de Nantes y el triunfo del partido jesuita. Solamente desde esta perspectiva adquieren verdadera significación la querella del Cid y las dificultades de Corneille, los sinsabores y amarguras de Moliere, la soledad de La Fontaine y, en fin, el silencio de Racine —un silencio que merece algo más que una simple explicación psicológica y que me parece constituir un símbolo de la situación espiritual de Francia en el «gran siglo». Estos ejemplos muestran que las artes más bien deben temer que agradecer una protección que termina por suprimirlas con el pretexto de guiarlas. El «clasicismo» del Rey Sol esterilizó a Francia. Y no es exagerado sostener que el romanticismo, el realismo y el simbolismo del siglo XIX son una profunda negación del espíritu del «gran siglo» y una tentativa por reanudar la libre tradición del XVI.

La antigua Grecia revela que el arte comunal es espontáneo y libre. Es imposible comparar la polis ateniense con el Estado cesáreo, el Papado, la Monarquía absoluta o los modernos Estados totalitarios. La autoridad suprema de Atenas es la Asamblea de ciudadanos, no un remoto grupo de burócratas apoyados en el ejército y la policía. La violencia con que la tragedia y la comedia antigua tratan los asuntos de la polis contribuye a explicar la actitud de Platón, que deseaba «la intervención del Estado en la libertad de la creación poética».

Basta leer a los trágicos —especialmente a Eurípides— o Aristófanes para darse cuenta de la incomparable libertad y desenfado de estos artistas. Esa libertad de expresión se fundaba en la libertad política. Y aun puede decirse que la raíz de la concepción del mundo de los griegos era la soberanía y libertad de la polis. «Acaso en el mismo año en que Aristófanes presenta sus Nafas —dice Burckhardt en su Historia de la cultura griega—, aparece la memoria política más vieja del mundo: Acerca del Estado de los atenienses.» Reflexión política y creación artística viven en el mismo clima. Los pintores y escultores gozaron de parecida libertad, dentro de las limitaciones de sus oficios y de las condiciones en que se les empleaba. Los políticos de aquella época, al contrario de lo que ocurre en nuestros días, tuvieron el buen sentido de abstenerse de legislar sobre los estilos artísticos.

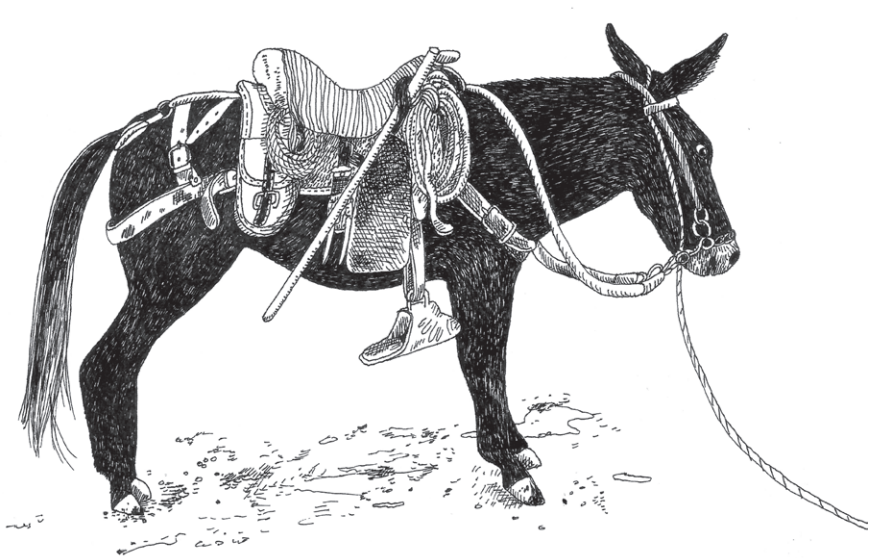
El arte griego participó en los debates de la ciudad porque la constitución misma de la polis exigía la libre opinión de los ciudadanos sobre los asuntos públicos. Un arte «político» sólo puede nacer allí donde existe la posibilidad de expresar opiniones políticas, es decir, allí donde reina la libertad de hablar y pensar. En este sentido el arte ateniense fue «político», pero no en la baja acepción contemporánea de la palabra. Léanse *Los*

persas para saber lo que es tratar el adversario con ojos limpios de las deformaciones de la propaganda. Y la ferocidad de Aristófanes se ejerció siempre contra sus conciudadanos; los extremos a que recurre para ridiculizar a sus enemigos forman parte del carácter de la comedia antigua. Esta beligerancia política del arte nacía de la libertad. Y a nadie se le ocurrió perseguir a Safo porque cantase el amor en lugar de las luchas de la ciudad. Hubo que esperar hasta el sectario y mezquino siglo XX para conocer semejante vergüenza. El arte gótico no fue obra de Papas o Emperadores, sino de las ciudades y las órdenes religiosas. Lo mismo puede decirse de la institución intelectual típica de la Edad Media: la Universidad. Como ella, la catedral es creación de las comunas urbanas. Se ha dicho muchas veces que esos templos expresan en su verticalidad la aspiración cristiana hacia el más allá. Hay que añadir que si la dirección del edificio tenso y como lanzado al cielo, encarna el sentido de la sociedad medieval, su estructura revela la composición de esa misma sociedad. En efecto, todo está lanzado hacia arriba, hacia el cielo; pero, al mismo tiempo, cada parte del edificio posee vida propia, individualidad y carácter, sin que esa pluralidad rompa la unidad del conjunto. La disposición de la catedral parece una viva materialización de aquella sociedad en la que, frente al poder monárquico y feudal, las comunidades y corporaciones forman un complicado sistema solar de federaciones, ligas, pactos y contratos. La libre espontaneidad de las comunas, no la autoridad de Papas y Emperadores, otorga al arte gótico su doble movimiento: por una parte lanzado hacia arriba como una flecha: por la otra, extendido horizontalmente, albergando y cubriendo, sin oprimirlas, todas las especies, géneros e individuos de la creación. En realidad, el gran arte del Papado corresponde al período barroco y su representante típico es Bernini.

Las relaciones entre el Estado y la creación artística dependen, en cada caso, de la naturaleza de la sociedad a que ambos pertenecen. Mas en términos generales —hasta donde es posible extraer conclusiones en una esfera tan amplia y contradictoria— el examen histórico corrobora que no solamente el Estado jamás ha sido creador de un arte de veras valioso sino que cada vez que intenta convertirlo en instrumento de sus fines acaba por desnaturalizarlo y degradarlo. Así, el «arte para pocos» casi siempre es la libre respuesta de un grupo de artistas que, abierta o solapadamente, se oponen a un arte oficial o a la descomposición del lenguaje social. Góngora en España, Séneca y Lucano en Roma, Mallarmé ante los filisteos del Segundo Imperio y la Tercera República, son ejemplos de artistas que, al afirmar su soledad y rehusarse al auditorio de su época, logran una comunicación que es la más alta a que puede aspirar un creador: la de la posteridad. Gracias a ellos el lenguaje, en lugar de dispersarse en jerga o petrificarse en fórmula, se concentra y adquiere conciencia de sí mismo y de sus poderes de liberación.

Su hermetismo —jamás del todo impenetrable, sino siempre abierto al que quiera arriesgarse tras la muralla ondulante y erizada de las palabras— es parecido al de la semilla.

Encerrada, duerme la vida futura. Siglos después de muertos, la oscuridad de estos poetas se vuelve luz. Y su influencia es de tal modo profunda que puede llamárseles, más que poetas de poemas, poetas o creadores de poetas. En sus armas figuran siempre el fénix, la granada y la espiga eleusina.



IMÁGENES PESE A TODO. MEMORIA VISUAL DEL HOLOCAUSTO*

GEORGES DIDI-HUBERMAN

EN EL OJO MISMO DE LA HISTORIA

Para recordar hay que imaginar. Filip Müller, en este relato de "memorias", deja que la imagen sobrevenga y nos ofrece una turbadora imposición. Esta imposición es doble: simplicidad y complejidad. Simplicidad de una *mónada*, de manera que la imagen aparece en su texto –y se impone en nuestra lectura– inmediatamente, como una totalidad de la cual no podría eliminarse ningún elemento, por mínimo que fuese. Complejidad de un *montaje:* es el contraste desgarrador, en la misma y única experiencia, de dos planos totalmente opuestos. Los cuerpos tendidos que se amontonan contra los cuerpos quemados que son reducidos a cenizas; la comilona de los verdugos contra el trabajo infernal de los esclavos "removiendo", como se decía, a sus semejantes ejecutados; los cantos y los sonidos del acordeón contra el eco lúgubre de los ventiladores del crematorio... Todo ello es tanto una *imagen* que David Olere, otro superviviente del *Sonderkommando* de Auschwitz, dibujó esta escena exactamente, en 1947, para recordarla mejor y para permitimos –a nosotros, que no la vimos– representárnosla.[1]

* Georges Didi-Huberman, "Capítulo 3: En el ojo mismo de la historia", en *Imágenes, pese a todo. Memoria visual del Holocausto* (Barcelona: Paidós, 2004), 56-68.

1. El dibujo de David Olere está reproducido por J.-C. Pressac, *Auschwitz: Techniqueand Operatíon ofthe Gas Chambees*, 259. Los cadáveres (en segundo plano) son los de un convoy de judíos franceses; sobre la mesa de los SS (en primer plano) está expuesto el "botín": paquetes de cigarrillos Gauloises y vinos de Burdeos. Sobre David Olere, véase S. Klarsfeld, David Olere, *1902-1985: un peintre au Sonderkommando á Auschwitz* (Nueva York: Beate Klarsfeld Foundation, 1989). Sobre los dibujos de los campos, véase principalmente J. P. Czarneck, *The Lost Art of Auschwitz* (Nueva York: Atheneum, 1989). D. Schulmann, "D'écrire l'indicible á dessiner l'irreprésentable", *Face á l'histoire, 1933- 1996. L'artiste moderne devant l'événement historique*, J.-P. Ameline (comp.) (París: Centre Georges Pompidou-Flammarión, 1996), 154- 157.

© Obra plástica: Powerpaola

Sin duda, podemos hablar de esta imagen en términos de *a posteriori,* pero a condición de que precisemos que ese *a posteriori* puede formarse en lo inmediato, que puede formar parte de la génesis misma de la imagen. En ese instante, él transforma la *mónada temporal* del acontecimiento en un complejo *montaje del tiempo.* Como si el *a posteriori* fuera, aquí, contemporáneo del impacto. He aquí por qué, en la urgencia por ofrecer el testimonio de un presente, al que el testigo sabe perfectamente que no va a sobrevivir, en el seno mismo del acontecimiento, surgen –pese a todo– las imágenes. Estoy pensando en los *Rouleanx d'Auschwitz* enterrados por los miembros del *Sonderkommando* justo antes de morir. Pienso en Zalméh Grodowski y en su lirismo tan tenaz ("Imagina esta visión simbólica: la tierra blanca y una manta negra hecha de la masa humana avanzando sobre un suelo inmaculado").[2] Pienso en Leib Langfus, que garabateaba su testimonio en una serie de planos visuales y *sonoros* brevemente descritos y ofrecidos como tales, sin comentario, sin "pensamiento" alguno: el viejo rabino desvistiéndose y penetrando en la cámara de gas sin dejar de cantar ni un instante; los judíos húngaros que quieren brindar "¡Por la vida!" con los miembros del *Sonderkommando* deshechos en llanto; el SS Forst poniéndose delante de la puerta de la cámara de gas para tocar el sexo de cada chica que entraba...[3]

Ante estos relatos, como ante las cuatro fotografías de agosto de 1944, extraemos la convicción de que la imagen surge allí donde el pensamiento –la "reflexión", como muy bien se dice– parece imposible, o al menos se detiene: estupefacto, pasmado. Ahí, sin embargo, es donde es necesaria una memoria. Walter Benjamin lo expresó con exactitud, poco antes de suicidarse, en 1940:

Supongamos que, de repente, el movimiento del pensamiento se bloquea; entonces, en una constelación sobrecargada de tensiones, se producirá una especie de choque de rechazo; una sacudida que le servirá a la imagen [...] para organizarse de repente, para constituirse en mónada...[4]

Hannah Arendt lo repetiría a su manera, durante el mismo proceso de Auschwitz:

A falta de la verdad, [nosotros] encontraremos, sin embargo, instantes *de verdad,* y esos instantes son de hecho todo aquello de lo que disponemos para poner orden en

2. Citado por B. Mark, *Des vox dans la nuit*, 204.

3. Ibíd., 245-251.

4. W. Benjamín, "Sur le concept d'histoíre" (1940), *Écrits français,* (ed.) J.-M. Monnoyer (París: Gallímard, 1991), 346. (Trad. cast.: "Sobre el concepto de historia", en *La dialéctica del suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Chile: Arcis Lom, 1995).

este caos de horror. Estos instantes surgen de repente, como un oasis en el desierto. Son anécdotas y en su brevedad revelan de qué se trata.[5]

He aquí exactamente lo que son las cuatro imágenes tomadas por los miembros del *Sonderkommando:* unos "instantes de verdad". Poca cosa, pues; solamente cuatro instantes del mes de agosto de 1944. Pero es inestimable, porque es casi "todo aquello de lo que disponemos [visualmente] en este caos de horror. Y, nosotros, ante esto, ¿qué hacemos? Zalmen Gradowsld escribe que, para aguantar la "visión" de las cosas que él cuenta, su lector hipotético deberá hacer lo mismo que tuvo que hacer él: "despedirse" de todo. De sus antepasados, de sus puntos de referencia, de su mundo, de su pensamiento. "Tras haber visto estas crueles imágenes –escribe–, ya no querrás vivir en un mundo en el que se pueden perpetrar acciones tan innobles. Despídete de tus mayores y de tus conocidos, porque, sin duda, tras haber visto las acciones abominables de un pueblo digamos culto, querrás borrar tu nombre de la familia humana". Ahora bien, para poder aguantar la imaginación de esas imágenes, dijo, finalmente, es necesario que "tu corazón se vuelva de piedra [...] y tu ojo un aparato fotográfico"[6].

Las cuatro imágenes arrebatadas a lo real de Auschwitz manifiestan bien esta condición paradójica: *inmediatez* de la mónada (son instantáneas, como se suele decir, unos "datos inmediatos" e impersonales de un cierto estado de horror fijado por la luz) y *complejidad* del montaje intrínseco (probablemente fue preciso elaborar un plan colectivo para realizar la toma de vista, una "previsión",[7] y cada secuencia construye una respuesta específica a las dificultades de visibilidad: arrebatar la imagen escondiéndose en la cámara de gas, arrebatar la imagen escondiendo el aparato en su mano o en su ropa). *Verdad* (ante esto, estamos irrefutablemente en el ojo mismo del ciclón) y *oscuridad* (el humo oculta la estructura de las fosas, el movimiento del fotógrafo vuelve borroso y casi incomprensible todo lo que ocurre en el bosque de abedules).

Ahora bien, es eso –ese *doble régimen* de toda imagen– lo que tan a menudo incomoda al historiador y lo desvía de un "material" así. Annette Wieviorlca habló de la desconfianza suscitada por los testimonios de los supervivientes, escritos o hablados, en los historiadores: los testimonios son subjetivos por naturaleza y están condenados a la

5. H. Arendt, "Le procés d'Auschwitz", art. cit., págs. 257-258. Sigue la enumeración de algunas situaciones concretas marcadas por el horror y la absurdidad. La conclusión del texto es: "He aquí lo que sucede cuando unos hombres deciden poner el mundo patas arriba".

6. Citado por B. Mark, *Des voix dans la nuit*, 194.

7. Véase M. Frizot, "Faire face, taire signe. La photographie, sa part d'histoire", *Face á i'histoire*, 50: "La noción de fotografía de un acontecimiento o de la fotografía histórica debe reinventarse constantemente frente a la historia, imprevisible. […] [Pero esta misma] imagen fotográfica es una imagen de alguna manera pre-vista".

inexactitud[8]. Tienen una relación fragmentaria e incompleta con la verdad de la que dan testimonio, pero son también "lo único de que disponemos" para saber y para imaginar la vida interna de los campos de concentración y exterminio[9]. Ahora bien, debemos el mismo reconocimiento a las cuatro fotografías de agosto de 1944, aunque el historiador tenga algún problema en admitirlo por completo[10].

¿Por qué existe esta dificultad? Porque a menudo se le pide demasiado o demasiado poco a la imagen. Si le pedimos demasiado –es decir, "toda la verdad"– sufriremos una decepción: las imágenes no son más que fragmentos arrancados, restos de películas. Son, pues, *inadecuadas*: lo que vemos (cuatro imágenes fijas y silenciosas, un número limitado de cadáveres, miembros del *Sonderkommando*, mujeres condenadas a muerte) es todavía demasiado poco en comparación con lo que sabemos (muertos a millares, el mido de los hornos, el calor de los braseros, las víctimas "en la desdicha extrema")[11]. Estas imágenes son incluso, en cierta manera, *inexactas:* al menos les falta esa exactitud que nos permitiría identificar a alguien, comprender la disposición de los cadáveres en las fosas, e incluso ver cómo los SS forzaban a las mujeres mientras se dirigían a la cámara de gas.

O quizás es que pedimos demasiado poco a las imágenes: al relegarlas de entrada a la esfera del *simulacro* –cosa difícil, ciertamente, en el caso que nos ocupa–, las excluimos del campo histórico como tal. Al relegarlas de entrada a la esfera del documento –cosa más fácil y más usual–, las separamos de su fenomenología, de su especificidad, de su sustancia misma. En cualquiera de esos casos, el resultado será idéntico: el historiador tendrá la sensación de que "el sistema concentracionario no se puede ilustrar"; de que "las imágenes, sea cual sea su naturaleza, no pueden explicar lo que ocurrió"[12]. Y, finalmente, el universo concentracionario simplemente no se puede "mostrar", puesto que "no existe ninguna "verdad" de la imagen" como tampoco de la imagen fotográfica, fílmica, ni de la pintada o esculpida"[13]. Y así es como el historicismo se fabrica su propio inimaginable.

8. Véase A. Wieviorka, *L'Ére du témoin*, 14. Véase igualmente M. Pollak y W. Heinich, "Le témoignage", *Actes de la recherche en Sciences sociales* 62-63 (1986): 3-29. M. Pollak, "La gestión de l'indicible", ibíd., 30-53.

9. Véase P. Levi, *Les Naufragés et les rescapés,* 17.

10. Véase A. Wieviorka, *Déportation et génocide,* 161- 166. Íd., *L'Ére du témoin,* 112 y 127, que no incluye la fotografía en sus reflexiones sobre el testimonio.

11. La expresión es de Filip Müller, citado por C. Lanzmann, *Shoah*, 179.

12. F. Bédarida y L. Gervereau, "Avant-propos", *La Déportation,* 8.

13. L. Gervereau, "Représenter l'univers concentrationnaire", ibíd.., pág. 244. Íd., "De l'irreprésentable. La déportation", en Les Images qui mentent. Histoire du visuel au XXé siécle (París: Le Seuil, 2000), 203-219. Véase también A. Liss, *Trespassing Through Shadows. Memory, Photography, and the Holocaust* (Mínneapolis-Londres: University of Minnesota Press, 1998). La cuestión ha sido estudiada más extensamente por S. Friedlander (comp.), *Probing the Limits of Representador Nazism and the "Final solution"* (Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1992).

Y he aquí también lo que explica –al menos en parte– por qué las cuatro imágenes de agosto de 1944, a pesar de ser conocidas y de haber sido reproducidas frecuentemente, hayan sido objeto de inatención. No aparecieron hasta el momento de la Liberación, fueron presentadas como las "únicas" fotos existentes que probaban la exterminación de los judíos. El juez Jan Sehn, que llevaba en Polonia la instrucción del proceso de Nuremberg, las atribuyó a David Szmulewsld. Ahora bien, estas dos aserciones, para empezar, son erróneas: existieron otras fotografías (y algún día quizá reaparecerán): el propio Szmulewsld ha reconocido que permaneció en el tejado de la cámara de gas mientras Alex llevaba a cabo la operación[14]. En cuanto a Hermann Langbein, reunió dos testimonios en uno para concluir que las fotografías fueron tomadas "desde el tejado del crematorio", lo que, simplemente, viene a significar que no miró estas fotografías[15].

Hay dos maneras de "poner inatención", si se me permite decirlo así, a unas imágenes como éstas: la primera consiste en hipertrofiarlas, en querer verlo todo en ellas. En resumen, en hacer de ellas unos *iconos* del horror. Para conseguirlo, era necesario que los clisés originales estuvieran *presentables,* así que no dudaron en transformarlos completamente. Así es como la primera fotografía de la secuencia exterior sufrió toda una serie de operaciones: se amplió la esquina inferior derecha; después, se ortogonalizó para restituir las condiciones normales de un punto de vista del que éstas carecían; después se reencuadró y se recortó (el resto de la imagen fue desechado) (fig. 9). Fue peor que eso, porque se retocaron los cuerpos y los rostros de dos de las mujeres en primer plano, se inventaron un rostro, e incluso retocaron algunos pedios caídos (figs. 10-11)…[16] Este tráfico aberrante –no sé quién fue su autor y las buenas intenciones que le movieron a hacer tal cosa– revela una desmedida voluntad de *proporcionarle un rostro* a lo que no es más, en la misma imagen, que movimiento, desconcierto, circunstancia. ¿Por qué extrañarnos de que, ante un icono tal, un superviviente creyese reconocer a su enamorada?[17]

La otra manera consiste en reducir, en vaciar la imagen. En no ver en ella más que un *documento* del horror. Por muy extraño que esto pueda parecer en un contexto –la disciplina histórica– donde normalmente se respeta el material de estudio, las cuatro fotografías del *Sonderkommando* han sido transformadas a menudo con el propósito de ser más *informativas* de lo que eran en su estado primitivo. Otra manera de hacerlas "presentables" y de que nos "devuelvan una expresión"... Constatamos, particularmente,

14. Véase J.-C. Pressac, *Auschwitz: technique and Operation of the Gas Chambers*, 422-424.

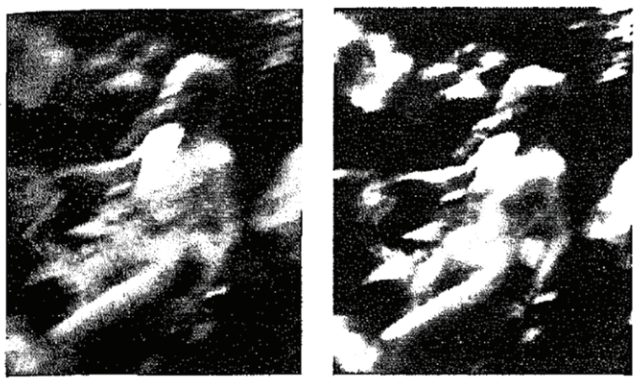
15. H. Langbein, *Hommes et femmes a Auschwitz*, 253.

16. Véase *Mémoire des camps*, 86-91.

17. A. Brycht, *Excursión: Auschwitz-Birkenau* (París: Gallimard, 1980), 37, 54 y 79, con citas y comentarios de J.-C. Pressac, *Auschwitz: Technique and Operation of the Gas Chambers*, 423-424.

que las imágenes de la primera secuencia están, por regla general, reencuadradas (fig. 12)[18]. Sin duda, en esta operación existe una –buena e inconsciente– voluntad de *aproximación* aislando "lo que hay que ver", purificando la sustancia figurada de su peso no documental.

9. Detalle reencuadrado de la figura 5. Según *Auschwitz. A History in Photographs*, T. Swiebocka (comp.), Oswiecim-Varsovia" Bloomington-Indianápolis, 1993, pág. 173.



10-11. Detalle y retoque de ía figura 5. Según *Mémoire des camps*, C. Chéroux (comp.), París, 2001, pág. 91.

18. Véase principalmente R. Boguslawska-Swiebocka y T. Cegiowska, *KL Auschwitz, Fotografié dokumentalne,* 184-185 (todas las fotos reencuadradas). T. Swiebocka (comp.), *Auschwitz, A History in Photographs,* 172-175 (todas las fotos reencuadradas). M. Serenbaum, *The World Must Know. The History of the Holocaust as Told in the United States Holocaust Memorial Museum* (Boston-Toronto-Londres: Little, Browrt and Company, 1993), 137 (foto reencuadrada) y 150 (foto no reencuadrada). F. Bédarida y L. Gervareau (comps.), *La Déportation*, 59 y 61 (fotos reencuadradas). Y, Arad (comp.), *The Pictorial History of the Holocaust* (Jerusalén: Yad Vashem, 1990), 290-291 (dos fotografías reencuadradas).

Pero, al encuadrar de nuevo estas fotografías, se comete una manipulación a la vez formal, histórica, ética y ontológica. La *masa negra* que rodea la visión de los cadáveres y de las fosas donde *nada* es *visible* proporciona, en realidad, una *marca* visual tan preciosa como todo el resto de la superficie revelada. Esta masa donde nada es visible, es el espacio de la cámara de gas: la *cámara oscura* donde hubo que meterse para sacar a la luz el trabajo del *Sonderkommando* en el exterior, por encima de las fosas de incineración. Esta masa negra nos proporciona, pues, la situación en sí misma, el espacio donde es posible la condición de existencia de las propias fotografías. Suprimir una "zona de sombra" (la masa visual) en provecho de una luminosa "información" (la atestación visible) es, además, hacer como si Alex hubiese podido tomar las fotos, tranquilamente, al aire libre. Es casi insultar el peligro que corrió y su astucia como resistente. Al encuadrar de nuevo estas imágenes creyeron, sin duda, estar preservando el *documento* (el resultado visible, la información clara).[19] Pero se suprimía de éstas la fenomenología, todo lo que hacía de ellas un acontecimiento (un proceso, un trabajo, un cuerpo a cuerpo).

12. Detalle reencuadrado de la figura 4. Según *Auschwitz. A History in Photographs,* T. Swiebocka (comp.), Oswleclm-Varsovla- Bloomington-Indianápolis, 1993, pág. 174.

19. Si incluso J.-C. Pressac reencuadra los clisés *(Auschwitz: Technique and Operation ofthe Gas Chambers,* 422) en un formato rectangular que traiciona su formato original de 6 x 6, es que el negativo mismo ha desaparecido: el museo de Auschwitz sólo dispone de un revelado positivado en un contacto cuyos bordes han sido reducidos, e incluso arrancados (figs. 3-4).

Esta masa negra no es otra que la marca del estatus último donde hay que comprender estas imágenes: su estatuto de acontecimiento visual. Hablar aquí del juego de luz y de sombras no es una fantasía del historiador del arte "formalista"; es nombrar el *bastidor* mismo de esas imágenes. Éste aparece como el umbral paradójico de un interior (la cámara de muerte que protege, justo en ese momento, la vida del fotógrafo) y de un exterior (la innoble incineración de las víctimas apenas gaseadas). Ofrece el equivalente de la enunciación en la palabra de un testigo: sus suspensos, sus silencios, la gravedad de su tono. Cuando decimos de la última fotografía que simplemente "no tiene ninguna utilidad" –histórica, por supuesto–, estamos olvidando todo el testimonio que, fenomenológicamente, nos ofrece del propio fotógrafo: la imposibilidad de enfocar, el riesgo que corrió, la urgencia, la carrera que quizá tuvo que emprender, la poca destreza, el deslumbramiento por el sol de cara, el jadeo, quizás.[20] Esta imagen está, formalmente, sin aliento: como pura "enunciación", puro *gesto*, puro acto fotográfico sin enfoque (así pues, sin orientación, sin arriba y abajo), nos permite comprender la condición de urgencia en la que frieron arrebatados cuatro fragmentos al infierno de Auschwitz. Desde entonces, esta urgencia también forma parte de la historia.

Es poco, es mucho. Las cuatro fotografías de agosto de 1944 *no dicen* "toda la verdad", por supuesto (hay que ser muy inocente para esperar eso de lo que sea, las cosas, las palabras o las imágenes): minúsculas muestras en una realidad tan compleja, breves instantes en un *continuum* que ha durado cinco años, sin embargo. Pero *son* para nosotros –para nuestra mirada actual– la verdad en sí misma, es decir, su vestigio, su pobre andrajo: lo que queda, visualmente, de Auschwitz. Las reflexiones de Giorgio Agamben sobre el testimonio pueden, con razón, aclarar el estatuto de éstas: ellas también ocurren "en el no lugar de la articulación"; ellas también hallan su potencia en la "impotencia de decir" y en un proceso de "desubjetivación"; ellas también manifiestan una escisión fundamental en la que la "parte esencial" no es, en el fondo, más que una laguna.[21] Agamben escribe que el "resto de Auschwitz" debe pensarse como un *límite:* "[...] ni los muertos ni los supervivientes, ni los náufragos ni los que fueron salvados, sino lo que queda entre ellos".[22]

El pequeño trozo de película, con sus cuatro fotogramas, es un límite de este tipo. Es un lindar muy fino entre lo *imposible* de derecho –"nadie puede hacerse una idea de lo que ocurrió aquí"– y lo posible, todavía más, lo *necesario* de hecho: gracias a estas imágenes, disponemos, pese *a todo,* de una representación que, desde ese momento, se

20. J.-C. Pressac, *Auschwitz: Technique and Operation of the Gas Chambers,* 422.

21. G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, 12, 40-48, 179-218.

22. Ibíd.*,* 216.

impone como la representación por excelencia, la representación necesaria de lo que fue un momento del mes de agosto de 1944 en el crematorio V de Auschwitz.[23] Un lindar visual condenado al doble régimen del testimonio, tal y como lo leemos en Zalmen Lewental, por ejemplo, cuando dice escribir "el relato de la verdad [sabiendo perfectamente que] no es todavía toda la verdad. La verdad es mucho más trágica, mucho más atroz".[24]

Imposible pero necesario, así pues, posible pese a todo (es decir, con lagunas). Para los judíos del gueto de Varsovia en el lindar de su exterminio, dar a conocer e imaginar lo que tuvieron que soportar les pareció imposible: "Ahora, estamos más allá de las palabras", escribe Abraham Lewin. Y, sin embargo –pese a todo–, lo escribe. Incluso escribe que a su alrededor "todo el mundo escribe" porque, "despojados de todo, sólo nos quedan [a los judíos condenados] las palabras".[25] Asimismo, Filip Müller escribe:

> La muerte por inhalación de gas duraba
> entre diez y quince minutos.
> El momento más terrible era
> cuando abríamos la cámara de gas,
> era una visión insoportable:
> las víctimas, prensadas como el basalto,
> eran ahora como bloques compactos de piedra.
> ¡Cómo se desplomaban fuera de las cámaras de gas!
> Lo vi varias veces,
> y era lo peor de todo.
> Nunca nos acostumbramos a ello.
> Era imposible.
> Sí. Hay que imaginarlo […].[26]

Sí, era insoportable e imposible. Pero, de todos modos, Filip Müller nos dice que "hay que imaginarlo". *Imaginarlo pese a todo,* algo que nos exige una difícil ética de la imagen: ni lo invisible por excelencia (pereza del esteta), ni el icono del horror (pereza del creyente), ni el simple documento (pereza del sabio). Una simple imagen: inadecuada pero

23. Simón Srebnik (superviviente de Chelmno), citado por C. Lanzmann, *Shoah,* 18. Véase, también, entre las muy numerosas expresiones de esta imposibilidad, R. Antelme, *L'Espéce humaine*, 9. J. Améry, *Par-delá le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable* (1977) (Arles: Actes Sud, 1995), 68-79. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre,* 131; É. Wiesel, "Préface" en B. Mark, *Des voix dans la nuit*, IV.

24. Citado por B. Mark, *Des voix dans la nuit,* 309.

25. Citado por A. Wieviorka, *Déportation et génocide*, 163-165.

26. Citado por C, Lanzmann, *Shoah*, 139.

necesaria, inexacta pero verdadera. Verdadera por una verdad paradójica, por supuesto. Yo diría que la imagen es aquí *el ojo de la historia* por su tenaz vocación de hacer visible. Pero también que está *en el ojo de la historia*: en una zona muy local, en un momento de suspense visual, como se dice del ojo de un ciclón (recordemos que esta zona central de la tormenta, capaz de mantenerse en calma, "no por eso deja de traer consigo unas nubes que hacen difícil su interpretación").[27]

Desde la penumbra de la cámara de gas, Alex sacó a la luz el centro neurálgico de Auschwitz, es decir, la destrucción, con la voluntad de no dejar rastro de ella, de la población judía de Europa. Al mismo tiempo, la imagen se formó gradas a una escapada: por unos minutos, el miembro del *Sonderkommando* no llevó a cabo el innoble trabajo que las SS le ordenaban hacer. Al esconderse para poder observar, el hombre suspendió por sí mismo el trabajo del cual se disponía —una sola vez— a crear una iconografía. La imagen fue posible porque para registrarla se consiguió, de una forma muy relativa, disponer de una zona tranquila.

27. La Grande Encyclopédie, VI (París: Larousse, 1973), 3592.

DELANTE DE LAS NARICES*

GEORGE ORWELL

No sirve de nada ofrecer más ejemplos. La clave es que todos somos capaces de creer cosas que sabemos que no son ciertas, y luego, cuando finalmente se demuestra que estamos equivocados, manipular descaradamente los hechos para demostrar que teníamos razón. Desde el punto de vista intelectual, es posible prolongar este proceso durante un tiempo indefinido; lo único que le pone freno es que, antes o después, las creencias falsas chocan contra la tozuda realidad, normalmente en el campo de batalla.

Cuando uno constata la esquizofrenia imperante de las sociedades democráticas, las mentiras que se cuentan con propósitos electoralistas, el silencio sobre cuestiones importantes, las distorsiones de la prensa, se siente tentado a creer que en los países totalitarios hay menos patrañas, que se afrontan más los hechos. Allí, al menos, las élites gobernantes no dependen del favor popular, y pueden decir la verdad brutalmente y sin adornos. Goering podía decir: «Primero los cañones y luego la mantequilla», mientras que sus homólogos demócratas tenían que envolver el mismo sentimiento en cientos de palabras hipócritas.

Lo cierto, sin embargo, es que la realidad se evita de un modo muy parecido en todas partes, y ello tiene consecuencias muy similares

[…]

Ver lo que uno tiene delante de las narices precisa una lucha constante. Algo que sirve de ayuda es llevar un diario o, al menos, algún tipo de registro de nuestras opiniones sobre sucesos importantes. De otro modo, cuando alguna creencia particularmente absurda se vaya al traste por los acontecimientos, puede que olvidemos que la sostuvimos alguna vez. Las predicciones políticas acostumbran a ser erróneas, pero incluso cuando hacemos una predicción correcta, puede ser muy instructivo descubrir por qué acertamos. En general, sólo lo logramos cuando nuestros deseos o nuestros miedos coinciden con la realidad.

* George Orwell, "Delante de las narices", en *Ensayos* (Madrid: Debate, 2014).

© Obra plástica: Powerpaola

Si aceptamos esto, no podemos, claro está, deshacernos de nuestros sentimientos subjetivos, pero sí podemos aislarlos hasta cierto punto de nuestras opiniones y realizar predicciones en frío, por las reglas de la aritmética. En su vida privada, la mayoría de la gente es bastante realista; cuando uno elabora su presupuesto semanal, dos y dos suman invariablemente cuatro. La política, por su parte, es una especie de mundo subatómico o no euclidiano en el que es bastante fácil que la parte sea mayor que el todo, o que dos objetos estén en el mismo punto simultáneamente. De ahí las contradicciones y los absurdos que he recogido más arriba, todos ellos atribuibles en último término a la creencia secreta de que nuestras opiniones políticas, a diferencia del presupuesto semanal, no tendrán que someterse a la prueba de la tozuda realidad.

Tribune, 22 de marzo de 1946

DEFENSA DE LOS LOBOS CONTRA LOS CORDEROS*

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

¿queréis que los buitres devoren nomeolvides?
¿del chacal qué cosa pretendéis,
que se despoje de su piel, y del lobo:
debe arrancarse por sí mismo los colmillos?
¿qué os disgusta tanto
de comisarios y pontífices?
¿qué miráis boquiabiertos
en la mentirosa pantalla del televisor?

¿quién le cose al mariscal
la franja de sangre en los pantalones?
¿quién le trincha el capón al usurero?
¿quién se cuelga orgulloso del ombligo gruñón
esas cruces de lata? ¿quién
coge la propina, la moneda de plata,
el óbolo del silencio?
muchos son los robados, y pocos los ladrones.
pero ¿quién los aplaude? ¿quién
los condecora y distingue? ¿quién
está hambriento de mentiras?

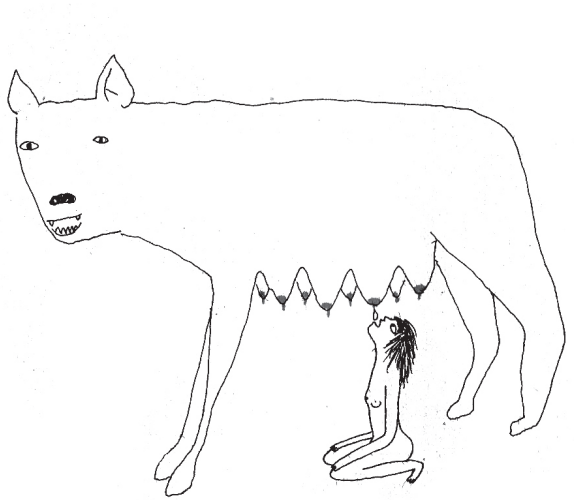
* Hans Magnus Enzensberger, "Defensa de los lobos contra los corderos", en *Poesías para los que no leen poesías* (Barcelona: Barral editores, 1973), 11-13.

© Obra plástica: Powerpaola

contemplaos al espejo: cobardes que os asusta la verdad fatigosa
y os repugna aprender
y encomendáis a los lobos la función de pensar.
un anillo en la nariz es vuestra joya predilecta.
para vosotros ningún engaño es lo bastante estúpido,
ningún consuelo demasiado barato,
ningún chantaje demasiado blando.
comparados a vosotros, corderos
que mutuamente enceguecéis
son fraternales las cornejas.
entre los lobos reina la hermandad:
siempre van en manadas.

alabados sean los ladrones: vosotros
invitándolos a la violación,
os echáis en las comas podridas
de la obediencia, y mentís
incluso gimoteando. lo que deseáis
es que os devoren. Vosotros
no cambiaréis el mundo.

1955



MASACRE*

LIAO YIWU

Una masacre está ocurriendo
En ésta nación de la Utopía
Donde el Primer Ministro pesca un resfrío
La masa tiene que estornudar para seguirlo
La ley marcial es declarada y aplicada
La máquina envejecida y desdentada del estado está rodando sobre
Aquellos que se atreven a resistir y se rehúsan a estornudar
Caídas por miles manos desnudas y desarmadas
Asesinos armados están nadando en sangre
Prenden fuego a casas con ventanas y puertas cerradas
Pulen sus botas militares con la falda de una muchacha asesinada
Echan a patadas a propietarios que ni siquiera tiemblan
Los robots sin corazón nunca tiemblan
Su cerebro está programado con un proceso
Una orden defectuosa
Representar a la nación para desmembrar la constitución
Representar la constitución para matar la justicia
Representar a las madres para sofocar a los niños
Representar a los niños para sodomizar a los padres
Representar a las esposas para asesinar a los maridos
Representar a los ciudadanos para bombardear la ciudad
Abran fuego, abran fuego, abran fuego
Disparen a mujeres, estudiantes y niños
Disparen a trabajadores, profesores y vendedores
Acribíllalos con balas

* Traducido del chino por Wen Huang. Traducido del inglés por D. Fardel. En *Revista Arquitrave* 59 (2015): 82-84

© Obra plástica: Powerpaola

Apuntando a esos rostros enojados, rostros espantosos, rostros retorcidos,
rostros abatidos y rostros tranquilos
Disparen con desenfado
La efímera belleza de los rostros en movimiento hacia ti como olas de marea
La eterna belleza de esos rostros que se dirigen hacia el cielo y el infierno
La belleza de convertir humanos en bestias
La belleza de seducir, violar y pisotear a tus conciudadanos
Eliminar la belleza
Acabar con flores, bosques, campus universitarios, el amor, y el aire puro
Disparen, disparen y disparen…
Me siento bien y me siento superior
Vuela esa cabeza
Quema el pelo y la piel
Deja que el cerebro estalle
Deja que alma salga a borbotones
Y salpique el puente, la valla y la calle
Y salpique hacia el cielo
La sangre se transformó en estrellas y las estrellas están corriendo
El cielo y la tierra están al revés
Cascos brillantes como estrellas
Las tropas son expulsadas de la luna
Disparen, disparen, disparen
Los humanos y las estrellas están cayendo y corriendo Indistinguible, cuáles son
humanos y cuáles son estrellas
Las tropas los seguían hacia una nube, hacia las grietas en la tierra...

Vivimos bajo la brillante luz del sol
Pero hemos perdido nuestra visión
Nos encontramos en una calle, tan ancha
Pero nadie puede dar una zancada
Resistimos en una multitud, supuestamente ruidosa
Pero la gente abre la boca sin sonido,
Torturados por la sed
Pero todo el mundo rechaza el agua.

Estos sobrevivientes de la masacre
Sin precedentes son esos hijos de puta.

LAS ESTRATEGIAS FATALES*

JEAN BAUDRILLARD

EL GENIO MALIGNO DE LO SOCIAL

No es la moralidad ni el sistema positivo de valores de una sociedad lo que la hace progresar, es su inmoralidad y su vicio.

No es nunca el Bien ni lo Bueno, sea éste el ideal y platónico de la moral, o el pragmático y objetivo de la ciencia y de la técnica, quienes dirigen el cambio o la vitalidad de una sociedad; la impulsión motora procede del libertinaje, sea éste el de las imágenes, de las ideas, o de los signos.

Los sistemas racionales de la moral, del valor, de la ciencia, de la razón sólo dirigen la evolución lineal de las sociedades, su historia visible. Pero hasta la energía profunda que impulsa esas cosas viene de fuera. Del prestigio, del desafío, de todos los impulsos seductores o antagonistas, incluido los suicidas, que no tienen nada que ver con una moral social o una moral de la historia o del progreso.

La rivalidad es más poderosa que cualquier moralidad, y la rivalidad es inmoral. La moda es más poderosa que cualquier estética, y la moda es inmoral. La gloria, habrían dicho nuestros abuelos, es más poderosa que el mérito, y la gloria es inmoral. El libertinaje de los signos, en todos los terrenos, es mucho más poderoso que la realidad, y el libertinaje de los signos es inmoral. El juego, cuyas reglas son inmemoriales, es mucho más poderoso que el trabajo, y el juego es inmoral. La seducción, bajo todas sus formas, es mucho más poderosa que el amor o el interés, y la seducción es inmoral.

Esto no es —y tampoco en Mandeville— un punto de vista filosófico cínico, es un punto de vista objetivo de las sociedades, y acaso de todos los sistemas. La propia energía del pensamiento es cínica e inmoral: ningún pensador que sólo obedezca a la lógica de sus conceptos jamás ha llegado a ver más lejos de sus narices. Hay que ser cínico si no se quiere perecer, y esto, sí se me permite decirlo, no es inmoral: es el cinismo del orden secreto de las cosas.

* Jean Baudrillard, "El genio maligno de lo social", en *Las estrategias fatales* (Barcelona: Anagrama, 2000), 71-80.

© Obra plástica: Powerpaola

No se trata de que los individuos o los grupos obedezcan a algún instinto secreto, pero sí hay que decir que los poderes que han querido extirpar esta desobediencia, este libertinaje, este genio malvado, llegando a aniquilar sus motivaciones "irracionales" en el espíritu de los hombres, los han entregado siempre a una muerte más o menos lenta. La energía del vicio es insustituible, precisamente porque es una energía de fisión y de ruptura, la cual, muy ingenuamente, ha pretendido ser sustituida por una energía *mecánica de producción*.

¿Cómo funcionan nuestras sociedades pretendidamente racionales y programadas? ¿Qué hace avanzar, qué hace moverse a los pueblos? ¿El progreso de la ciencia, la información "objetiva", el aumento de la dicha colectiva, la comprensión de los hechos y de las causas, el castigo real del culpable o la calidad de vida? En absoluto: nada de todo eso interesa a nadie, salvo en las respuestas a los sondeos. Lo que fascina a todo el mundo, es la corrupción de los signos, es que la realidad, en todo lugar y en todo momento, esté corrompida por los signos. Esto sí que es un juego interesante —y es lo que ocurre en los media, en la moda, en la publicidad—, más generalmente en el espectáculo de la política, de la tecnología, de la ciencia, en el espectáculo de cualquier cosa, porque la perversión de la realidad, la distorsión espectacular de los hechos y de las representaciones, el triunfo de la simulación es fascinante como una catástrofe; y lo es, en efecto, es una desviación vertiginosa de todos los efectos de sentido. Por este efecto de simulación o, si se prefiere, de seducción, estamos dispuestos a pagar cualquier precio, mucho más que por la calidad "real" de nuestra vida.

Es el secreto de la publicidad, de la moda, del juego, de todos los sistemas lúbricos, que aniquilan las energías morales y liberan las energías inmorales, las que se alimentan alegremente del mero signo de las cosas, desafiando su verdad —en eso coinciden con las energías mágicas y arcaicas, que siempre han apostado por la omnipotencia del pensamiento en contra de la fuerza del mundo real—, energía inmoral que rompe el sentido, que recorre los hechos, las representaciones, los valores recibidos, y electriza las sociedades bloqueadas en su imagen platónica.

Un buen ejemplo de esta fuerza "diabólica" de cambio, de esta energía inmoral de transformación, hacia y contra todos los sistemas de valor, son los Estados Unidos. Pese a su moralidad, su puritanismo, su obsesión virtuosa, su idealismo pragmático, todo cambia allí irresistiblemente de acuerdo con un impulso que no es del todo el del progreso, lineal por definición; no, el auténtico motor es la abyección de la circulación libre. Asocial y salvaje todavía hoy, refractario a cualquier proyecto coherente de sociedad: todo se verifica, todo se paga, todo se hace valer, todo fracasa. Las músicas del Oeste, las terapias, las "perversiones" sexuales, los *buildings* en el Este, los líderes, los *gadgets*, los movimientos artísticos, todo desfila y todo se sucede allí sin interrupción. Y nuestro

inconsciente cultural, profundamente nutrido de cultura y de sentido, ya puede vociferar ante ese espectáculo, pero el caso es que está ahí, en la promiscuidad inmoral de todas las formas, de todas las razas, en el espectáculo violento del cambio, que es el éxito de una sociedad y el signo de su vitalidad.

Publicidad, circulación abstracta, abyecta, de los eurodólares, de los valores bursátiles, inmoralidad de los ciclos de moda, tecnologías inútiles y de prestigio, desfiles electorales, escalada de armamentos, todo eso no es únicamente el signo histórico del dominio del capital, es la prueba más decisiva de un hecho más importante que el propio capital: la prueba de que ningún proyecto social digno de este nombre ha existido nunca realmente, ningún grupo se ha imaginado realmente como social, es decir, como solidario de sus propios valores y coherente con su proyecto colectivo; en suma, que jamás ha habido ni siquiera la sombra o el embrión de un sujeto colectivo responsable ni la posibilidad misma de un objetivo de ese tipo.

Moral pública, responsabilidad colectiva, progreso, racionalización de las relaciones sociales: ¡tonterías! ¿Qué grupo ha pensado alguna vez eso? Los sociólogos y los ideólogos, sí, y los políticos, que precisamente han perdido el sentido de lo político de la astucia y de la *fallacy* de la política, que no es más que la del Príncipe de Maquiavelo, pero, sí seguimos a Mandeville en los abismos de lo social, el maquiavelismo de toda sociedad en su funcionamiento real.

La energía de lo social en tanto que tal, la energía del contrato social y de su idealización en el socialismo es una energía pobre. Es una energía razonable, una energía lenta y artificial. Pero vemos claramente que los pueblos no obedecen a eso, que no es más que su historia. En la Revolución, que puede ser entendida como punto culminante de esta energía "consciente", es la palabra final de la historia. Como dice Rivarol: "El pueblo no quería realmente la Revolución, sólo quería su espectáculo." ¿Hay algo más astuto? ¿Algo más inmoral (¡sobre todo cuando se trata de la Revolución! —pero tranquilízaos: el pueblo, cuando parece desear el orden, sólo desea asimismo su espectáculo)?

Sí nuestra perversión consiste en que jamás deseamos el evento real, sino su espectáculo, jamás las cosas, sino su signo y la burla secreta de su signo, ello significa que no tenemos tantas ganas de que las cosas cambien, es preciso también que este cambio nos seduzca, Para que la Revolución se produzca, debe seducirnos, y sólo puede hacerlo a través de los signos; se encuentra en la misma situación que el último de los políticos en trance de elección. Pero es posible pagar el precio más elevado para ser seducido: puesto que la Revolución puede ser históricamente determinante, su mero espectáculo ya es sublime. ¿Y qué elegimos? ¿Por qué los pueblos, que habían pagado tan cara su propía Revolución, la han dejado caer con tanta frecuencia, y desesperación de sus defensores,

en la indiferencia, preocupándose de este "evento" tanto como de una fatalidad, después de haber sacrificado su vida al espectáculo de la Revolución?

Es que esta pulsión burlona nos libera del terror.

Otro ejemplo de una sociedad inmoral y que vive en una profunda inmoralidad: Italia. ¿Por qué Italia no es taciturna (al contrario de Francia, incluso socialista)?

Sin duda porque es la única sociedad que ha franqueado, colectivamente, la línea virtual de la simulación —un virtuosismo colectivo en vivir en el orden al mismo tiempo irrisorio y sutil de la simulación. Que no se defiende desesperadamente — motivo por el cual a fin de cuentas la vida allí es más agradable— contra esta pérdida de sustancia, de valor y de sentido que constituye la desgracia de los demás y su melancolía. Los demás viven en un estado de simulación contrariada; Italia, respecto a ellos, vive en un estado de simulación jovial. Allí la ley ya ha cedido —o tal vez lo ha hecho siempre— su lugar a un juego y a una regla de juego. Todos los italianos, desde los B. R. hasta los servicios secretos, de la *mamma* a la Mafia, de los *terremotati* a la célula P2 (imilagro del Estado convertido en sociedad secreta!), son en cierto modo cómplices, manteniendo una connivencia irónica sobre la teatralidad, sobre la simulación, a partir de hoy, del poder, de la ley, del orden o del desorden viviente, *un pacto secreto sobre la estrategia de las apariencias que domina todo eso*. Sobre el efecto de *trompe-l'oeil* de lo político y de lo social que se construyen y se desbaratan en un abrir y cerrar de ojos, y sobre el goce de los efectos (el modelo del Renacimiento no queda lejos). El auténtico reparto social actual es el reparto colectivo de la seducción.

¿Cabe imaginar un cimiento más fantástico?

¿Qué podemos recuperar, colectiva o individualmente, más allá de la fisión de los universos referenciales, si no es la ficción, la estrategia irónica de las apariencias? Y no es el socialismo francés de ultratumba lo que nos desmentirá, pues también él no hace más que interpretar unas apariencias *desdichadas* de lo social, encarnado en la estatua fúnebre del Comendador Mitterrand y la burocracia mora, de los sub-comendadores.

Esta desobediencia secreta de un grupo a sus propios principios, esta inmoralidad y esta duplicidad profunda ¿no reflejan el ordenamiento universal? Hay que despertar el principio del Mal viviente en el maniqueísmo y en todas las grandes mitologías para afirmar, en contra del principio del Bien, no exactamente la supremacía del Mal, sino la duplicidad fundamental que pretende que un orden cualquier sólo existe para ser desobedecido, atacado, superado, desmantelado.

Los pueblos salvajes no lo veían de otra manera, ya que sabemos que tenían de sus dioses una visión completamente distinta a la nuestra: sólo los inventaban para ejecutarlos, y extraían su energía de este sacrificio intermitente. Entre los aztecas, los propios dioses

se sacrifican uno tras otro para dar origen al sol, a la luna, a los hombres. Para que una cosa viva, es preciso que muera el dios que la encarna.

Ahí aparece la regla fundamental: para que un grupo, para que un individuo viva, jamás tiene que buscar su propio bien, su propio interés, su propio ideal. Tiene siempre que buscar en otra parte, al lado, más allá, delante, como el combatiente en el arte marcial japonés. De nada sirve querer reconciliar los dos principios. La duplicidad es estratégica, es fatal.

Es lo que Bataille veía a través del concepto de gasto y de parte maldita. Lo esencial es lo superfluo, el excedente. Ahí es donde convergen todas las apuestas, donde se fomenta la energía de una sociedad. En tal caso, lo social ya no es en absoluto una organización contractual de gestión de los intereses del grupo (que, por otra parte, en tal caso sólo es la gestión de la penuria, incluida y muy especialmente la penuria de lo social en sí mismo; el principio de economía parte del hecho de que no hay suficiente para todos, el de Bataille parte del hecho de que siempre hay demasiado para todos, y que el exceso es nuestro destino), sino una organización aventurera, eventualmente absurda, un proyecto de energía devastadora, una anti-economía, un prodigio, un desafío a la naturaleza conservadora. Lo social es un lujo. El nuestro sólo caracteriza la miseria de nuestras sociedades.

Otro signo estimulante: la extraordinaria fascinación colectiva, la pasión de un pueblo en sacrificar o en ver sacrificar a su jefe, cuando se presenta la ocasión. No hay que infravalorar esta pasión típicamente política de los pueblos en llevar al poder unos hombres o una casta a los que no tardarán, a continuación, en ver hundirse o incluso precipitarán ellos a su pérdida. No se trata más que de la versión política de la ley de la reversibilidad y una forma de comprensión de lo político por lo menos equivalente, cuando no superior, a la del contrato social y de la delegación de poder, que exalta para desmentirla. Claro está que los pueblos eligen unos jefes y '.es obedecen, claro está que invisten a sus representantes de poder y de legitimidad. Pero, ¿es posible suponer que no subsista siempre la exigencia lógica de vengarse de ellos? Sea cual sea y venga de donde venga, el poder es un asesinato simbólico, y debe ser expiado mediante el asesinato. Es posible jurar que eso lo sabe cualquier sociedad, en el mismo instante en que le lleva al poder, y que éste, cuando es inteligente, también es perfectamente consciente de ello. Esto coincide con la regla del juego que afirma que un grupo o un individuo jamás debe tender a su propia conservación. Si quiere realmente ejercerse, tampoco el poder debe buscar nunca su propia continuidad: debe buscar en algún lugar su propia muerte. Sin lo cual cae en la ilusión del poder, en el ridículo del engendramiento perpetuo, de la concesión perpetua del poder. Sí no entiende eso, será barrido. Si el grupo no lo entiende, también se perderá. La institución del poder se refleja en la necesidad equivalente de su muerte.

Hasta los líderes modernos, obsesionados sin embargo por su permanencia y poco propensos al sacrificio ritual, tienen el presentimiento de esta regla y no titubean en representar la peripecia de su muerte, gracias a unos atentados más o menos orquestados. Algunos de ellos, por otra parte, no siempre escapan, pero no es eso lo importante, pues también en este caso de nada sirve morir: hay que saber desaparecer. Y lo típico de nuestros sistemas modernos, burocráticos o gestionarios, es que ya no saben morir, ya no saben sucederse a sí mismos. Los dirigentes actuales creen en su virtud porque creen en la designación de los pueblos. Sólo poseen del poder una estrategia banal. Pero otros políticos han sabido que el poder nunca es esta facultad unilateral de disponer de la voluntad de los demás, sino siempre el ejercicio sutil y ambiguo de su propia desaparición. Saben que el poder, al igual que la verdad, es ese lugar vacío que hay que saber no ocupar nunca, pero que hay que saber producir para que los demás se precipiten en él. El poder que ocupa este lugar, el poder que encarna el poder, es obsceno e inmundo, y tarde o temprano se hunde en la sangre o en el ridículo.

Toda la estrategia de una subversión inteligente nunca tiende a apuntar frontalmente al poder y a oponerse a él, sino a llevarle a ocupar la posición obscena de la verdad, la posición obscena de la evidencia absoluta. Pues ahí es donde, confundiéndose con lo real, cae en lo imaginario; ahí es donde ya no existe, por haber violado su propio secreto.

Era la táctica no concertada de Mayo del sesenta y ocho: hacer coincidir el poder con su ejercicio no simulado —con múltiples señuelos precisamente—, hacer aparecer el poder como represivo. Objetivo aparentemente ingenuo e inútil.

¿De qué sirve sacrificarse para demostrarlo? Pero la trampa estaba ahí: en llevarle a ser más represivo de lo que es en realidad; así pues, los manifestantes ejercían en verdad un poder de simulación, obligando al poder a añadir a la represión la obscenidad de la represión. Y eso es lo que mata: la simulación siempre es el arma más eficaz. Basta con aniquilarse delante de quien os niega para obligarle a desviar contra sí mismo toda su fuerza de inercia. Así pues, Mayo del sesenta y ocho no era una acción ofensiva (el poder hubiera vencido de antemano) sino una simulación defensiva, que consiste en robar al poder su propio secreto (a saber, que no existe) y dejarle de ese modo indefenso delante de su propia enormidad.

Conviene recordar que el poder gira en torno a una monstruosidad secreta, y que elevar a alguien al poder, es sumirle en el ejercicio difícil, siempre al borde del ridículo, de un privilegiosin contrapartida. Sólo podemos salir de ahí a través de la ambigüedad y la duplicidad. Si eliminái cualquier incertidumbre al ejercicio de su fuerza, le condenái sin apelación posible.

El principio mismo del Mal reside en la ironía objetiva y en las estrategias que se desprenden de ella.

Todas las épocas, todas las filosofías, todas las metafísicas han formulado en un momento determinado (maniqueos, heréticos, cataros, brujas, pero también nervalianos, jarryanos, lautreamontescos) la hipótesis de una burla, de una irrealidad funda mental del mundo, o sea, en realidad, de un principio del Mal, y siempre han sido aborrecidas y abrasadas por dicho motivo, que es el pecado absoluto. La irrealidad del mundo y su corolario, la omnipotencia del pensamiento, sólo han sido pensadas rigurosamente por las sociedades sin realidad (mejor que sin historia o sin escritura). Todas las mitologías, todas las religiones nacientes han vivido de una violenta denegación de lo real, de un violento desafío a la existencia. Y todo lo que niega y desafía la realidad está sin duda más cerca del mundo por el pensamiento. Se ha convertido a la ironía en una forma mefistofélica, pero no es más que lo que filtra todas las cosas y las preserva de la confusión. Filtra las palabras, los espíritus y los cuerpos, filtra los conceptos y los placeres, y los preserva de la promiscuidad y de la coagulación amorosa. Juega de una forma a otra, en la anamorfosis, juega de una especie a otra, en la metamorfosis; así la copulación de los dioses y de los hombres, en el mito griego, es irónica. La diferencia entre los dioses y los hombres, entre los hombres y los animales, es un filtro de seducción. Cuando lo mismo se acopla con lo idéntico, todo pasa a ser obsceno. Tanto la necesidad de la ironía como la del placer, forman parte de la necesidad del Mal.

SUBLIME OBJETO DE LA IDEOLOGÍA*

SLAVOJ ŽIŽEK

EL CINISMO COMO UNA FORMA DE IDEOLOGÍA

La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*", "*Ellos no lo saben, pero lo hacen*". El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa con· ciencia de ella. Ésta es la razón de que esa "conciencia ingenua" se pueda someter a un procedimiento crítico ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla. En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología –la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, por ejemplo–, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como "son en realidad", o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse s in esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de las cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.

Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudorreconocido y desdeñado: en el momento en que lo vemos "como en realidad es", este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. Entendernos que Lacan, en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis,* se distancie del gesto liberador de decir finalmente que "el emperador está desnudo". La

* Slavoj Žižek, "Capítulo 1: El cinismo como una forma de ideología", en *Sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 55-58.

© Obra plástica: Powerpaola

cuestión es, como Lacan lo expone, que el emperador está desnudo sólo debajo de su vestimenta, de modo que si hay un gesto desenmascarador del psicoanálisis, está más cerca del conocido chiste de Alphonse Allais, que Lacan cita: alguien señala a una mujer y profiere un grito de horror: "Mírala, que vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda" (Lacan, 1986, p. 231).

Pero todo esto es de sobra conocido: es el concepto clásico de ideología como "falsa conciencia", el falso reconocimiento de la realidad social que es parte de esta realidad misma.

"Nuestra pregunta es: ¿Se aplica todavía este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? ¿Funciona todavía hoy en día? En *Crítica de la razón cínica,* uno de los libros más vendidos en Alemania (Sloterdijk, 1983), Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible –o, con mayor precisión, vano– el procedimiento clásico crítico ideológico. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen", La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.

Hemos de distinguir estrictamente esta posición cínica de la que Sloterdijk denomina *kinismo.* Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kínico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante –su tono solemne, grave– con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublime *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses ególatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder. Este procedimiento, así pues, es más pragmático que argumentativo;

subvierte la propuesta oficial confrontándola con la situación de su enunciación; procede *ad hominem* (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae dcl sacrificio de los demás).

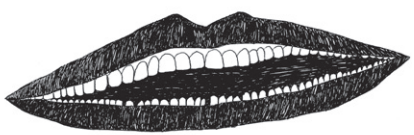
El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kínica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tas la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, es antes bien la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad –el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de deshonestidad, y la moral como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira–.

Este cinismo es, por lo tanto, una especie de "negación de la negación" pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos:* "¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?".

Está claro, así pues, que confrontada con esa razón cínica, la crítica tradicional a la ideología deja de funcionar. Ya no podemos someter el texto ideológico a la "lectura sintomática", confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia –la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano–.

¿Lo único que no queda entonces es afirmar que, con el reino de la razón cínica, nos encontramos en el llamado mundo posidelógico? Hasta Adorno llegó a esta conclusión, partiendo de la premisa de que la ideología es, estrictamente halando, solo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente. La ideología totalitaria ya no tiene esta pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es solo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia.

Llegados a este punto, se ha de introducir la distinción entre *síntoma* y *fantasía* a fin de mostrar cómo la idea de que vivimos en una sociedad posideológica procede con excesiva rapidez: la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en que ideología estructura la realidad social.



PODER INTELIGENTE*

BYUNG-CHUL HAN**

El poder tiene formas muy diferentes de manifestación. La más indirecta e inmediata se exterioriza como negación de la libertad. Esta capacita a los poderosos a imponer su voluntad también por medio de la violencia contra la voluntad de los sometidos al poder. El poder no se limita, no obstante, a quebrar la resistencia y a forzar a la obediencia: no tiene que adquirir necesariamente la forma de una coacción. El poder que depende de la violencia no representa el poder supremo. El solo hecho de que una voluntad surja y se oponga al poderoso da testimonio de la debilidad de su poder. El poder está precisamente allí donde no es tematizado. Cuanto mayor es el poder, más *silenciosamente* actúa. El poder *sucede* sin que remita a sí mismo de forma ruidosa.

El poder, sin duda, puede exteriorizarse como violencia o represión. Pero no *descansa* en ella. No es necesariamente excluyente, prohibitorio o censurador. Y no se opone a la libertad. Incluso puede hacer uso de ella. Solo en su forma negativa, el poder se manifiesta como violencia negadora que quiebra la voluntad y niega la libertad. Hoy el poder adquiere cada vez más una *forma permisiva*. En su permisividad, incluso en su *amabilidad,* depone su negatividad y se ofrece como libertad.

El poder disciplinario no está dominado del todo por la negatividad. Se articula de forma *inhibitoria* y no *permisiva*. A causa de su negatividad, el poder disciplinario no puede describir el régimen neoliberal, que brilla en su positividad. La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto. De ahí que se presuma libre.

Ineficiente es el poder disciplinario que con gran esfuerzo encorseta a los hombres de forma violenta con preceptos y prohibiciones. Radicalmente más eficiente es la técnica de poder que *cuida* de que los hombres se sometan *por sí mismos* al entramado de

* Byung-Chul Han, "Poder inteligente", en *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Barcelona: Herder, 2014), 27-30.

** El autor utiliza el término inglés *Smart*. *(N. del T.)*

© Obra plástica: Powerpaola

dominación. Quiere activar, motivar, optimizar y no obstaculizar o someter. Su particular eficiencia se debe a que no actúa a través de la prohibición y la sustracción sino de complacer y colmar. En lugar de hacer a los hombres *sumisos,* intenta hacerlos *dependientes*.

El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. *Seduce* en lugar de prohibir. No se enfrenta al sujeto, le da facilidades.

El poder inteligente se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones. No nos impone ningún silencio. Al contrario: nos exige compartir, participar, comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias; esto es, contar nuestra vida. Este poder amable es más *poderoso* que el poder represivo. Escapa a toda visibilidad. La presente crisis de libertad consiste en que estamos ante una técnica de poder que no niega o somete la libertad, sino que la explota. Se elimina la decisión *libre* en favor de la libre elección entre distintas ofertas.

El poder inteligente, de apariencia libre y amable, que estimula y seduce, es más efectivo que el poder que clasifica, amenaza y prescribe. El botón de *me gusta* es su signo. Uno se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose, incluso haciendo clic en el botón de *me gusta.* El neoliberalismo es el *capitalismo del me gusta*. Se diferencia sustancialmente del capitalismo del siglo XIX, que operaba con coacciones y prohibiciones disciplinarias.

El poder inteligente lee y evalúa nuestros pensamientos conscientes e inconscientes. Apuesta por la organización y optimización propias realizadas de forma voluntaria. Así no ha de superar ninguna resistencia. Esta dominación no requiere de gran esfuerzo, de violencia, ya que simplemente *sucede*. Quiere dominar intentando agradar y generando dependencias. La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del *me gusta: protégeme de lo que quiero*.

COLABORADORES

Mario Bernardo Figueroa Muñoz

Psicoanalista. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Realizó estudios en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapias, Bogotá. Profesor asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Director y editor de la revista *Desde el Jardín de Freud*. Investigador del grupo Psicoanálisis y Cultura. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

David Pavón-Cuéllar

Profesor investigador titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen, Francia, y doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela, España. Ha publicado trece libros y más de ochenta capítulos y artículos en revistas científicas. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Psicología crítica: definición, antecedentes, historia y actualidad* (Itaca, 2019); *Psicanálise e Marxismo: As Violências Em Tempos de Capitalismo* (con Nadir Lara Júnior, Appris, 2018); *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology* (Routledge, 2017); *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (con Ian Parker, Paradiso, 2017); *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (Kanankil, 2017); *De la pulsión de muerte a la represión de Estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (con Nadir Lara, Porrúa y UMSNH, 2016); *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (Paradiso, 2014); *Lacan, Discourse, Event: New Psychoanalytical Approaches to Textual Indeterminacy* (con Ian Parker, Routledge, 2014); *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology* (Karnac, 2010); y *Marxisme lacanien* (Psychophores, 2009). Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis de discurso. Estudia el discurso político, la ideología, el capitalismo, el colonialismo y la psicología como fenómeno cultural-ideológico. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México.

e-mail: david.pavon@umich.mx

Nora Merlin

Psicoanalista. Docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Ciencias Políticas. Autora de los libros: *Populismo y psicoanálisis* (Letra Viva, 2014), *Colonización de la subjetividad* (Letra Viva, 2017) y *Mentir y colonizar. Obediencia inconsciente y subjetividad neoliberal* (Letra Viva, 2019). Ha escrito publicaciones en diversas revistas especializadas y algunos capítulos de libros en el país y en el exterior.

e-mail: noramerlin21@gmail.com

Jorge Foa Torres

Abogado de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Doctor en Ciencia Política (UNC). Profesor Adjunto del Instituto AP de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Villa María, Argentina. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet). Miembro de la red Territorios Clínicos de la Memoria (Tecme). Codirector del programa de investigación "Construcciones Neoliberales" del centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Su trabajo de investigación se inscribe en diversas formas de articulación entre psicoanálisis, derecho y política, específicamente desde la izquierda lacaniana, la teoría crítica posmarxista del derecho y la teoría política del discurso. La política ambiental, la(s) memoria(s) y los derechos humanos, la cuestión populista y diversos trabajos epistemológicos son las líneas de investigación principales que se desprenden de su inscripción transdisciplinar. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: jorgefoatorres@gmail.com

Juan Manuel Reynares

Doctor en Ciencia Política del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnológicas (Conicet), con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Villa María, Argentina. Sus temas de investigación versan sobre formas de subjetivación e identificación políticas en el neoliberalismo, con anclaje en trayectorias partidarias subnacionales, a partir de una articulación teórico-metodológica entre diversos lenguajes de la teoría política contemporánea y el psicoanálisis. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: juanmreynares@gmail.com

Herwin Eduardo Cardona Quitián

Licenciado en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Doctorando en Psicoanálisis, de la Universidad de Antioquia. Se desempeña actualmente como docente de la Universidad Católica Luis Amigo.

e-mail: jonasdorado@hotmail.com

Luciano Lutereau

Psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis. Especialista en Psicología Clínica. Doctor en Psicología y Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Docente y coordinador académico del programa de Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Autor de diversos libros, entre ellos: *Esos raros adolescentes nuevos* (Paidós, 2019), *Edipo y violencia: ¿por qué los hombres odian a las mujeres?* (Letras del Sur, 2017), *Histeria y obsesión. Introducción a la clínica de las neurosis* (Letra Viva, 2014), así como de varios artículos en revistas indexadas.

e-mail: llutereau@gmail.com

Esteban Dipaola

Doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor en la carrera de Sociología y de posgrado en la misma institución. Docente titular de la carrera de Filosofía en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Es investigador de carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Además, es director responsable del proyecto científico en la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Agencia). Autor del libro *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea* (La cebra, 2018). También ha publicado diversos artículos en revistas científicas de América Latina y Europa.

e-mail: estebanmdipaola@gmail.com

Leandro Drivet

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Licenciado en Comunicación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. Profesor en la Facultad de Ciencias de la Educación de la misma universidad. Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Investiga temas comunes a la Filosofía, el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales. Es el autor de los artículos: "Genesis and Profanation of the Other World. The Interpretation of Dreams", en *The International Journal of Psychoanalysis* (2017); "Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?", en *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica Moderna* (2016-2017); y, "Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud", en *Revista Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas* (2015); entre otros.

e-*mail*: leandrodrivet@gmail.com

Iván Mauricio Patiño Moscoso

Diseñador Industrial de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de la maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación Saberes Implícitos de la Facultad de Artes de la misma universidad.

e-*mail*: impatinom@unal.edu.co

Alejandro Klein

Doctor en Trabajo Social, Universidad Federal de Río de Janeiro. Posdoctorado en Trabajo Social, Universidad Católica de Río de Janeiro. Investigador asociado del Oxford Institute of Population Ageing. Profesor investigador de la Universidad de Guanajuato, México. Autor de los libros *Del anciano al adulto mayor. Procesos psicosociales de salud mental, familiares y generacionales* (Plaza y Valdez, 2015) y *Subjetividad, Familias y Lazo social. Procesos psicosociales emergentes* (Manantial, 2013). Ha publicado varios artículos en revistas especializadas.

e-*mail*: alejandroklein@hotmail.com

Cristian Jesús Palma Florián

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina. Ha publicado varios artículos en la revista *Desde el Jardín de Freud* y en otras revistas especializadas.

e-*mail*: altazor3@gmail.com

Dina Germanos Besson

Psicoanalista. Doctora en Psicopatología clínica e investigadora asociada de la Universidad de Toulouse 2, Jean Jaurès, Francia. Sus principales temas de investigación son la resistencia del sujeto dentro del mundo contemporáneo, deconstrucción de la identidad vía el arte, entre otros. Autora de diversos artículos publicados en revistas especializadas.

e-*mail*: dina.besson@gmail.com

Thierry Lamote

Psicólogo. Profesor de Psicología clínica y director del Centro para el Estudio de las Radicalizaciones y sus Tratamientos (CERT), Universidad de París, Francia. Sus principales temas de investigación se centran en las radicalidades políticas y religiosas, los efectos del discurso científico y del discurso capitalista sobre el sujeto, el lazo social y las instituciones simbólicas, entre otros. Autor de diversos artículos publicados en revistas especializadas.

e-*mail*: thierry_lamote@yahoo.fr

Jairo Gallo Acosta

Psicólogo. Magíster en Psicoanálisis y doctor en Ciencias Sociales y Humanas. Docente de la Universidad Cooperativa de Colombia. Sus temas de investigación abarcan el psicoanálisis y la política. Autor de los libros *Ideología, salud mental y neoliberalismo en Colombia* (2020), *Clínica y acontecimiento. La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales* (2019), *Polis y Psique. Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis* (2017), *Psicoanálisis, investigación y subjetividad* (2011) y *Psicoanálisis y Teoría Social* (2009).

e-*mail*: jairogallo75@yahoo.com.ar

Fabio Buriticá Trujillo

Psicólogo. Estudios de maestría en Filosofía. Ha sido profesor en varias universidades públicas y privadas de Bogotá. Sus intereses están centrados en la protección e integración de poblaciones vulnerables y en la comprensión de los diversos fenómenos de violencia. Ha publicado artículos referidos a dichas temáticas en revistas universitarias. Es coordinador nacional del Proyecto de Apoyo Psicosocial, del Programa Educativo para la Paz y la Reconciliación Nacional —Presidencia de la República— Universidad Pedagógica Nacional, para la población desmovilizada del M-19, EPL, PRT, CRS y MAQL.

e-*mail*: fabioburitica@gmail.com

Julieta De Battista

Investigadora adjunta de la Comisión de Investigaciones Científicas de la provincia de Buenos Aires. Doctora en Psicopatología de la Universidad de Toulouse. Licenciada en Psicología y especialista en Clínica Psicoanalítica con adultos de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora a cargo de la cátedra de Psicopatología I de la UNLP. Directora del Proyecto de Investigación "Psicosis en el lazo social", Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad Nacional de La Plata e Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

e-*mail*: julietadebattista@gmail.com

Nicolás Campodónico

Doctor en Psicología. Especialista en Clínica Psicoanalítica con Adultos de la Universidad Nacional de La Plata. Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet). Docente de la cátedra de Psicopatología I de la Universidad Nacional de La Plata e integrante de proyectos de investigación acreditados.

e-*mail*: nicolas_campodonico@hotmail.com

Mercedes Kopelovich

Especialista en Psicología Clínica de Adultos del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires y Licenciada en Psicología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Becaria de la Comisión Nacional Salud Investiga (2018-2019). Docente de la cátedra de Psicopatología I de la Universidad Nacional de La Plata e integrante de proyectos de investigación acreditados. Psicóloga clínica de planta del Hospital Interzonal General de Agudos San Martín de La Plata.

e-*mail*: mercedeskopelovich@gmail.com

María del Socorro Tuirán Rougeon

Psicóloga de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Psicóloga Clínica de la Universidad de Grenoble, Francia. Doctora de la misma universidad. Psicoanalista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI) y del Círculo de Psicoanálisis del Caribe. Ejerce como analista en consulta privada. Interviene en el servicio de adictología del hospital de Voiron y como psicóloga en el Servicio de Prevención del Codase en Grenoble, Francia. Autora de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: m.rougeon@free.fr

Philippe Candiago

Diplomado en Políticas Sociales de la Universidad de Grenoble, Francia. Magíster en Educación de la misma universidad. Miembro de l'Ecole Rhônes Alpes, de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI). Jefe de Servicio en un hogar de protección infantil. Autor de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: phi.candiago2019@outlook.fr

Pablo D. Muñoz

Licenciado en Psicología. Magíster en Psicoanálisis. Doctor en Psicología y profesor adjunto de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Profesor titular regular de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Miembro de la Comisión Académico Asesora de la Carrera de Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Facultad de Psicología de la UBA. Autor de: *Las locuras según Lacan. Consecuencias clínicas, éticas y psicopatológicas* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011); *(Des)Encuentros entre Fenomenología y Psicoanálisis* (Buenos Aires: Eudeba, 2014); *La invención lacaniana del pasaje al acto* (Buenos Aires: Manantial, 2009).

e-mail: pmunoz@psi.uba.ar

José Alejandro Pérez Betancur

Psicoanalista. Psicólogo por la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Psicoanálisis por la Universidad Paris 8, Vincennes-Saint Denis. Doctorando en investigación en Psicopatología y Psicoanálisis en la Universidad de París 7 - Diderot, Francia. Clínico en el CAPA (Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes à Paris). Miembro de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano de Medellín y de París, y de su internacional.

e-mail: japerezbetancur@gmail.com

Belén del Rocío Moreno Cardozo

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Especialista en Psicología Clínica, Universidad de los Andes. Magíster en Literatura Hispanoamericana, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. Profesora titular de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo Psicoanálisis y Cultura, en la línea de investigación Estética, Creación y Sublimación. Autora de los libros *Las cifras del azar*: *una lectura psicoanalítica de la obra de Álvaro Mutis* (1998); *Goces al pie de la letra* (2008), y *Adivinar en la carne la verdad*. *Goce y escritura en la obra de Clarice Lispector* (2010).

e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

Édgar Miguel Juárez-Salazar

Maestro en psicología social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), México. Licenciado en psicología por la Universidad Michoacana. Profesor asociado de la Licenciatura en Psicología de la UAM-X y del Diplomado de Psicoanálisis y Ciencias Sociales de la misma institución. Ha publicado diversos artículos con líneas afines a la relación entre psicología social y psicoanálisis en diversas revistas nacionales e internacionales. Practica el psicoanálisis en consultorio privado.

e-mail: edgar.jusan@gmail.com

Diego Alberto Bernal Saldaña

Practicante de psicoanálisis y acompañante terapéutico. Doctorando en Ciencias Sociales, maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones, licenciado en Psicología y docente de la diplomatura "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Ciudad de México.

e-mail: bern_alo@hotmail.com

Patricia León-López

Psicoanalista. Doctora en Psicoanálisis, Universidad de París VIII. Ejerce en el servicio de psiquiatría para adultos en el Hospital Erasmo, París, Francia. Autora de diversos artículos, entre ellos: "Une provocation qui se fait voyage", *Revue Psychologie Clinique*; "Poétique du souvenir" *Séminaire de St. Anne* (2020); "Un faux pas tout", *Psychanalyse* 11 (2008); "Schreber: un monde sans tragédie", *Psychanalyse* 15 (2009); "El vuelo: entre feminidad y maternidad", *Desde el Jardín de Freud* 6 (2006); "Inhibición y acto. Un recorrido por tenues laberintos del tiempo", *Desde el Jardín de Freud* 9 (2009).

e-mail: patricia.leon@wanadoo.fr

Clara Cecilia Mesa Duque

Psicoanalista. Analista Miembro de la Escuela (A.M.E.) de la Escuela Internacional Foros del Campo Lacaniano. Especialista en niños con énfasis en psicoanálisis, Universidad de Antioquia, y doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente del Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, Medellín. Catedrática en posgrados en la Universidad Pontificia Bolivariana y de la Universidad Católica de Pereira.

e-mail: claraceciliamesa@gmail.com

Roque Farrán

Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), doctor en filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Autor de los libros: *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto* (Prometeo, 2014); *Nodal. Método, estado, sujeto* (La cebra/Palinodia, 2016); *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista* (La cebra, 2018), y *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política* (Borde perdido, 2018). Editó junto a E. Biset *Ontologías política* (Imago mundi, 2011), *Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina* (Teseo, 2016), *Estado. Perspectivas posfundacionales* (Prometeo, 2017), *Métodos. Aproximaciones a un campo problemático* (Prometeo, 2018).

e-mail: roquefarran@gmail.com

Carlos Eduardo Satizabal Atehortua

Poeta, dramaturgo, actor, director teatral. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia donde dirige la Maestría en Escrituras Creativas y el Centro de Pensamiento y Acción para las Artes. Ha recibido, entre otros reconocimientos: Premio Nacional Poesía Obra Inédita con *La llama inclinada*, Premio Dramaturgia de Bogotá con *Ellas y la muerte*, Premio Iberoamericano Textos dramáticos —Celcit 40 años— con *Ensayo del eterno retorno femenino*, Premio ensayo iberoamericano Pensar a Contracorriente con *Fragilidad y lejanía*, Premio de poesía ciudad de Bogotá 2019. Colaborador del Festival Internacional de Poesía de Bogotá. Trabaja en la Corporación Colombiana de Teatro en los Festivales Alternativo y de Mujeres en Escena, en proyectos de memoria poética del conflicto colombiano con víctimas y excombatientes y con el grupo Tramaluna Teatro con el que monta las obras de su autoría. Conferencista y tallerista invitado de universidades, festivales de teatro y poesía en diversos países. Escribe y publica teatro, poesía, crónica, ensayo literario y filosófico y artículos y columnas sobre arte, filosofía, poesía, paz y política en prensa y redes sociales.

e-mail: cesatizabala@unal.edu.co

Alexandra Isabel García Marrugo

Licenciada en Educación. Doctora en Lingüística de la Universidad de Macquarie, Sidney, Australia. Sus principales temas de investigación son: lenguaje e ideología, representación del conflicto colombiano en la prensa, lingüística sistémica funcional, análisis crítico del discurso, lenguaje académico y aprendizaje. Autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: alexandra.garcia@sydney.edu.au

Fabio López de la Roche

Historiador. Doctor en Lenguas y Literaturas Hispánicas por la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania, Estados Unidos. Analista cultural y de medios de comunicación. Profesor asociado del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador del Centro de Pensamiento en Comunicación y Ciudadanía. Miembro del Centro de Pensamiento y Seguimiento al Diálogo de Paz de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador del grupo de investigación Comunicación, Cultura y Ciudadanía, reconocido por Colciencias.

e-mail: felopezd@unal.edu.co

Juan Pablo Fajardo

Editor e investigador. Miembro de AGI(Alliance Grapique Internationale, Suiza). Cofundador de La Silueta. Ha trabajado desde 1997 simultáneamente en las áreas de libro de artista, edición y práctica curatorial. En 2007 cofundó La Silueta Ediciones, editorial independiente que produce proyectos curatoriales y de investigación paralelamente a la publicación de libros y diseño de exposiciones. En 2019 abrió su propio estudio de diseño y laboratorio de investigación. Actualmente trabaja en un proyecto sobre la historia del diseño gráfico en Colombia (www.piedratijerapapel.com), exposición y publicación que será presentada por el Banco Central de Colombia en 2021. Las publicaciones de La Silueta hacen parte de colecciones especiales en las universidades de Stanford y Princeton y forman parte de los acervos de libro de artista en el Moma (Nueva Tork), el Museo de Arte Moderno de São Paulo y colección Texeira en Portugal.

e-mail: jp@lasilueta.com

María Fernanda Rodríguez Jaime

Filósofa de la Universidad Libre, Bogotá, Colombia. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

e-mail: mafrodriguezja@unal.edu.co

Carolina Martínez Gutiérrez

Psicóloga, Universidad del Valle, Cali. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Profesional de apoyo, Dirección Académica, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Autora del artículo "El juego infantil como contra-dispositivo subjetivante" (2017).

e-mail: carmartinezgu@unal.edu.co

Paula Niño Morales

Psicóloga. Candidata a Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Fundadora y miembro del Grupo de Estudio en Psicoanálisis y Literatura, el cual forma parte del Encuentro Anual de Literatura para Niños y Jóvenes Jairo Aníbal Niño, celebrado en Tabio, Cundinamarca. Este grupo cuenta con publicaciones en las cuatro antologías *Cuentos para soñar* y en las actas del VIII Congreso Internacional de Análisis Textual, Infancia y Violencia, Escenas de un Drama, de la Asociación Cultural Trama y Fondo.

e-mail: pninom@unal.edu.co

David Santiago Mora León

Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, de la Universidad Nacional de Colombia. Participa en seminarios de formación permanente en Analítica, Asociación de psicoanálisis de Bogotá. Integrante de grupos de estudio e investigación en torno a la teoría y clínica psicoanalítica.

e-mail: davids.moral@gmail.com

Carlos Andrés Sánchez Beltrán

Licenciado en psicología y pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador académico y social con énfasis en estudios sobre lenguaje, sociedad y educación, derechos humanos, memoria colectiva y género-sexualidad. Coautor del libro *Educar en la Memoria: entre la lectura, la narrativa literaria y la historia reciente* (2015).

e-mail: carsanchezbe@unal.edu.co

Powerpaola

Artista plástica, historietista y dibujante. Estudió Artes Plásticas en Bellas Artes de Medellín, Expresión Artística en la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y Grabado y Encuadernación en el College of Fine Arts en Sydney Australia. Ganadora de las residencias artísticas La Cité Internationale des Arts, París (2003-2005) y Firstdraft Gallery, Sydney (2007). Ganadora del proyecto "En Vitrina" en Lugar a Dudas, Cali. Realizó un club de dibujo en el Amazonas por dos meses gracias a la beca de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño. Ha expuesto sus diarios de viaje, dibujos y pinturas en Nueva York, Bogotá, Sao Paulo, Sydney, Milán, Buenos Aires, Santiago de Chile, Lima y París, entre otros, y en ferias como La Fiac, Arco y Slick, y una muestra individual, "De frente me escondo", en el Museo La Tertulia de Cali (2008). Autora de *Virus Tropical*, *Por dentro/ Inside*, *Diario de Powerpaola*, *qp (Éramos Nosotros)*, *Todo Va a Estar Bien*, *Nos Vamos* y el libro de artista *Amazonas* editado por Artedos Gráfico. Hace parte del libro *An Illustrated life de Danny Gregory*. Hace parte del colectivo Chicks On Comics, No Tan Parecidos y La Casa Telepática. Publicó por 11 años una tira mensual en la revista cultural Arcadia (Colombia). Directora artística del largo animado *Virus Tropical* basado en su novela gráfica.

e-mail: diagnosticos@gmail.com

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección "psicoanálisis, subjetividad y cultura" y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptuado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en http://www.chicagomanualofstyle.org. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): [1] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: [2]Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas,* vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: Freud, Sigmund. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas,* vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: [3]Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: Duez, Bernard. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: [4]Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud 10*, http//www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023 (consultado noviembre 1, 2011).

B: Basualdo, Carina. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud 10*, http//www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:

  Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...

  El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario…
- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto *es* voz y no solo *auxiliar* de la voz"[1].
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que […] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociales. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) «article approuvé», b) «validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés», ou c) «article rejeté». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Élements d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer para un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site http://www.chicagomanualofstyle.org. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des ouvres citées doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliciter.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: [1]Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: [2]Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas, vol. XVII,* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: Freud, Sigmund."Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas, vol. XVII,* 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: [3]Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: Duez, Bernard. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: [4]Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud 10*, http//www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023 (consulté novembre 1, 2011).

B: Basualdo, Carina. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud 10*, http//www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:

  Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...

  Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer…) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer:'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appelle juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"[1].
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alinéa appart, renfoncés et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu originaire de toute citation textuel. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que […] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contrarie, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 4.0, disponible sur le site: http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the juction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalists, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines. The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16ª. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in http://ed.chicagomanualofstyle.org. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N)**:** [1] Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3*. *Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 3*. *Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: [2]Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: Freud, Sigmund. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: [3]Bernard Duez, "De l'obscenalité a l'autotochtonie subjetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: Duez-Bernard. "De l'obscenalité a l'autotochtonie subjetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: [4]Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, http//www.revistas,unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023 (visited november 1, 2011).

B: Basualdo, Carina. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, http//www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan, and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in *http*://www.revistas.unal.edu.co/index-php/jardin/about.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:

  By "acting", I understand solely the conceptual category...

  The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...
- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"[1].
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sanserif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [....] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 4.0, which can be consulted in http://creative commons.org/ licenses/by-nc-nd/4.0/co

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Los compromisos éticos de la revista *Desde el Jardín de Freud* conciernen, en primer lugar, al propósito de hacer avanzar y divulgar el pensamiento psicoanalítico a través de la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, que aporten desde la investigación, la indagación clínica y la reflexión teórica. Prestará particular atención a los fenómenos ubicados en la intersección sujeto, inconsciente y cultura, y al análisis del lazo social en la contemporaneidad.

Desde esta perspectiva la revista propondrá sus convocatorias, seleccionará los artículos, las reseñas y la antología, y cuidará el proceso editorial, garantizando la recepción y evaluación de los artículos dentro de las pautas para autores y evaluadores, que a continuación definimos, siguiendo las orientaciones del *Committee on Publication Ethics* (COPE) en lo que atañe a las buenas prácticas de publicación y a la resolución de posibles conflictos.

Desde el Jardín de Freud se compromete a respetar el estilo de la escritura de los trabajos aprobados, a editarlos y hacerlos circular por los medios al alcance de la revista.

AUTORES

Pautas y cuidado de los textos

Los autores deben seguir las pautas editoriales de la revista *Desde el Jardín de Freud* para la presentación de artículos y reseñas. Los trabajos presentados deben estar terminados, no se reciben borradores. La entrega de textos coherentes, escritos con esmero, es un factor que se valora positivamente en su lectura.

Exclusividad

Los autores no pueden presentar trabajos que al mismo tiempo se estén presentando a otra publicación, pues esto compromete la originalidad y los derechos sobre su publicación. Si durante el proceso de evaluación o de edición el autor considera que quiere someter su trabajo a otra revista, debe consultarlo con el editor para formalizar su retiro.

Plagio

Los artículos deben ser inéditos. El uso de textos de otros autores por incorporación de apartados completos en el trabajo propio, reproducción de fragmentos, o parafraseo, sin que se realice una adecuada citación, no es aceptable.

Plagio de sí mismo

La postulación de textos que ya han sido publicados anteriormente, en su idioma original o en otros idiomas, en contenido parcial o completo, no es aceptable. Si en algún caso excepcional el autor requiere citar en extenso un fragmento de un texto suyo ya publicado, en cualquier tipo de publicación, ese recurso debe hacerse explícito en el artículo y debe estar plenamente justificado. El artículo presentado debe, en todo caso, constituir un avance más allá del citado y siempre se deben incluir las referencias de la publicación de donde fue tomado el fragmento.

Coautoría

No es admisible la figuración como coautor de quienes no hayan tenido una participación real en la escritura. Un autor es aquel que ha hecho una contribución sustancial al texto, al diseño y desarrollo de la investigación, o de la discusión que lo motiva, y que ha participado directamente en la escritura de borradores, correcciones y revisiones que llevaron a la versión final.

Diligencia

Los autores deben cumplir con las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación: correcciones sugeridas por los pares, entrega de versiones ajustadas. Todo esto debe hacerse en los plazos pactados con la revista.

EVALUADORES

Idoneidad

Los evaluadores solo aceptarán la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente. Si durante la lectura del artículo el evaluador se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* para que sea asignado otro evaluador.

Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y la rigurosidad de las evaluaciones. Si durante la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, debe informarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* en el menor tiempo posible.

Enfoque de los conceptos

Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente y que en los conceptos que presenten sobre los artículos reflejen esos criterios. Se evalúa la originalidad del planteamiento, el rigor teórico, la consistencia argumentativa del texto, su escritura y el cuidado en la forma de presentación.

La evaluación ha de aportar tanto al autor como al editor. Por ende, se espera que a partir de esta el autor pueda, cuando sea necesario, y siempre que el artículo lo amerite, corregir o modificar parcialmente su texto, y que el editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o el rechazo del artículo.

Diligencia

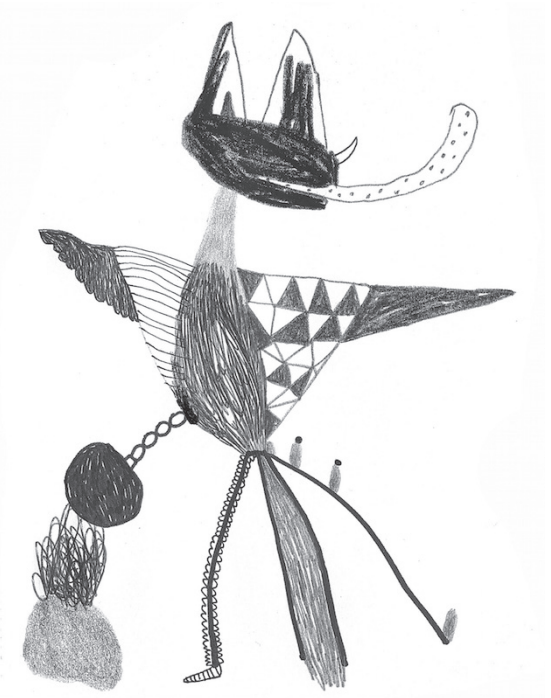
Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con un plazo máximo de 30 días para la entrega del resultado de la misma. Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para que este reorganice el cronograma inicialmente acordado.

Carácter intransferible

No es aceptable que luego de haber admitido el compromiso de evaluar un artículo el evaluador transfiera, a nombre propio, esa responsabilidad a un tercero que lo suplante.

Uso de información

Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe el evaluador será considerado como una falta ética de suma gravedad.



Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Los artículos publicados en este número están dedicados al tema de «Cálculos del discurso: lo inconsciente en la política». La obra gráfica es de la artista plástica Powerpaola. El Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas cuenta con la debida autorización para publicarlas en *Desde el Jardín de Freud* número 20, en sus versiones impresa y electrónica.

En esta publicación se utilizaron caracteres zapf humanist y papel beige de 70 gramos, en un formato de 24 x 21,5 cm. La impresión se terminó en septiembre del 2020.